

Ciencia *Política.*

Arte y política

volumen 9 · número 17
enero-junio / 2014



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
FACULTAD DE DERECHO CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICO - SOCIALES
"GERARDO MOLINA" - UNIJUS

La revista **Ciencia Política** es un instrumento de comunicación con la sociedad y, en particular, con la comunidad académica y científico-política, del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Se trata de una publicación semestral que se comenzó a editar en el año 2006 y que se orienta a catalizar el debate politológico en el ámbito colombiano, con una perspectiva global, ajena al enclaustramiento disciplinar y encaminada al desarrollo de la función pública de aportar a la construcción de una ciudadanía más informada, más crítica y más activa. El campo en el que se desenvuelve **Ciencia Política** es la publicación de artículos inéditos de investigación, de reflexión y de revisión en temas de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas, y relaciones internacionales y globales. Para ello, la revista se estructura alrededor de tres secciones: "Tema central", en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; "Otras investigaciones", que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y "Recensiones", dedicada a la reseña de publicaciones recientes. **Ciencia Política** se encuentra incluida en el IBN-Publindex en categoría C.

Universidad Nacional de Colombia

Sede Bogotá, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales
Departamento de Ciencia Política
Diagonal 40 A Bis 15 - 38, Piso 2º, Oficina 218
Bogotá, Colombia
Tel [57+1] 3165000, exts. 29266 - 29264. Fax: 29280
Correo electrónico: depciep_bog@unal.edu.co

Revista Ciencia Política

Tít. abreviado: Cienc. Politi.
recipo_fdbog@unal.edu.co
recipo@gmail.com
<http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol>

Imagen de cubierta:

Requiem NN
Juan Manuel Echavarría

Edición/diseño/cubierta

Diego Mesa Quintero

Distribución y suscripciones

Siglo del Hombre Editores Bogotá
Tel: [57+1] 337 7700

ISSN impreso: 1909-230X
ISSN electrónico: 2389-7481

 Excepto que se establezca de otra forma, los contenidos de esta publicación se publican con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede ser consultado en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/co/>.

Director

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

André-Noël Roth

Doctor en Ciencias Económicas y Sociales, mención Ciencias Políticas de la Universidad de Ginebra, Suiza.

Comité editorial

Universidad de los Andes, Bogotá, COLOMBIA

Arlene Beth Tickner

Doctora en Filosofía de la Universidad de Miami, Estados Unidos.

Universidad para la Paz de la Organización de Naciones Unidas, San José, COSTA RICA

Francisco Rojas

Doctor en Ciencias Políticas, Universidad de Utrecht, Holanda.

Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, BÉLGICA

Mathieu de Nanteuil

Doctor en Sociología del Instituto de Estudios Políticos de París, Francia.

Universidad de Salamanca, Salamanca, ESPAÑA

Manuel Alcántara

Doctor en Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid, España.

Universidad François-Rabelais de Tours, Tours, FRANCIA

Alfredo Gómez-Muller

Doctor en Filosofía de la Universidad Católica de París, Francia.

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, COLOMBIA

Leopoldo Múnera Ruiz

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

David Roll Vélez

Posdoctor en Ciencia Política de la Universidad de Salamanca, España.

Catalina Toro

Doctora en Sociología Política y Políticas Públicas del Instituto de Estudios Políticos de París, Francia.

Maguemati Wabgou

Posdoctor en Estudios Étnicos de la Universidad de Montreal, Canadá.

Asistente editorial

Melina Lombana Reyes

Comité científico

Frédéric Debuyst

Doctor en derecho y doctor en ciencias sociales del trabajo de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Mario Aguilera Peña

Doctor en sociología jurídica de la Universidad Externado de Colombia.

Jorge Iván González

Doctor en Economía de la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica.

Ricardo Sánchez Ángel

Doctor en historia de la Universidad Nacional de Colombia.

Rodrigo Uprimny Yepes

Doctor en Economía Política de la Universidad de la Universidad de Amiens Picardie, Francia.

Adrián Bonilla

Doctor en Estudios Internacionales de la Universidad de Miami, Estados Unidos.

Manuel Villoria

Doctor en Ciencia Política de la Universidad Complutense de Madrid, España.

Catherine Conaghan

Doctora en Ciencia Política de la Universidad de Yale, Estados Unidos.



Ciencia Política es una revista semestral creada y publicada desde el año 2006 por el Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. La revista tiene por objetivo principal publicar artículos originales e inéditos resultados de investigación en los ámbitos temáticos de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas y relaciones internacionales y globales. La revista publica artículos en español, inglés, francés y portugués.

Ciencia Política pretende ser una plataforma de comunicación para la comunidad politológica nacional e internacional y, a su vez, un instrumento para catalizar el debate científico y político mediante la difusión de trabajos de investigación y de reflexión sobre temas relevantes para los ámbitos latinoamericano y colombiano. **Ciencia Política** espera así contribuir a la construcción de una ciudadanía más informada, más deliberativa, más crítica y activa.

La revista **Ciencia Política** está dirigida a estudiantes de pregrado y posgrado, profesores y profesionales nacionales e internacionales en el ámbito de la Ciencia Política, en particular, y de las Ciencias Sociales y Humanidades en general.

La revista tiene las siguientes secciones: *Presentación*, la cual introduce y contextualiza el contenido del número y destaca los aspectos más relevantes de cada nueva edición; *Tema Central*, en la que se desarrolla en extenso un tema previamente seleccionado; *Otras investigaciones*, que incluye textos de diferentes temáticas y orientaciones; y *Recensiones*, dedicada a la reseña de publicaciones recientes pertinentes para el estudio de la **Ciencia Política**.

Ciencia Política cuenta con una política de acceso abierto, razón por la cual todos los contenidos que publica pueden ser consultados gratuitamente en internet y descargados con fines académicos y profesionales. El uso de sus contenidos está condicionado a la correcta citación del artículo, del autor o autora y de la revista, y su reproducción está sujeta a la previa consulta al Comité Editorial de la publicación y a su autorización.

Ciencia Política se encuentra incluida en el Índice Bibliográfico Nacional de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Colombianas, Publindex Categoría C y en los directorios y bases internacionales de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES, CLASE y PROQUEST.

Ciencia Política é uma revista semestral criada e publicada desde o ano de 2006 pelo Departamento de Ciência Política da Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. A revista tem como objetivo principal a publicação de artigos originais e inéditos resultado de pesquisa nos âmbitos temáticos de teoria política, análise política, governo e políticas públicas e relações internacionais e globais. A revista publica artigos em espanhol, inglês, francês e português.

Ciencia Política pretende ser uma plataforma de comunicação para a comunidade politológica nacional e internacional e, por sua vez, um instrumento para catalisar o debate científico e político mediante a difusão de trabalhos de investigação e de reflexão sobre temas relevantes para os âmbitos latino-americano e colombiano em particular. **Ciencia Política** pretende deste modo, contribuir com a construção de uma cidadania mais informada, mais deliberativa, mais crítica e ativa.

A revista **Ciencia Política** está dirigida a estudantes de carreira e pós-graduação, professores e profissionais nacionais e internacionais no âmbito da Ciência Política, em particular, e das Ciências Sociais e Humanidades em geral.

A revista conta com as seguintes seções: *Presentación - Apresentação* -, a qual introduz e contextualiza o conteúdo do número e destaca os aspectos mais relevantes de cada nova edição; *Tema Central*, onde se desenvolve em extenso um tema previamente selecionado; *Otras investigaciones*, - *Outras pesquisas*- que inclui textos de diferentes temáticas e orientações; e *Recensiones- Recensões*- dedicada à resenha de publicações recentes pertinentes para o estudo da Ciência Política.

Ciencia Política conta com uma política de acesso aberto, razão pela qual todos os conteúdos publicados pela revista podem ser consultados gratuitamente em internet e descarregados com fins acadêmicos e profissionais. O uso de seus conteúdos está condicionado à correta citação do artigo, do autor ou autora e da revista e sua reprodução está sujeita à prévia consulta e autorização do Comitê Editorial da publicação.

Ciencia Política está incluída no Índice Bibliográfico Nacional de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Colombianas, Publindex Categoría C e nos diretórios e bases internacionais de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES e CLASE PROQUEST.



Ciencia Política est une revue semestrielle créée et publiée depuis 2006 par le Departamento de Ciencia Política à l' Universidad Nacional de Colombia (siège de Bogotá). La revue a pour objectif principal la publication d'articles originaux et inédits, résultats de recherches sur les champs thématiques de la théorie politique, de l'analyse politique, de gouvernement et des politiques publiques et des relations internationales et globales. La revue publie des articles en espagnol, anglais, français et portugais.

Ciencia Política prétend être une plate-forme de communication pour la communauté politologue nationale et internationale et ainsi un instrument pour catalyser le débat scientifique et politique par le biais de la diffusion de travaux de recherche et de réflexion sur des thèmes éminents pour les milieux latino-américains en général et colombien en particulier. **Ciencia Política** prétend ainsi contribuer à la construction d'une population plus informée, délibérative, critique et active.

La revue **Ciencia Política** s'adresse aux étudiants de Licence et de Master, aux professeurs et professionnels colombiens et étrangers, en particulier dans le milieu des Sciences Politiques, et en général des Sciences Sociales et des Sciences Humaines.

La revue est structurée par les sections suivantes: *Présentation*, qui introduit et contextualise le contenu du numéro et qui met en avant les aspects les plus importants de chaque nouvelle édition; *Thème Central*, où est développé un thème défini au préalable; *Autres recherches*, qui inclut des textes de différents thèmes et positions; et *Recensions*, dédié au compte-rendu de publications récentes pertinentes pour l'étude des Sciences Politiques.

Ciencia Política a une politique d'accès ouvert, raison pour laquelle tous les contenus publiés peuvent être consultés gratuitement en ligne et téléchargés à des fins académiques et professionnelles. L'utilisation de ses contenus est conditionnée à la citation correcte de l'article, de l'auteur et de la revue, et sa reproduction est assujettie à la consultation et à l'autorisation préalable du Comité Éditorial de la publication.

Ciencia Política fait partie de Índice Bibliográfico Nacional de Publicaciones Científicas y Tecnológicas Colombianas, Publindex Categoría C, et des annuaires et bases de données internationales de Latindex, Dialnet, FLACSO ANDES, CLASE et PROQUEST.

CONTENIDO

Presentación..	9-15
Presentation	

...

Arte y política

Activismo, política y subversión en la literatura nuyorriqueña: del programa poético-político de Miguel Algarín a la poética menor de Tato Laviera

Activism, politics and subversión in nuyorican literature: from Miguel Algarín's poetic-political program to Tato Laviera's minor poetics

Alejo López	19-47
--------------------	--------------

El barrio itinerante. La estética como creación del espacio público

The mobile neighbourhood. Aesthetics as creation of public space

María Andrea Gómez-Gómez	49-78
---------------------------------	--------------

Las formas políticas del arte. El encuentro, el combate y la curación

Political shapes of art. The encounter, the combat, the healing

Elkin Rubiano	79-96
----------------------	--------------

Imágenes religiosas e imaginarios políticos: la imagen *El Amo Jesús de Guanacas* en el conflicto de eticidades durante el proceso de construcción y consolidación del municipio de Inzá (Cauca)

Religious images and political imaginaries. The image of *El amo Jesus de Guarnacas* in the conflicts between ethics during the process of construction and consolidation of the Inza municipality in Cauca

Gerardo Peña Echavarría	97-128
--------------------------------	---------------

Entre la literatura y la práctica política. Una aproximación a la Venezuela de Rómulo Gallegos

Between literature and political practice. An approach to the Venezuela of Rómulo Gallegos

Lisandro Angelini y Enrique de Goycochea	129-151
---	----------------

Política e identidad latinoamericana en un ensayo de Moreno-Durán

Politics and latinamerican identity in an essay of Moreno-Durán

Simón Henao-Jaramillo	153-170
------------------------------	----------------

...

Otras investigaciones

La portée universelle de l'autonomie: une exégèse de la pensée
politique de Cornelius Castoriadis

El alcance universal de la autonomía: una exégesis del pensamiento político
de Cornelius Castoriadis

Diego Mauricio Hernández 173-187

Hobbes y la paradoja del Derecho

Hobbes and the paradox of law

Andrés Felipe Parra 189-215

New Media and Peace Activism: the Case of "One million voices against Farc"

Nuevos medios y activismo por la paz: el caso de "Un millón de voces contra las Farc"

Valeria Rosato 217-237

...

Recensiones

¿Otros mundos posibles? Crisis, gobiernos progresistas, alternativas
de sociedad

Edwin Cruz Rodríguez 241-246

Crisis de la modernidad, emancipación y alienación

Rocío Rubio Serrano 247-250

Instrucciones para el envío de artículos 251

Instructions aux Auteurs

Instruções para Autores e Autoras

Guía de buenas prácticas editoriales 275

Guide des bonnes pratiques éditoriales

Guia de boas práticas editoriais

Árbitros del número

José Gabriel Giavedoni,
Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina

Juan Carlos Gómez Leyton,
Universidad Central de Chile, Santiago, Chile

Santiago Parodi,
Ministerio de Seguridad y Justicia, Buenos Aires, Argentina

Rodolfo Gómez,
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Leopoldo Prieto,
Universidad Francisco José de Caldas, Bogotá, Colombia

Tania Diz,
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Alba Lucía Delgado,
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Nicolás Viotti,
CONICET, Buenos Aires, Argentina

Vanessa Solano Cohen,
Universidad Diego Portales, Santiago, Chile

Erika Zulay Moreno Bueno,
Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

María Ceci Misoczky,
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil

Pablo Vitale,
Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina

Bernardo Correa,
Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Andrea Marcela Cely Forero,
Secretaría de Educación Distrital, Alcaldía Mayor de Bogotá, Bogotá, Colombia

Andrés Fabián Henao,
Universidad de Massachusetts, Amherst, Estados Unidos

Liliana Galindo,
Universidad de Grenoble, Grenoble, Francia



En cubierta

Las tumbas de Puerto Berrío. A las riberas del Río Magdalena, en Puerto Berrío, llegan los cuerpos de nombre desconocido en busca de refugio; los N.N. (*Nomen nescio*) en el lenguaje técnico de la muerte. Viajan arrasados por la corriente del conflicto armado colombiano, como víctimas de actores que decidieron escribir la historia con las armas. Los habitantes del municipio los bautizan de nuevo, los entierran y los cuidan hasta que los muertos deciden irse del todo, dejando un milagro antes de emprender su camino.

Juan Manuel Echavarría es una artista colombiano, nacido en Medellín en 1947, cuando se empezó a desatar la violencia bipartidista. Ha dedicado su obra audiovisual a representar la relación entre guerra, arte y política en Colombia. *Bocas de Ceniza*, *La guerra que no hemos visto*, *Requiem NN* u “O”, entre otros trabajos, mantienen viva la memoria en un país donde el olvido es una de las formas de lo impolítico.



Presentación

En 1979, en la ciudad andaluza de Córdoba se realizó una reunión a la que fueron convocados físicos como Fritjol Capra, David Bohm y Oliver Costa de Beauregard; astrofísicos como Hebert Reeves y neurólogos como Karl Pribram, junto con antropólogos, psicólogos y poetas. El título de la reunión no podía ser menos sugerente: “Ciencia y Conciencia. Las dos lecturas del Universo”. La inusual cita tuvo un relativo éxito y fue replicada en varias ocasiones aunque en otras latitudes (Fez, Washington, Tsukuba, Viena, Venecia). Con el paso del tiempo, el Coloquio de Córdoba se convirtió en un auténtico hito pues —como ha sido subrayado varias veces por Gilbert Durand— “por primera vez en siglos la física más moderna se sentaba en la misma mesa de convite con los antropólogos y los poetas”. La distancia casi abismal, impuesta por tanto tiempo, entre ciencia y arte, incluso, la separación decimonónica que aún subsiste en el interior de las mismas ciencias entre aquellas que son consideradas “exactas” y otras que no lo serían, empezó a ser amenazada por el puente de saberes y conocimientos (en últimas: re-conocimientos) erigido en el encuentro de Córdoba. Al día de hoy han transcurrido casi cuarenta años.

Desde entonces y si bien la iconoclastia practicada por las disciplinas denominadas científicas frente a otros horizontes de conocimiento y otras lecturas de lo real como el arte —en la diversidad de sus expresiones— aún subsiste (y también, habría que decirlo, en sentido inverso: la desconfianza de lo artístico frente a lo científico en general), el balance actual permite reconocer varias conquistas. Sobre todo, la persistencia de diferentes esfuerzos intelectuales para continuar logrando que esa afortunada convergencia se sitúe en la perspectiva de un “saber sin fronteras”, como lo ha sugerido insistentemente Basarab Nicolescu, uno de los pensadores contemporáneos que más ha animado los temas de la trans y la interdisciplinariedad.

Este nuevo *dossier* de **Ciencia Política** aparece como otra modesta contribución a ese debate. A partir de diferentes reflexiones, análisis, críticas y preguntas, los artículos que hacen parte de este número apuntan a problematizar y recrear desde variados temas, ejes y enfoques, los posibles encuentros y desencuentros entre el arte, la estética en todas sus expresiones —literatura, pintura, cine, arquitectura, música, fotografía, teatro, danza, etc.— la política y lo político. En la diversidad de los trabajos que aquí

se presentan las aproximaciones conjuntas al arte y la política mantienen siempre un equilibrio comprensivo entre la reflexión teórico-abstracta y la referencia empírica de la mano de casos, contextos, situaciones y realidades colombianas y latinoamericanas, lo cual acrecienta todavía más el valor que implican todas estas producciones.

Activismo, política y subversión en la literatura niuyorriqueña: del programa poético-político de Miguel Algarín a la poética menor de Tato Laviera de Alejo López se propone explorar comparativamente las expresiones políticas confrontacionales en la poesía de la resistencia niuyorriqueña desde referentes fundadores como Miguel Algarín, Miguel Piñero y Sandra María Esteves, registrando las nuevas articulaciones político-poéticas presentes en Víctor Hernández Cruz y, especialmente, en Tato Laviera, para quienes existe una modulación diferente, de superación y empoderamiento, en la relación entre literatura y política. López muestra que las articulaciones entre poesía y política, sobre todo en la obra de Laviera, hacen parte de una praxis integrada, subversiva y libertaria, en la cual el *spanglish* surge como una retórica disruptiva en lo que denomina una “nueva po(e)lítica niuyorriqueña” que permite resistir los embates ante las fuerzas opresivas, asimiladoras y marginalizantes de la sociedad hegemónica.

María Andrea Gómez-Gómez, de otra parte, en *El barrio itinerante. La estética como creación del espacio público* rastrea las visiones de comunidad, su relación con las sociedades y la ciudad como modelo de vida metropolitana desde el barrio en cuanto acontecimiento estético, así como al “transeúnte del barrio” como el sujeto que lo hace, creando así el espacio habitado a partir de sus valores étnicos y sus desplazamientos. Con base en la performance colaborativa Parque Urbitante, compuesto por 25 niños entre los 5 y 12 años en la comuna de San José (Manizales, Colombia), y desglosando las prácticas educativas estéticas basadas en el “vagabundeo” y la “antipedagogía” se propone una cartografía del barrio itinerante como intersección entre la política y la cultura, la estética del espacio público.

Establecer la relación entre arte y política en un contexto conflictivo y violento como el colombiano es el propósito de Elkin Rubiano en su trabajo *Las formas políticas del arte. El encuentro, el combate y la curación*. Definiendo como ejes tres roles creativos: el artista-sacerdote, el artista-herije y el artista-curandero, y tres formas de comunidad: la comunidad congregada en la plegaria, la ciudadanía concientizada por el panfleto y la comunidad reconfigurada a partir del lazo social construido por el

arte, el autor analiza cuatro casos de obras de arte y prácticas artísticas y su interpelación política a partir de las producciones de Doris Salcedo y Nadia Granados y las exposiciones “Yolanda: fragmentos de destierro y desarraigo” (2003-2005), vinculada al proyecto Museos Imaginarios del ICANH y el Museo Nacional de Colombia, y “La guerra que no hemos visto” (2009), presentada en el Museo de Arte Moderno de Bogotá (MAMBO).

El artículo *Imágenes religiosas e imaginarios políticos: la imagen El Amo Jesús de Guanacas en el conflicto de etnicidades durante el proceso de construcción y consolidación del municipio de Inzá, Cauca* trabaja la relación entre las imágenes religiosas y los imaginarios políticos en el proceso de imposición del *ethos* cristiano católico en el suroccidente colombiano. Gerardo Peña Echavarría indaga la manera como las imágenes construyen imaginarios, referentes políticos identitarios, comunidades imaginadas y, desde luego, sujetos sociopolíticos que se expresan de diferentes formas en conflictos sociales, resistencias, tensiones y negociaciones y en diversos niveles (locales, globales, etc.). En el caso de Inzá, por supuesto, la productividad política de la imagen resulta ser fundamental. Es el punto nodal de la construcción de la identidad en torno al imaginario cristiano-católico-moderno y del cual emerge un espacio de confrontación cultural permanente en donde los grupos sociales están recreándose, transformándose y redefiniéndose constantemente.

Lisandro Angelini y Enrique de Goycoechea, reconociendo en la literatura una herramienta de análisis histórico, profundizan en el pensamiento de Rómulo Gallegos y sus roles como intelectual, artista y político. A través de dos pilares fundamentales del pensamiento de Gallegos: la apertura democrática para el advenimiento de partidos políticos modernos y la reforma del sistema educativo, reconstruyen el proceso histórico-político de “pensar la nación” venezolana durante el transcurso del siglo XX. Para ambos autores la obra de Gallegos es una manifestación cultural clave que, mediante la renovación de los imaginarios sociales intentó estimular la integración del entramado social venezolano visibilizando su diversidad y cuestionando la eficacia del orden establecido en su dimensión socio-política a fin de encausarla sobre ejes más inclusivos e igualitarios.

Por último, *Política e identidad latinoamericana en un ensayo de Moreno-Durán* de Simón Henao-Jaramillo se basa en el texto: “De la barbarie a la imaginación” (1976) para construir su reflexión en torno al significado de la obra literaria de R. H. Moreno-Durán. Para Henao-Jaramillo, la concepción del discurso literario en Moreno-Durán permite pensar en la posibilidad de una identidad cultural latinoamericana, el

modo de ser latinoamericano, ya que la operación crítica fundamental presente en la propuesta de Moreno-Durán provoca el reconocimiento de una proyección imaginaria por medio de la cual América Latina habría sido construida como un proceso narrativo. En esta búsqueda la literatura aparece como saber y objeto de acción que construye subjetividades culturales y políticas. Para Moreno-Durán, habría que captar la ontología latinoamericana en su dimensión universalista, “lo universal en lo americano”, lo cual no implica el rechazo de lo europeo ni la generación discursiva del antagonismo. Por ello, Henao-Jaramillo muestra que el ensayo de Moreno-Durán se correspondería con la categoría de lo impolítico en cuanto no se remite ni a una ideología, ni a una filosofía de lo político, ni tampoco a una postura política, apolítica o antipolítica.

Tres interesantes investigaciones incluidas en este número *La portée universelle de l'autonomie: une exégèse de la pensée politique de Cornelius Castoriadis*, de Diego Mauricio Hernández; *Hobbes y la paradoja del Derecho*, de Andrés Felipe Parra, y *Nuevos Medios y activismo por la paz: el caso de “Un millón de voces contra las Farc”*, de Valeria Rosato, completan esta nueva edición que la revista **Ciencia Política** tiene el honor de presentar ante los públicos.

José Francisco Puello-Socarrás

Universidad Nacional de San Martín, San Martín, Argentina

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia

Grupo Interdisciplinario de Estudios Políticos y Sociales, *THESEUS*, Bogotá, Colombia

Nota editorial

Con el presente ejemplar, la revista **Ciencia Política** renueva con sus lectores el compromiso e interés que semestre a semestre la ha llevado a consolidar la propuesta académica y editorial del departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Con el mismo espíritu de calidad, respeto por las diferencias y ampliación polémica de los temas, hemos transformado nuestro diseño de carátula y nuestro formato de presentación. Nuestro interés es proporcionar una mejora sustancial en la presentación de la revista y sus contenidos, y simultáneamente adecuarnos a las exigencias nacionales e internacionales que establecen parámetros para su reconocimiento y evaluación. Esperamos también que dichos cambios hagan mucho más fluida y amena su lectura.

Confiamos en que ustedes aprecien esta transformación gráfica, encaminada a la proyección y posicionamiento internacional de las reflexiones publicadas en nuestra revista, con la seguridad de seguir alimentando un espacio para la reflexión y producción críticas.



Arte y política



Activismo, política y subversión en la literatura niuyorriqueña: del programa poético-político de Miguel Algarín a la poética menor de Tato Laviera

Activism, politics and subversion in nuyorican literature: from Miguel Algarín's poetic-political program to Tato Laviera's minor poetics

Alejo López

Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.
alejolopez@conicet.gov.ar

Fecha de recepción: 14 de agosto de 2013 · **Fecha de aprobación:** 25 de marzo de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este trabajo se propone dar cuenta de la relación entre poesía y política desarrollada por la tradición literaria niuyorriqueña. A partir de un análisis comparativo de las diversas modulaciones a través de las cuales esta relación fundamental se configuró en la obra de un corpus de autores emblemáticos de la primera generación niuyorriqueña, intentaremos demostrar cómo esta relación entre poesía y política oscila entre una modulación agonística de carácter contestatario y otra que sostiene su politicidad a través de la configuración de una literatura menor en su sentido deleuzeano. La poesía niuyorriqueña es definida por sus fundadores (Algarín, Esteves) como “una afirmación de lucha política”, entendida esta como la oposición confrontativa contra las fuerzas sociales que recluyen a la comunidad a una posición marginal. Sin embargo figuras como las de Víctor Hernández Cruz o Tato Laviera presentan una modulación diferente de esta articulación agonística entre literatura y política, especialmente Laviera, en cuya obra no encontramos una articulación entre poesía y política en tanto praxis diferenciadas, sino que ambas se hallan integradas en un mismo nivel a través de la configuración de una lengua y una identidad inasimilables e indómitas, en tanto instrumentos de resistencia frente a los sistemas de asimilación y marginalización, lo que deviene, finalmente, en la constitución de una “literatura menor”, un tipo de literatura cuya potencia política surge del trabajo contrahegemónico de una lengua menor dentro de otra mayor.

Palabras clave: literatura política, poesía niuyorriqueña, literatura latina, Miguel Algarín, Tato Laviera.

Abstract

This paper aims to explain the relationship between poetry and politics carried out by nuyorican literary tradition. Based on a comparative analysis of the diverse modulations through which this crucial relationship is configured in the works of some emblematic authors of the first nuyorican generation, we'll try to demonstrate how this relationship between poetry and politics oscillates between an agonistic and contestatory modulation, and another one that bases his politicity through the configuration of a minor literature in its Deleuzian sense. Nuyorican Poetry is defined by its founders (Algarín, Esteves) as “a statement of political struggle”, understood as confrontational opposition against the social forces that seclude the community to a marginal position. But figures such as Víctor Hernández Cruz or Tato Laviera present a different modulation of this agonistic articulation between literature and politics, especially Laviera in whose work we found no link between poetry and politics as differentiated praxis, but rather both are integrated into the same level through the configuration of a language and identity inassimilable and indomitable, as instruments of resistance to assimilation and marginalization, becoming finally a “minor literature” whose political power emerges from the counter-hegemonic work of a minor language inside a major one.

Keywords: politic literatura, nuyorican poetry, latino literatura, Miguel Algarín, Tato Laviera.

La poética-política niuyorriqueña

La estética niuyorriqueña o *nuyorican*, término acuñado definitivamente hacia la década de los setenta, identifica la cultura puertorriqueña en Nueva York y alrededores. Nacidos o criados en los Estados Unidos, bilingües desde su nacimiento, formados dentro de un espacio heterogéneo de cruces y desplazamientos entre la cultura familiar del gueto, la cultura WASP¹ del espacio público y la contigüidad de otras culturas minoritarias como la afroamericana y demás culturas emigrantes en la metrópoli, esta generación de puertorriqueños en Nueva York se abocó a construir una nueva estética que diera cuenta de dicha multiplicidad sociocultural que los constituía, y sobre todo, esa extraterritorialidad² que conformaba su puertorriqueñidad por fuera de la isla. Este sentido de urgencia por forjar una tradición y una lengua que sirvieran para expresar esta nueva identidad es el que resuena en ese hito fundacional que fue la publicación en 1975 por parte de los poetas Miguel Algarín y Miguel Piñero de la antología *Nuyorican Poetry: An Anthology of Puerto Rican Words and Feelings*.

La marginalización y negación sufrida por la cultura niuyorriqueña tanto frente a la sociedad estadounidense hegemónica como frente al canon puertorriqueño insular fue el factor decisivo para que durante la década de 1960 el movimiento niuyorriqueño emergiese fuertemente entrelazado a la tradición afroamericana y a los movimientos de lucha por los derechos civiles y los grupos minoritarios en los Estados Unidos, marco político-ideológico que influyó claramente en la institucionalización de esta tradición literaria. El fuerte contenido social y contestatario de la primera generación poética niuyorriqueña es producto de este proceso histórico, y de allí surgen muchos de los rasgos que caracterizaron a la poesía de denuncia de esta tradición contestataria, pero la politicidad construida por la poesía niuyorriqueña durante las décadas de los setenta y ochenta, período de auge de esta tradición literaria, lejos de ser homogénea y lineal exhibe una tensión significativa entre una concepción agonístico-confrontativa presente, por ejemplo, en la obra de poetas como Miguel Algarín o Sandra María Esteves, y una politicidad “menor” entendida como superación y empoderamiento de esta poesía de resis-

1. WASP corresponde al acrónimo que designa a la cultura hegemónica estadounidense: White Anglo-Saxon Protestant.
2. Utilizo el concepto *extraterritorialidad*, en cuanto condición fronteriza del escritor moderno desplazado y su particular relación de extranjería frente a la lengua, tal como fuera desarrollado por George Steiner en su obra *Extraterritorial* (2002).

tencia, tal como se aprecia, por ejemplo, en la obra de poetas como Víctor Hernández Cruz, y con mayor relevancia aún, en la obra de Tato Laviera por medio de su recuperación de la política insurgente afroantillana del desvío y el cimarronaje cultural.

Es nuestro propósito en este trabajo, por tanto, avanzar en un análisis comparativo de estas modulaciones políticas desarrolladas por la tradición poética niuyorriqueña durante las décadas de los setenta y ochenta, con el fin de demostrar el enorme potencial contradiscursivo que hasta el día de hoy exhiben poéticas como las desarrolladas por Hernández Cruz o Laviera en su lucha contra los procesos opresivos de asimilación cultural y marginalización social.

Confrontación y agonismo: los inicios de la tradición poética niuyorriqueña

En su texto “Ambivalencia o activismo desde la perspectiva poética de los nuyoricans” (1985) la poeta niuyorriqueña Sandra María Esteves describe la condición agonista y beligerante de esta tradición a través del concepto “confrontación”. Para Esteves lo que definía a la poesía niuyorriqueña en sus inicios era la urgencia acuciante por confrontar el sinnúmero de elementos opresivos que condenaban al niuyorriqueño a una posición marginal dentro de la sociedad estadounidense. Este es el imperativo que rige la fundación e institucionalización del movimiento niuyorriqueño mediante la figura patriarcal de Miguel Algarín, en cuya obra Esteves lee esta urgencia por confrontar la humillación y desmoralización del niuyorriqueño (1985, p. 196). La situación de marginalidad de la comunidad impone, por un lado, la necesidad de resistir confrontando, y por otro, la necesidad de configurar una estrategia de supervivencia. Será precisamente esta estrategia de supervivencia la que defina el carácter “ambivalente” de los poetas niuyorriqueños, ambivalencia que para Esteves consiste en una constante política marcada por la intersticialidad de la identidad y cultura niuyorriqueñas, pero que en lugar de establecerse como punto de partida para una resistencia a los mecanismos de marginalización y asimilación, aparece en el pensamiento de Esteves como un entremedio que exige su superación por medio de una confrontación sintética:

Nos encontramos siempre atrapados en nuestras opciones de vida al tratar de sobrevivir en algún lado entre yin y yang, cielo e infierno, derecha o izquierda, puertorriqueño en Nueva York o puertorriqueño caribeño,

inglés o español, pobreza o tecnología, opresión o expresión, el yo y el alma. En cada esquina nos espera una nueva confrontación. *El reto consiste en buscar la solución, revelarla, descubrirla, recobrarla y recrearla*. Es un asunto de prioridad, tanto social como individual, y parte de las muchas razones por las que estamos aquí. A fin de cuentas, nosotros tomamos decisiones, nos concentramos en las confrontaciones y negociamos respectivas soluciones lógicas a través de la manipulación, el cambio y el trabajo. (1985, p. 200, énfasis mío)

Al igual que Algarín, quien afirmaba que la única opción válida para superar las condiciones opresivas consistía en crear un comportamiento alternativo, Esteves insiste en su artículo en la necesidad de acentuar la dimensión creativa y reactiva de la cultura niuyorriqueña frente a las fuerzas asimiladoras y marginalizantes de la sociedad estadounidense hegemónica. Y también como Algarín concibe esta estrategia creativa dentro del terreno del activismo político en su concepción agonística. Como señala más adelante Esteves, la poesía niuyorriqueña debe ser definida como “una afirmación de lucha política” (1985, p. 200), lucha entendida como la oposición confrontativa contra las fuerzas sociales que marginan a la comunidad. Esta concepción de la política como lucha y enfrentamiento abreva en la clásica definición de Carl Schmitt, según la cual “la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo y enemigo*” ([1932] 2006, p. 56). Es a través de esta relación agonística que la propia identidad se constituye y afianza por medio de su diferenciación. Como señala Schmitt, la figura del “enemigo”, fundamento de toda relación política, no designa más que la alteridad del sí mismo: “Simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo” (2006, p. 57). Esta concepción agonística de la política como enfrentamiento es, a todas luces, la que domina en la tradición literaria niuyorriqueña forjada por las figuras de Miguel Algarín, Miguel Piñero y Sandra María Esteves. Pero siguiendo los planteamientos teóricos de Chantal Mouffe (2007) se podría decir que, en verdad, la poesía niuyorriqueña constituye la modulación *política* de una concepción agonística de lo *político*:

Algunos teóricos como Hannah Arendt perciben lo político como un espacio de libertad y deliberación pública, mientras que otros lo consideran como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Mi visión de “lo político” pertenece claramente a la segunda perspectiva. Para ser más

precisa, esta es la manera en que distingo entre “lo político” y “la política”: concibo “lo político” como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a “la política” como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político. (2007, p. 16)

Esta distinción introducida por Mouffe (situada en la estela del pensamiento de Schmitt) entre los conceptos de la “política” y de lo “político” permite comprender cómo esta concepción niuyorriqueña del terreno político como *agón* produjo una política cultural específica como la poesía contestataria institucionalizada desde la década de los setenta en cuanto praxis orientada a intervenir el espacio político (en su sentido etimológico de espacio público de la *polis*) mediante la confrontación de las fuerzas sociales que oprimían a su comunidad, una confrontación que buscaba tanto subvertir el orden opresivo estatuido como promover uno nuevo más igualitario. Pero si en la teoría de Mouffe el agonismo de lo político introduce la posibilidad política de resolver por medio de la democracia pluralista el “antagonismo” entre enemigos y su lucha a muerte deviniendo en un modelo democrático agonístico de convivencia entre “adversarios” y no ya enemigos, esta política entendida como “domesticación de la hostilidad” (Mouffe, 1999, p. 14) no emerge en la primera generación poética niuyorriqueña como tal, sino que, por el contrario, lo hace a través de una confrontación que ahonda en la hostilidad inherente de lo político como recurso expresivo y patético de conminación política y articulación de las demandas comunitarias, entre ellas las relativas a las controversiales y complejas categorías identitarias y lingüísticas que la cultura niuyorriqueña ponía en cuestión.

La poética niuyorriqueña gestada desde la década de los cincuenta e institucionalizada hacia la década de los setenta se configuró, fundamentalmente, a partir de la constitución de una lengua intersticial desplegada en un vasto rango de registros, una lengua híbrida capaz de dar cuenta de la posición compleja y problemática de la identidad niuyorriqueña dentro de las tensiones entre la cultura afro-hispano-insular de Puerto Rico y el Caribe, y la cultura anglosajona WASP de los Estados Unidos, junto a todo su conglomerado de culturas minoritarias. La poesía emergió en el seno del movimiento niuyorriqueño, no solo como una expresión estético-cultural de autoafirmación identitaria, sino como una verdadera praxis política con la cual llevar adelante las demandas

impulsadas por la comunidad y su resistencia a los poderes hegemónicos encarnados en la asimilación cultural y la marginación social, es decir, adscribiendo para la poesía niuyorriqueña su valor de “literatura de resistencia” en los términos en que esta es entendida y definida por Barbara Harlow en su estudio de las relaciones entre la resistencia armada y sus expresiones literarias:

La literatura de resistencia remarca para sí, y para la literatura en general, su condición de actividad política y politizada. La literatura de resistencia se ve a sí misma como inmediata y directamente inserta en una lucha contra las formas ascendentes o dominantes de la producción cultural o ideológica. (1987, pp. 28-29, mi traducción)

Esta literatura niuyorriqueña de resistencia es afianzada por las figuras tutelares de esta tradición, como es el caso de los poetas Sandra María Esteves, Miguel Piñero y Miguel Algarín, especialmente este último, quien por medio de su figura emblemática y sus textos programáticos delineó muchos de los fundamentos que guiaron a la poesía niuyorriqueña en sus inicios. Ahora bien, si la poesía niuyorriqueña debe ser concebida como una literatura de resistencia “directamente inmersa” en las luchas contrahegemónicas, es necesario plantearse entonces cómo se da efectivamente esta articulación entre literatura y resistencia.

En su introducción a la antología seminal *Nuyorican Poetry* Miguel Algarín afirmaba que a los puertorriqueños en Nueva York se les ofrecía tres posibilidades: la primera era entregarse a una vida de trabajos mal remunerados y la consecuente esclavitud a la que esta labor opresiva condenaba al asalariado puertorriqueño; la segunda opción era vivir independientemente y por fuera de la ley, con todos los peligros que implica vivir en las calles “jugándose” a cada minuto, y la última opción consistía en crear un “comportamiento alternativo” (1975, p. 9). Es esta última opción la que el poeta asume como propia, una labor poética que Algarín intuye como la necesidad y el deber de ofrecer a la comunidad “un nuevo lenguaje” con el cual resistir desde su posición marginal:

Es aquí donde las responsabilidades del poeta comienzan, por cuanto no hay “alternativas” sin un vocabulario en el cual expresarlas. El poeta es responsable de inventar la novedad de estas palabras necesarias, palabras nunca oídas ni usadas anteriormente. El poeta tiene que inventar un nuevo lenguaje, una nueva tradición de comunicación. (1975, p. 9)³

3. Todas las citas a los trabajos de Miguel Algarín aparecen con mi traducción al español.

La dimensión performativa de la poesía niuyorriqueña, uno de los elementos centrales en la constitución del movimiento, constituye uno de los instrumentos más eficaces por medio de los cuales se desarrolló este activismo político promulgado por Algarín y Esteves. Cuando en 1969, en medio de la iglesia metodista de Nueva York, ocupada por el movimiento activista de origen puertorriqueño The Young Lords, vemos a Pedro Pietri recitando ese hito que es su poema *Puerto Rican Obituary*, a lo que asistimos en esta primera *performance* niuyorriqueña es a la figura del poeta como portavoz de la comunidad y como instrumento de conminación social a través del proceso de toma de conciencia, esto es, aquella forma tradicional de articulación entre literatura y política que Miguel Algarín recuperó de la obra de Pablo Neruda como fundamento para su proyecto político-poético, una articulación que conjugaba mecanismos de reflexión y motivación social en cuanto instrumentos de intervención directa en la sociedad:

He oído poemas leídos en público que han sido elogiados por su belleza, pero que dejan de provocar respuestas unos pocos minutos después de ser leídos. No así con los poemas de *Canción de gesta*. Estos poemas permanecen en acción mucho después de que su lectura ha terminado. [...] El poeta se involucra a sí mismo a tal extremo que el lector no tiene más remedio que responder en el mismo extremo también. Es un dispositivo poderoso y lleno de consecuencias ricas y dolorosas. Los poemas de Neruda tienen el poder de sacudir la memoria de la misma manera que es sacudida por el hombre que te robó. (Algarín, 2009, pp. 17-20)⁴

-
4. Es muy significativo que haya sido el propio Algarín el que haya traducido y publicado el libro de Neruda en los Estados Unidos, y más significativo aún que haya decidido titularlo *Song of protest*. En el original (*Canción de gesta*) el término “gesta” designa toda clase de hecho memorable e histórico, por lo que su significado es mucho más amplio y abarcador que la opción escogida por Algarín, quien concentra y reduce el campo semántico de la “gesta” por el de la “protesta”, entroncando el poemario directamente con la tradición de la “canción de protesta”, género en pleno auge en toda Latinoamérica durante los años sesenta y setenta a partir de lo que se denominó “la nueva canción latinoamericana” (mismo período en el que Algarín funda y sienta las bases del movimiento niuyorriqueño). El género “canción de protesta” incorpora un fuerte contenido reivindicativo y se caracteriza por su alto grado de compromiso político en cuanto se concibe que su función social consiste en configurarse como aparato de fuerza y arma de lucha a favor de los procesos revolucionarios (Velasco, 2007). Si bien el poemario de Neruda comparte estos lineamientos estético-ideológicos, la traducción de Algarín es sumamente significativa respecto a su concepción política de la poesía. Hay que señalar que los modelos en que abrevia la tradición niuyorriqueña ins-

La tarea del poeta, para Algarín, es intervenir en la sociedad creando un nuevo lenguaje capaz de dar cuenta de la realidad circundante e induciendo a la comunidad a modificar la situación opresiva de esa realidad a través del *pathos* suscitado por el poema, en su declamación:

El poeta considera que su función es la del trovador. Él cuenta la historia de las calles. La gente escucha. Lloran, ríen, bailan mientras el trovador abre y afina su voz y traslada su tono y ritmo a la tensión extrema de la verdad de la “bomba”. Proclamas de dolor, de ira y de odio. Remolinos de estridente canto. La voz del poeta de la calle debe amplificarse. El poeta penetra la multitud con *cataratas de palabras claras, puras, precisas y concretas sobre la líquida y cambiante realidad latina a su alrededor*. (Algarín & Piñero, 1975, p. 11, énfasis mío)

La andanada de atributos solidificantes con que Algarín caracteriza las palabras del poeta para dar cuenta de la híbrida y trashumante identidad latina en los Estados Unidos ejemplifica claramente su concepción política del arte como vehículo de transformación social. La concepción del arte como vehículo de futuridad, aquello que Algarín enuncia como lo “nuevo”, consiste en una visión del arte como formación y concreción del porvenir, como instrumento catalizador de un cambio social mediante su poder patético y su capacidad de incitación individual y colectiva, un recurso que en el caso de la poesía niuyorriqueña se articula con la tradición oral caribeña de los trovadores, la cual Algarín conecta también con la tradición oral afroamericana, y que se materializa plenamente por medio de la dimensión performativa de la poesía niuyorriqueña.

La poesía niuyorriqueña, según Algarín, debe orientarse hacia una intervención social modulada a través de la amplificación de las demandas comunitarias. El poeta, de este modo, no solo será el encargado de dar voz a su comunidad y, particularmente, dar cuenta de sus necesidades, sino también de catalizar y dirigir estas demandas hacia su materialización efectiva; de allí la elección de los adjetivos que Algarín atribuye a las palabras del poeta: “claras, nítidas, precisas y concretas”.

titucionalizada por Algarín y Piñero incluyen, no solo esta tradición latinoamericana contestataria, sino toda una constelación de tradiciones y movimientos culturales del período que incluye también al movimiento afroamericano de lucha por los derechos civiles y su tradición literaria de protesta, así como al movimiento de descolonización del Caribe, entre otros.

La identidad latina en los Estados Unidos ostenta un carácter híbrido, transmutable y en permanente movilidad merced a su naturaleza diaspórica e intersticial, pero lejos de asumir, siguiendo una línea posmodernista, esta hibridez identitaria como un instrumento de resistencia frente a la marginalización de la cultura niuyorriqueña dentro de la sociedad estadounidense, Algarín insiste en la necesidad de capturar y materializar este rasgo identitario fugaz, de modo tal que su representación patética promueva en el auditorio una toma de conciencia y una fervorización orientada a modificar las condiciones que lo vuelven posible.

Mas ¿cuál es su auditorio?, ¿cuál es el público al que se dirige esta poética contestataria? Sin lugar a dudas es, en primer lugar, la propia comunidad, esa que promueve la identidad niuyorriqueña emergente y la misma que constituye ese espacio comunitario de expresión e integración, constituido por los eventos de *performace* en el *Nuyorican Poets Cafe*. Pero también, siguiendo los lineamientos sartreanos de la “escritura comprometida”, el público al que se dirige esta poética lo constituye el sector hegemónico de la sociedad estadounidense al cual se interpela en reclamo de reconocimiento por medio de la autoafirmación y reivindicación de la identidad niuyorriqueña, y al que también se interpela en cuanto agente de opresión.

En su difundido ensayo *¿Qué es la literatura?* Jean-Paul Sartre se preguntaba por la constitución de este público lector en la obra de escritores afroamericanos como Richard Wright:

Para Wright, los lectores negros representan la subjetividad. La misma infancia, las mismas dificultades, los mismos complejos: comprenden con medias palabras, con su corazón. Al tratar de hacerse luz sobre su situación personal, Wright les hace ver con claridad sus propias situaciones. El escritor mediatiza, nombra y muestra la vida que viven al día, de modo siempre inmediato, y que sufren sin encontrar palabras para expresar sus sufrimientos; la conciencia de todos y el movimiento por el que se eleva de lo inmediato a la nueva consideración reflexiva de su condición es el de toda la raza. Pero, por mucha que sea la buena voluntad de los lectores blancos, estos representan el Otro para un autor negro. No han vivido lo que ha vivido; solo pueden comprender la condición de los negros con un esfuerzo extremo y apoyándose en analogías que pueden en cualquier momento traicionarles. Por otra parte, Wright no les conoce completamente; solamente desde fuera concibe Wright la orgullosa seguridad y la tranquila certidumbre, comunes a todos los arios blancos, de que el mundo es blanco y propiedad de ellos. Para los blancos, las palabras que

Wright traza sobre el papel no tienen el mismo significado que para los negros; hay que elegirlos al azar, pues Wright ignora las resonancias que tendrán en esas conciencias extranjeras. Y, cuando habla a los blancos, el escritor tiene que cambiar hasta de objetivo; se trata de comprometerlos y de hacerles comprender sus responsabilidades; hace falta indignarlos y avergonzarlos. (1967, p. 87)

La noción sartreana del “compromiso” adscribe para la literatura una función social signada por su “representatividad” de lo real en su sentido de “revelación”; un estatuto de lo real estructurado *a priori* por la propia praxis política y asignando, en consecuencia, a la práctica literaria una función subordinada a la política, entendida esta como totalidad (Jitrik, p. 1985). Para Sartre, aun cuando él solo concebía esta modulación literaria como plena en la prosa y no en la poesía, esta revelación constituye la dimensión práctica de la literatura por cuanto configura un “revelar” orientado y destinado a promover un cambio efectivo de lo real, por lo que la praxis literaria estaría vicarizada a través de las acciones que promueve *a fortiori* en su revelación del mundo:

Así, al hablar, descubro la situación por mi mismo propósito de cambiarla; la descubro a mí mismo y a los otros para cambiarla; la alcanzo en pleno corazón, la atravieso y la dejo clavada bajo la mirada de todos; ahora, decido; con cada palabra que digo, me meto un poco más en el mundo y, al mismo tiempo, salgo de él un poco más, pues lo paso en dirección al porvenir. Así, el prosista es un hombre que ha elegido cierto modo de acción secundaria que podría ser llamada acción por revelación. Es, pues, perfectamente legítimo formularle esta segunda pregunta: ¿qué aspecto del mundo quieres revelar, qué cambio quieres producir en el mundo con esa revelación? El escritor “comprometido” sabe que la palabra es acción; sabe que revelar es cambiar y que no es posible revelar sin proponerse el cambio. (1967, pp. 61-62)

Es precisamente esta orientación pragmática de la literatura la que articula la meta política en la concepción poética de Miguel Algarín, en tanto fundador y principal figura del movimiento niuyorriqueño durante la década de los setenta.

El poeta, en la concepción de Algarín, se asocia a la figura política del revolucionario a través de su capacidad de intervención social; precisamente, su habilidad para promover por medio de su discurso una acción efectiva (aquello que Sartre denomina el “llamado” del escritor compro-

metido hacia sus lectores [1967]) es lo que define su valor poético: “El poeta estudia al Che, don Pedro Albizu, Campos, Mao. Lleva la tensión de las calles en su mente y sabe cómo ejecutar su mente en acción” (Algarín & Piñero, 1975, p. 10). Esta orientación práctica de la poesía niuyorriqueña es la que lleva a Algarín a tomar el ejemplo de las pandillas neoyorquinas de los Renigades of Harlem y los Dynamite Brothers. La organización y praxis de estos grupos marginales sirven de ejemplo a Algarín del “comportamiento alternativo” que los niuyorriqueños deben buscar para poder superar la posición de subalternidad y explotación que padecen a diario. La constitución de un sentido identitario fuerte atado a los intereses de la comunidad, y la organización de este colectivo en pos de la catalización de estas necesidades hacia medidas concretas tendientes a modificar las condiciones de marginalidad le dan a Algarín un modelo de praxis política comunitaria orientado a establecer desde los márgenes lo que denomina “un gobierno alternativo de la calle”: “Mientras tanto las pandillas callejeras se encuentran en medio de una transición desde los negocios negros de la calle hacia la coordinación de un gobierno alternativo de la calle” (1975, p. 10). Esto es, en el diagrama esbozado por Algarín en su texto programático “Nuyorican Language”, la transición desde la segunda opción que se le ofrece al niuyorriqueño, es decir, vivir jugándose en el día a día de la calle y haciendo malabares para sobrevivir sin ser atrapado por la ley, hacia la tercera y verdadera alternativa: establecer una identidad, una cultura y un gobierno alternativos a partir de una lengua poética concebida como instrumento catalizador de una praxis política insurgente. Así es como la figura del poeta se asocia a la del líder pandillero, el poeta es la lengua que da cuenta y promueve la acción encarnada por el pandillero, el poeta es la lengua del pandillero, y este es la lengua puesta en acción: “Logy (el segundo al mando de los Renigades of Harlem) es un poeta de la acción. Su metafísica es obrar y recién luego ver las consecuencias” (Algarín & Piñero, 1975, p. 14).

La superación transcreativa de la política agonal niuyorriqueña: Víctor Hernández Cruz y Tato Laviera

Ahora bien, si esto que programa Algarín en sus textos es lo que efectivamente encontramos en su antología seminal de 1975, con esa profusa colección de “poemas de queja en ritmo de bomba”, como llama a esta poesía contestataria de ritmo caribeño, no podemos decir lo mismo, sin embargo, de otros poetas niuyorriqueños de esta misma generación, como

son los casos de Víctor Hernández Cruz y Tato Laviera. En el caso de Laviera, cuyo primer libro de poemas fue publicado en 1979, su ausencia dentro de la antología de Algarín y Piñero podría explicarse a partir de una mera cuestión cronológica, sin embargo tanto Laviera como la mayoría de los poetas niuyorriqueños comenzaron recitando sus poemas mucho antes de verlos publicados en papel. La ausencia de Hernández Cruz, en cambio, solo puede explicarse a partir de la diferencia que su obra establece con el proyecto que Algarín diagrama para la tradición niuyorriqueña.

Víctor Hernández Cruz es uno de los pioneros de la literatura niuyorriqueña; aun cuando ya en 1961 Jesús Colón había publicado su libro *A Puerto Rican in New York and Other Sketches*, hito literario que sentó las bases de la constitución de la literatura niuyorriqueña; y en 1967 Piri Thomas publicó *Down these means streets*, otro texto emblemático en la configuración de esta tradición, la historia de la poesía niuyorriqueña tiene entre sus momentos fundacionales la publicación por parte de la editorial Random House en 1969 del poemario *Snaps*, de Hernández Cruz. *Snaps*, como señala Francisco Cabanillas (2006), fue el único libro de esta generación en aparecer publicado en una de las editoriales líderes del mercado como es Random House, y a su vez, Hernández Cruz fue una de las figuras más obliteradas por la crítica no obstante este carácter pionero e innovador.⁵

Si bien la poesía de Hernández Cruz no encaja en el esquema montado por Algarín, su obra fue leída por cierta parte de la crítica como una suerte de *dusmic poetry*, siguiendo la clasificación de Algarín y Piñero: *Outlaw Poetry - Evolutionary Poetry - Dusmic Poetry*. Esta última categoría podía dar cuenta (solo en parte) de la forma particular en que la poética de Hernández Cruz configuraba la identidad y cultura niuyorriqueñas, tal como así lo entiende Francisco Cabanillas cuando señala:

En el contexto de la poesía nuyorican que definió Miguel Algarín en *Nuyorican Poetry*, Hernández Cruz viene a ser, sobre todo, un poeta *dúsmico*; es decir, transformador de la negatividad en positividad. De eso, en última instancia, se trata: de recentrar al sujeto personal, y también a la cultura desde la que ese sujeto se crea y se transforma. (2006)

5. Posteriormente, en su antología de 1994 premiada con el American Book Award, *Aloud: Voices from the Nuyorican Poets Café*, Algarín incluye tanto a Hernández Cruz como a Laviera y les reconoce su importancia dentro del movimiento niuyorriqueño incluyéndolos en el apartado "Poemas fundacionales".

Pero en la poesía de Hernández Cruz, al igual que como veremos en la de Tato Laviera, la función del poema no es catalizar una demanda social vicarizada a través del lenguaje poético en cuanto vehículo promotor de acciones directas de intervención social, sino que el poema ya configura por sí mismo una praxis político-social, y con una potencia tal que cuando surge de un “verdadero” poeta, dice Hernández Cruz, es capaz de derribar muros, estrangular o quebrar el aire:

*[...] when poems starts to knock down walls to
choke politicians
when poems scream &
begin to break the air*

*that is the timer of true poets that is
the time of greatness*

*a true poet aiming
poems & watching things
fall to the ground*

it is a great day. (1969, p. 29)

Por su parte la obra poética del niuyorriqueño Tato Laviera ilumina una modulación excepcional de esta relación fundamental entre poesía y política. Aplicada a la obra de Laviera, la clasificación que propusieron Algarín y Piñero resulta obsoleta por cuanto la poética de Laviera pone en juego una concepción de la poesía donde la politicidad de esta no se sostiene a partir de su carácter contestatario, ni a partir de la idea de confrontación, ni mucho menos en la concepción del poema como instrumento catalizador de una praxis política escindida del propio poema, ni tampoco se trata de una mera reafirmación de la cultura niuyorriqueña ni un recentramiento de un sujeto escindido por su condición marginal.

Es interesante al respecto ver cómo inserta Sandra María Esteves la figura de Laviera dentro de su mapeo de la poesía niuyorriqueña a partir del concepto de la confrontación, ya que si para el caso emblemático de Algarín, Esteves encontraba un claro ejemplo de confrontación contra “la humillación y desmoralización” de los niuyorriqueños, a los cuales su condición diaspórica volvía una “minoría dondequiera” (1985, p. 196), en la obra de Laviera, en cambio, el concepto axilar de la confrontación aparecería integrado mediante el desarrollo de una “ética niuyorriqueña”, una ética

configurada por “los cuadros verdaderos, frases y gestos de su comunidad” trazados por los poemas de Laviera y que, según Esteves, establecerían una confrontación por medio de “la necesidad de retener el ser cultural en un panorama norteamericanizado”, al tiempo que lograrían así alcanzar “una voz poética verdadera a pesar de los numerosos obstáculos que atentan contra ese objetivo” (1985, p. 198). El “a pesar de” con que Esteves alaba el logro artístico de la poesía de Laviera da cuenta claramente del esfuerzo al que se ve obligada para integrar esta singular poética dentro de la estructura de una tradición articulada alrededor del concepto de la confrontación y el agonismo. Si la figura patriarcal y emblemática de Miguel Algarín se vuelve un ejemplo paradigmático del activismo político de esta tradición, figuras como las de Tato Laviera se vuelven casos problemáticos por cuanto sus temas, el tono y los acentos de su lengua poética parecieran estar enfocando (o desviando) la atención hacia otro lugar. De ahí que Esteves deba rescatar el valor de “representatividad” que posee esta poética respecto a la identidad cultural de la comunidad junto con su valor artístico, a expensas, y no obstante, sus aparentes carencias en el terreno de la política.

Esteves ejemplifica su conceptualización de la tradición niuyorriqueña a través del emblemático poema de Algarín “A Mongo Affair” (incluido en la seminal antología de 1975), el cual introduce la situación de opresión junto con la desmoralización y humillación que sufre el sujeto niuyorriqueño condenado a los márgenes de un sistema que lo tiene como un paria mendigando por un cheque de asistencia social, escenario opresivo que permite la escisión confrontativa clara entre un “nosotros” representativo de la cultura marginal niuyorriqueña y consignado por medio de la primera persona del plural, frente a un “ellos” identificado con los sectores hegemónicos de la sociedad estadounidense simbolizada en los “bienes” y “golosinas” que donan a los miserables niuyorriqueños como signo de su humillación. Esta polarización confrontativa reproduce el mecanismo clásico de identificación dentro del agonismo político descrito por autores como Schmitt o Mouffe, que será utilizado en el poema de Algarín para emponderar su patética voz poética y dar lugar a esa lengua rabiosa que, no solo denuncia el carácter opresivo del sistema, sino que clama e invoca al lector a intervenir en él por medio de su conmoción e identificación:

[...].

*that I know that all the goodies
he named humiliate the receiver,*

*that a man is demoralized
when his woman and children
beg for weekly checks
that even the fucking a man does
on a government bought mattress
draws blood from his cock
cockless, sin espina dorsal,
mongo—that's it!
a welfare fuck is a mongo affair!
mongo means flojo,
mongo means bloodless,
mongo means soft,
mongo can not penetrate,
mongo can only tease*

*[...].
and when you whispered
your anger into my ears
when you spoke of
“nosotros los que estamos
preparados con las armas”,
it was talk of future
happiness
[...]. (Algarín, 2009, pp. 39-44)*

De aquí que la inclusión de Tato Laviera dentro de esta caracterización de la poesía niuyorriqueña resulte problemática. En primer lugar habría que decir que en la poética de Laviera el tono dominante ya no es el de una lengua de la rabia, sino que aquí la condición marginal y oprimida de la comunidad emerge plenamente, pero en lugar de ser el disparador del movimiento agonístico de la confrontación por medio de la denuncia, la protesta y la reivindicación de las demandas comunitarias, se vuelve, en cambio, un núcleo de resistencia a partir de su potencia frutiva y lúdica, desplazándose desde el modelo de la canción de protesta al que Algarín rescataba para su proyecto poético-político, para acercarse en su lugar a otras modulaciones políticas más próximas (espacial y culturalmente) como, por ejemplo, las del arte rasquache del movimiento chicano.

El rasquachismo chicano configuró una nueva “sensibilidad” que procuraba ejercer una subversión política por medio del humor, la irreverencia y la incongruencia de su estética cursi de los restos. Señala Tomás Ybarra-Frausto que el rasquachismo debe entenderse como una actitud de supervivencia de los desclasados, quienes en un acto de autoafirmación y creatividad configuraron una estética de resistencia con lo que tenían a mano, con los despojos y los desechos que ya, no solo simbolizan su propia condición oprimida, sino que constituyen la propia materialidad de su identidad marginal, al tiempo que dan cuenta de la condición subversiva de esta estética en cuanto praxis política:

Este punto de vista externo surge de una postura bizarra e irreverente que ridiculiza las convenciones y parodia los protocolos. Ser rasquache consiste en postular una conciencia obscena y con agallas que intenta subvertir y voltear los paradigmas dominantes, una postura ingeniosa, irreverente e impertinente que recodifica y se mueve fuera de los límites establecidos. (Ybarra-Frausto, 1989, p. 5, mi traducción)

En segundo lugar, poéticas como la de Tato Laviera constituyen un ejemplo de cómo la articulación entre poesía y praxis política ya no se sostiene meramente en el hecho de que la lectura en voz alta de un poema pueda potenciar el coeficiente motivacional y proclamativo que el poeta intenta producir en su auditorio para intervenir en la comunidad modificando aspectos de su realidad social, sino que se trata aquí del hecho de que la potencia rítmica, fruitiva, y finalmente política, como intentamos demostrar en este trabajo, de esta poesía, se deduce del —y se produce en el— encuentro entre el poema en su presencia física a través de su *performance* y la comunidad, dentro de ese espacio común de articulación constituido por el recitado o el *poetry slam*.

En la obra de Tato Laviera no hay articulación entre poesía y política en tanto praxis diferenciadas, sino que ambas se hallan integradas en un mismo nivel y se constituyen así en instrumentos de resistencia frente a los sistemas de asimilación y marginalización. Claro que esto no significa que la acción política directa tal como la pueden constituir una huelga, un boicot o la propia lucha armada configuren el mismo tipo de politicidad que esta poesía contradiscursiva, sino que, como señala Jacques Rancière (2004), la literatura “hace” la política en cuanto literatura, es decir, estableciendo un vínculo preciso entre la política como “modo de obrar” y la literatura como “modo de escritura”.

En la concepción política de Rancière esta se define como “el conjunto de percepciones y prácticas que conforman el mundo en común”, es decir que Rancière entiende la política “en primer lugar como modo de estructuración de la experiencia” (2004, p. 10).⁶ Esta potencia política de moldear lo experienciable implica para la literatura que esta constituya su politicidad como un modo de estructurar lo real en su visibilidad y decibilidad, es decir, en el modo en que lo real puede ser aprehendido-representado y verbalizado:

La política de la literatura, entonces, significa que la literatura, en cuanto literatura, se integra en esta partición de lo visible y lo decible, en esta imbricación del ser, el hacer y el decir que enmarca un polémico mundo común. (Rancière, 2004, p. 10)

Es con esta articulación intrínseca entre literatura y política con la cual trabaja la obra de Tato Laviera configurando una poética en la que el concepto de activismo político no es externo al de la propia obra artística. Así como Walter Benjamin advertía en su ensayo *El autor como productor* (1934) que la praxis social de la obra artística no pasa solo por los contenidos, sino especialmente por el aparato, los medios y la técnica de la obra, del mismo modo en la poética de Tato Laviera la dimensión política se configura en la producción performativa y somático-fruitiva de su poesía. Mientras que para Miguel Algarín la lengua niuyorriqueña aparecía como una necesidad frente a la condición “novedosa” de esta identidad cultural, y su función consistía en vehiculizar las demandas políticas de la comunidad por medio de su conminación-conmoción patética, para Laviera, en cambio, no hay vicarización alguna entre la lengua y la política niuyorriqueñas. La lengua y la praxis política, en cuanto agentes de intervención y transformación social, son para Laviera una sola y misma cosa. La lengua es “la ametralladora de la libertad” (Lavieria, 1988, p. 51), no necesita derivar o catalizar una acción posterior por cuanto ya es ella misma acción. Mientras para Algarín el pandillero era la figura necesaria que complementaba la del poeta, era precisamente “el poeta en acción”, para Laviera en cambio el poeta constituye la acción misma a través de su lengua:

*alzamos las voces
constantemente
al ritmo de insistencia
resistencia*

6. Todas las citas a Rancière aparecen con mi traducción al español.

*un nosotros crítico
que abre la boca
que no se estanca
un nosotros que declara
somos el mar de nuestro destino
somos la lengua de nuestras acciones. (1988, p. 51)*

Esta concepción de la lengua como arma de una política cultural orientada a intervenir socialmente significó un cambio en la politicidad postulada por las figuras fundadoras de Algarín y Esteves para la tradición niuyorriqueña, por cuanto en poéticas como las desarrolladas por Víctor Hernández Cruz o Tato Laviera la lengua ya no aparece meramente como instancia de denuncia y confrontación directa con una otredad identificada como el enemigo a combatir, sino que la pulsión política que atraviesa estas obras se traducirá en la gestación de una nueva táctica política que en lugar de confrontar por medio de la contraposición y el *agón*, subvierte la cultura hegemónica opresiva desde dentro infiltrando una distorsión insurgente operada mediante los acentos y ritmos dispares que la hibridación cultural niuyorriqueña ejerce sobre la estandarización y asimilación cultural homogeneizante; precisamente esto es lo que significa esa “música” descubierta por Laviera como punta de lanza y vanguardia de su poética contradiscursiva, esa musicalidad que “marcha con cada uno de sus ritmos disparando balas de palabras” en su poema “Political”:

*[...].
i'm being pushed, pushed,
into violent verbal action,
that tells me something,
i must do something i must
contribute to my community,
i must get involved,*

*i'm pushed, i'm being pushed, pushed,
yet i take alternative roads
[...].*

*but then, one day, i heard
music on the other side of the
steel and i wrote down the*

*lyrics, marching with every
beat, shooting bullets of words
i sang the tune with my friends,
malice and injustice pushed again
and i made a citizen's arrest. (1985, p. 79)*

La articulación no mediada entre la palabra y la política en cuanto praxis restituye el *continuum* entre el pensamiento y la acción que configura la concepción política del pensamiento de Gilles Deleuze, a partir del cual Toni Negri sostiene lo siguiente:

Deleuze rechazaría el hecho de hablar, por un lado, de un modo de pensar y, por otro, de un modo de actuar. Porque la imagen del pensamiento en Deleuze es ya un actuar, dado que justamente no existen estas mediaciones platónicas ideales y representativas entre acción y pensar. [...] Todo esto es lo político. Pues bien, hay que gestionar este proceso. La política no es ni más ni menos que el proceso de subjetivación en cuanto que proceso global, colectivo. Por tanto, desde este punto de vista, si se piensa la política como representación está claro que nos separamos del pensamiento de Deleuze. Si se piensa la política como consecuencia del pensamiento, incluso cuando es una consecuencia unívoca o directa, también estamos fuera de Deleuze. La única manera de pensar la política para Deleuze sería pensarla como englobando todos los procesos de subjetivación. Procesos de subjetivación que son individuales, colectivos, que viven siempre en el interior de una complejidad productiva e interaccionante. Y eso es lo político. Lo político es el momento más alto de la ética. (López, 1994, p. 19)

Se trata, para el caso de la poética lavierana, de una praxis política por medio de la cual Laviera se vale de la intersticialidad de su identidad cultural para ejercer una resistencia y una subversión por fuera del tradicional carácter agonístico de la tradición contestataria niuyorriqueña y a través de la promoción de una ética niuyorriqueña subversiva.

La configuración del propio cuerpo y su capacidad frutiva como instrumentos contradiscursivos en la obra de Tato Laviera se inscriben en la lucha del movimiento niuyorriqueño por intervenir las categorías identitarias de raza, género, clase, etc. Es el tipo de contradiscursividad que Juan Flores y George Yúdice denominaban la “transcreación” de la literatura latina en los Estados Unidos, se trata de la capacidad de usufructuar los bordes como espacios de creación, de forjar nuevos sentidos identitarios por fuera de las tradicionales categorías duras del territorio, la

nación o la lengua nacionales. El carácter contradiscursivo de esta literatura excede así la mera capacidad de resistencia en su sentido agonístico, no consiste tan solo en oponerse a, o en su capacidad de denuncia, sino que la transcreación consiste en la potencia de la multiplicidad, las mixturas y el gozo por lo indeterminado de un *ethos* en permanente praxis:

La autofiguración latina como transcreación —“transcrear” el término más allá de su estricta acuñación comercial— significa más que una cultura de la resistencia, o se trata de una “resistencia” más allá del sentido de levantarse contra la dominación hegemónica concertada. Confronta el *ethos* prevaleciente congregando un *ethos* propio, no necesariamente uno abiertamente confrontativo, pero sin duda un *ethos* alternativo. La frontera latina transcrea las culturas dominantes transgrediendo las culturas hegemónicas mediante la constitución de un espacio para su libre entremezclamiento, libre porque no depende de ninguno ni de la reacción de uno frente a otro para su propia legitimidad [...]. Este *ethos* es eminentemente práctico, no una alternativa a la resistencia, sino una forma alternativa de resistencia, no una deliberada ignorancia de las realidades multiculturales, sino una manera diferente y potencialmente más democrática de aprehenderlas. (Flores, 1993, p. 218, mi traducción)

La política menor niuyorriqueña: cimarronaje y *détour* en la poesía de Tato Laviera

Como señala acertadamente André Alt, la fundación del movimiento niuyorriqueño durante las décadas de los sesenta y setenta, y su insistencia en abordar y reformular las complejas y problemáticas cuestiones identitarias, raciales y sociales que atañían a las culturas minoritarias en los Estados Unidos, se conecta y converge directamente con el proceso de descolonización del Caribe y con la tradición discursiva (literaria y ensayística) que acompañó este proceso crucial de la historia y la cultura caribeñas (2009). Esta relación es fundamental para comprender no solo el marco histórico que permitió el surgimiento de “ambiciosos y subversivos procesos de refundación” (Alt, 2009, p. 57) como el de la tradición niuyorriqueña, sino también para comprender la particularidad de alguna de sus modulaciones más originales, como es el caso de la obra de Tato Laviera.

La obra de Laviera opera en el seno de la tradición niuyorriqueña un desvío marcado por la cultura afroantillana del *détour*, tal como la defi-

nió en su obra Édouard Glissant (2005, 2006). Glissant definió la cultura afroantillana a partir del concepto de desvío (*détour*), una pulsión caribeña subversiva heredada por el pasado africano de los esclavos antillanos y su resistencia a la asimilación y la opresión colonial, una cultura marcada por la supervivencia y resistencia frente al colonizador a partir de las discontinuidades, subterfugios y estrategias de las culturas africanas esclavas y sus procesos de *creolización*;⁷ subversiones arteras y sutiles que se operan desde el interior de la lengua y la cultura del dominador, apropiándose de ellas para desarticularlas y transformarlas en expresión de resistencia: “luchando por decir sin decir”, dirá Glissant (2006, p. 68).⁸

Esta práctica cultural del desvío es análoga a la praxis subversiva del cimarronaje de los esclavos antillanos. Glissant explica en estos términos el vínculo entre el desvío de la literatura antillana y la resistencia del cimarronaje:

La literatura oral de las plantaciones es por tanto similar a otras técnicas de supervivencia desplegadas por los esclavos y sus descendientes. En cada lugar donde existía la ley del silencio, se creó una literatura sin continuidad “natural”, por decirlo de alguna manera, pero que sin embargo, estallaba a través de retazos y fragmentos. (2006, p. 69)

Para Glissant las luchas cimarronas constituyen una modulación de la cultura afroantillana del desvío, una lucha “intensificada a través del tiempo para ejercer un cimarronaje creativo, cuyas numerosas formas de

-
7. A menudo se traduce el término francés *créolisation* (y también el inglés *creolization*) como “criollización” o “acriollamiento”, lo cual a nuestro entender resulta totalmente incorrecto por cuanto ni la palabra *créole*, de donde proviene el término, es exactamente “criollo”, ni *créolisation* es lo que pudiéramos concebir como “acriollamiento”. No solo porque la palabra antillana se refiere a una mezcla compleja entre la cultura negra, la europea y otras que forman parte del híbrido conglomerado antillano, sino porque los valores y el campo semántico vehiculizado por el término “criollo” no tienen nada que ver con la concepción del mestizaje tal como la entiende Glissant. “Creolizarse” no consiste en volcarse hacia lo nacional, sino en afirmar el mestizaje como apertura hacia lo divergente y lo nuevo. Me remito al propio Glissant: “Para mí la *créolisation* no es el criollismo: es, por ejemplo, generar un lenguaje que teja las poéticas, quizás opuestas, del *créole* y de la lengua francesa. ¿Qué es lo que yo llamo poética? El contador de historias *créole* se sirve de procedimientos que no pertenecen al espíritu de la lengua francesa, que le son incluso opuestos; los procedimientos de la repetición, insistencia, circularidad. Las prácticas del listado [...] la acumulación precisamente como procedimiento retórico, todo eso me parece mucho más importante desde el punto de vista de la definición de un lenguaje nuevo” (citado en Sancholuz, 2002-2003, p. 110).
8. Tanto esta cita a Glissant como las siguientes, aparecen con mi traducción al español.

expresión comenzaron a formar la base de una continuidad y la fuerza de una tradición” (2006, p. 71). Esta tradición subversiva afroantillana se constituirá en la poesía de Laviera en una nueva forma de lucha y resistencia frente al proceso de marginalización de las comunidades minoritarias dentro de la sociedad estadounidense, estableciendo así un nuevo tipo de politicidad “menor” para la tradición niuyorriqueña.

Las literaturas menores eran para Deleuze y Guattari (1996, 1998) aquellas en las que una lengua menor operaba dentro de otra mayor, configurando así un “devenir-otro” de la lengua, una extranjerización de la lengua propia. Las literaturas menores⁹ constituyen un tipo de literatura subversiva por configurar un idioma “afectado por un fuerte coeficiente de desterritorialización” (Deleuze & Guattari, 1998, p. 28), constituyéndose en un tipo de praxis política orgánica y absoluta, ya que en ellas todo es político, lo político contamina cualquier enunciado por cuanto “su espacio reducido hace que cada problema individual se conecte con la política” (1998, p. 29). Esta nueva politicidad menor de la poesía de Tato Laviera se acentúa a partir del carácter intersticial de la identidad y la cultura niuyorriqueñas. Tensada entre diversas culturas, lenguas y tradiciones, la literatura niuyorriqueña constituye un ejemplo de lo que Homi Bhabha (2002) y en Benmayor y Skotnes (1994) denominó identidades del entremedio (*in between*), identidades situadas en un espacio intersticial subversivo por cuanto niegan y escapan por medio de la ambigüedad y la ambivalencia a la asimilación entre las categorías identitarias y los conceptos de pureza, origen o tradición. Esto es lo que el propio Laviera llama “el definirse sin definirse”:

En uno de mis poemas más antologados, quizá político pero no crítico, *AmeRícan*, rompo la palabra para buscar lo mío, rompo la línea que divide si soy de aquí o de allá, definirse sin definirse. Hablo de la isla y de Estados Unidos, pero sin repudio. Hay una oposición, pero me uno

9. Este concepto deleuziano de *literatura menor* permite comprender mejor, y en toda su complejidad, la dinámica político-literaria que opera en la lengua poética de Tato Laviera, a diferencia del concepto “literatura minúscula” (*lowercase literature*) esbozado por Juan Flores, el cual remite únicamente al sustrato marginal y contracanonico que nutre a la literatura niuyorriqueña. El concepto de literatura menor, en cambio, al desarrollar en su teorización los coeficientes de *desterritorialización*, *politicidad* y *colectivismo*, de las lenguas “menores”, resulta más adecuado para dar cuenta de la complejidad de la subversión operada por la lengua poética de Laviera, no solo dentro del espacio literario, sino también en el ámbito de las negociaciones y disputas político-identitarias que se dan en el seno de las sociedades estadounidense y puertorriqueña insular. Para un desarrollo del concepto de *lowercase literature* en Flores, véase su libro *From Bomba to Hip Hop* (2000), especialmente el capítulo 8: “Life Off the Hyphen”.

también a otras minorías, porque están también en el medio. Sin atacar, buscando distintos ángulos”. (Citado en Ramos Gutiérrez, 2011)

No se trata, por tanto, de una política fundada en los agonismos de las fronteras, ni de una “voz de agitación”, tal como define a la lengua niuyorriqueña David Colón (2001, p. 272). La lengua poética de Tato Laviera no se corresponde con la lengua política que denuncia la diferencia en cuanto desigualdad, ni con la politicidad entendida como propulsión a la lucha, como movimiento orientado al combate de un otro-sojuzgante; la politicidad de la lengua poética de Laviera se vale del intersticio instaurado por ese espectro de fronteras y desplazamientos que atraviesa los cuerpos e identidades de los puertorriqueños/latinos en su diáspora. Se trata de lo que David Johnson (2003) llama “la política de la frontera”, una política que antes que dar por sentada la frontera y los extremos trazados por ella, opera sobre el propio límite y la relación con el(os) otro(s). Esta política menor opera, no solo sobre esa lengua filosa que subvierte la gramática de las lenguas imperiales y establece un espacio de emergencia para la identidad intersticial niuyorriqueña,¹⁰ una lengua e identidad pluriversal que Laviera subsume a través de su neologismo identitario “AmeRícan” (“speaking new words in spanglish tenements,/ fast tongue moving street corner ‘que/ corta’ talk being invented at the insistence/ of a smile” [1985, p. 95]), sino que procede, a su vez, a establecer las bases de una verdadera “epistemología fronteriza” (Mignolo & Tlostanova, 2009), un tipo de pensamiento liminar que despliega resistencias a los procesos de asimilación y colonización cultural y el cual es expresado por la poesía de Tato Laviera por medio de su *performance*, performatividad que supera de este modo la politicidad contestataria promulgada por Miguel Algarín para la poesía niuyorriqueña, y que da cuenta, precisamente, de ese vínculo inmanente entre literatura y política como modos de obrar lo real del cual habla Jacques Rancière:

La literatura no obraba tanto expresando ideas y voluntades como lo hacía mostrando el carácter de una época o de una sociedad. En este contexto, la literatura aparecía al mismo tiempo como un nuevo régimen de escritura, y como otra forma de relacionarse con la política apoyada en este principio: la escritura no consiste en imponer una voluntad sobre otra, a la manera del orador, el sacerdote o el general. Consiste, en cambio, en

10. Sobre la potencia subversiva de la lengua poética niuyorriqueña en la obra de Laviera, véase mi artículo “La fruición de lo múltiple: la retórica de la impureza en la poesía de Tato Laviera” (2012).

mostrar y descifrar los síntomas de un estado de las cosas. Es revelar los signos de la historia, profundizando como el geólogo hace, en las costuras y los estratos bajo el escenario de los oradores y los políticos —las costuras y los estratos que subyacen a sus fundamentos—. (2004, p. 18)

Al establecer una poética centrada en la hibridación y la extraterritorialidad Tato Laviera recuperará en su obra la dimensión contradiscursiva de la cultura afroantillana y su epistemología corpo-política, siguiendo la terminología de Mignolo y Tlostanova, una epistemología que no solo da lugar a la presencia del cuerpo como instrumento de conocimiento, sino que lo transforma en fuente de conocimiento (y fruición), sede y potencia del sab(o/e)r de esta cultura.¹¹ Este desplazamiento por los bordes de la epistemología y la cultura occidental es llevado adelante por Laviera mediante un desvío hacia la tradición afroantillana de Puerto Rico y el Caribe, desvío que le permitirá a Laviera, por un lado, superar el agonismo de la dimensión contestataria de la primera generación poética niuyorriqueña, sin por ello abandonar su carácter contradiscursivo, sino más bien potenciarlo; y por otro lado, establecer una relación con el territorio “original” de Puerto Rico, no ya a través de la pulsión por el regreso o la nostalgia, sino recuperando la cultura antillana de Puerto Rico por medio de su extraterritorialidad y su legado de raíz africana.

La conflictiva relación de los niuyorriqueños con la nación puertorriqueña precisamente surge, como señala Homi Bhabha (2002) en su teorización sobre las identidades del entremedio, del hecho de que en estas identidades donde las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad son negociadas a través de su propio proceso de configuración, es este mismo proceso el que enajena cualquier acceso inmediato a una identidad originaria o una tradición “recibida”. La relación de los niuyorriqueños con los “orígenes” y la “tradición” conduce irremediamente a una lucha por el sentido, lucha que Laviera resuelve en su poesía recuperando aquellos elementos de la tradición puertorriqueña que constituyen el carácter extraterritorial, diaspórico y sinérgico de esta pertenencia cultural antillana; elementos marginales y residuales dentro de una tradición cultural puertorriqueña fuertemente marcada primero por el legado hispánico y luego por el anexionismo estadounidense, elementos que son, precisamente, aquellos que subvierten la lógica y la historia colonial y asimilacionista de Puerto Rico.

11. Es útil aquí pensar la bivalencia etimológica del término latino *sapere* en su doble sentido de sabor/saber.

Resistir gozando: a modo de conclusión

Estas estrategias de resistencia desarrolladas por poéticas como las de los niuyorriqueños Víctor Hernández Cruz o Tato Laviera constituyen, ni más ni menos, lo que Néstor García Canclini definió como los modos en que las culturas híbridas “entran” y “salen” de la modernidad:

Las búsquedas más radicales acerca de lo que significa estar entrando y saliendo de la modernidad son las de quienes asumen las tensiones entre desterritorialización y reterritorialización. Con esto me refiero a dos procesos: la pérdida de la relación “natural” de la cultura con los territorios geográficos y sociales, y, al mismo tiempo, ciertas relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas. (1990, p. 288)

Es, precisamente, esta tensión entre desterritorialización y reterritorialización, la que está en juego en poéticas como la de Tato Laviera, y es la que constituye la base de su poder disruptivo.

La obra poética lavierana configura de este modo una retórica del *spanglish* como lengua de la extraterritorialidad y la intersticialidad, una retórica no preceptiva por cuanto deja lugar a los permanentes desplazamientos y disrupciones respecto a la norma de las lenguas estandarizadas por la gramática. Y esta retórica disruptiva articula así una nueva po(e)lítica niuyorriqueña fundada en el contacto con la multiplicidad de lo(s) otro(s), en la promiscuidad con que el yo poético se fusiona inmoderadamente con lo ajeno, y en el diageotropismo anárquico (Deleuze, 1988, 1996) que resulta de esta lasciva mixtura, todo lo cual permite a estos sujetos atravesados resistir los embates de las fuerzas asimiladoras y marginalizantes de la sociedad hegemónica.

Se trata, en definitiva, de la posibilidad de ejercer una praxis poética subversiva y libertaria frente a los poderes opresivos de la asimilación y la marginalización sociocultural por medio del trastocamiento y la contradiscursividad encarnados en el placer y el gozo de lo múltiple y lo inasimilable:

[...].
assimilated? qué assimilated,
brother, yo soy asimilao,
así mi la o sí es verdad,
tengo un lado asimilao.
you see, they went deep... Ass
oh... they went deeper... SEE

*oh, oh,... they went deeper... ME
but the sound LAO was too black
for LATED, LAO could not be
translated, assimilated,
no, asimilao, melao
[...]. (Laviera, 1985, p. 54)*



Reconocimientos

Este artículo es parte de un proyecto de investigación doctoral sobre la poesía niuyorriqueña de Tato Laviera, en el ámbito de una beca de posgrado financiada por el Conicet y con sede en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) (Universidad Nacional de La Plata-Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, UNLP-Conicet, Argentina).



Alejo López

Doctor en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina. Es profesor de trabajos prácticos en la cátedra “Literatura Latinoamericana II”, de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la misma universidad. Actualmente se desempeña como becario doctoral del Conicet en el IdIHCS (UNLP-Conicet) de Argentina. Ha publicado artículos sobre literatura latinoamericana y niuyorriqueña en medios especializados nacionales e internacionales. Su proyecto de investigación doctoral abordó la poesía niuyorriqueña de Tato Laviera a partir de la categoría de extraterritorialidad y su dimensión afroantillana.

Referencias

- Algarín, M. (2009). *Survival Supervivencia*. Houston: Arte Público Press.
- Algarín, M. y Holman, B. (Eds.) (1994). *Aloud: Voices from the Nuyorican Poets Café*. Nueva York: Holt.
- Algarín, M. y Piñero, M. (Eds.) (1975). *Nuyorican poetry: an anthology of Puerto Rican words and feelings*. Nueva York: Morrow.
- Alt, A. H. (2009). *Nuyorican Poetry: Identity and Representation*. Recuperado el 17 de septiembre de 2012, de <http://es.scribd.com/doc/69710998/NUYORICAN-POETRY-IDENTITY-AND-REPRESENTATION>.

- Benjamin, W. (1998) [1934]. El autor como productor. En *Tentativas sobre Brecht: Iluminaciones III*. Madrid: Taurus.
- Bhabha, H. (1994). Between Identities. En Benmayor, R. y Skotnes, A. (Eds.), *Migration and identity* (pp. 183-98). Oxford: Oxford University Press.
- Bhabha, H. (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Cabanillas, F. (2006). España desde la poesía nuyorican. *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 33. Recuperado el 17 de septiembre de 2012, de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero33/nuyorica.html2006>
- Colón, D. (2001). Other Latino Poetic Method. *Cultural Critique*, 47, 265-86.
- Deleuze, G. (1988). *Mil mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1998). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Esteves, S. M. (1985). Ambivalencia o activismo desde la perspectiva poética de los nuyoricans. En Rodríguez de Laguna, A. (Ed.), *Imágenes e identidades: el puertorriqueño en la literatura* (pp. 195-202). Río Piedras: Huracán.
- Flores, J. (1993). *Divided borders: essays on Puerto Rican identity*. Houston: Arte Público.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Glissant, É. (2005). *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila.
- Glissant, É. (2006). *Poetics of Relation*. Michigan: Michigan University Press.
- Harlow, B. (1987). *Resistance Literature*. Nueva York: Methuen.
- Hernández Cruz, V. (1969). *Snaps*. Nueva York: Random House.
- Jitrik, N. (1985). *Literatura y política en el imaginario social*. México: Colegio de Ciencias y Humanidades, Unidad Académica de los Ciclos Profesional y de Posgrado, UNAM.
- Johnson, D. E. (2003). El tiempo de la traducción: la frontera de la literatura norteamericana. En S. Michaelsen, S. y Johnson, D. E. (Comps.), *Teoría de la frontera. Los límites de la política cultural* (pp. 145-76). Barcelona: Gedisa.
- Laviera, T. (1979). *La carreta made a U-turn*. Houston: Arte Público Press.
- Laviera, T. (1985). *AmeRícan*. Houston: Arte Público Press.
- Laviera, T. (1988). *Mainstream Ethics*. Houston: Arte Público Press.
- Laviera, T. (2008). *Mixtura*. Houston: Arte Público Press.
- López, A. (2012). La fruición de lo múltiple: la retórica de la impureza en la poesía de Tato Laviera. *Anclajes*, 16(2), 19-37.
- López Petit, S. (1994). Deleuze y la política. Entrevista a Toni Negri. *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, 17, 17-22.
- Mignolo, W. y Tlostanova, M. (2009). Habitar los dos lados de la frontera/teorizar en el cuerpo de esa experiencia. *Revista Ixchel*. Recuperado el 17 de septiembre de

- 2012, de <http://www.revistaixchel.org/volumen-i/teoria-literaria/47-habitar-los-dados-de-la-frontera-teorizar-en-el-cuerpo-de-esa-experiencia.html>
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ramos Gutiérrez, D. (2011). La palabra adecuada: entrevista al poeta nuyorican Tato Laviera. Conboca. Recuperado el 17 de septiembre de 2012, de <http://www.conboca.org/2011/12/08/la-palabra-adecuada-entrevista-al-poeta-nuyorican-tato-laviera>
- Rancière, J. (2004). The Politics of Literature. *SubStance*, 103(33-1), 10-24.
- Sancholuz, C. (2002-2003). La construcción del área cultural caribeña: los aportes de Édouard Glissant a partir de *Le discours antillais*. *Orbis Tertius*, VIII(9), 101-11.
- Sartre, J. P. (1967). *¿Qué es la literatura?* Buenos Aires: Losada.
- Schmitt, C. (2006) [1932]. *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- Steiner, G. (2002). *Extraterritorial*. Madrid: Siruela.
- Velasco, F. (2007). La nueva canción latinoamericana. Notas sobre su origen y definición. *Presente y Pasado. Revista de Historia*, 12(23), 139-53.
- Ybarra-Frausto, T. (1989). Rasquachismo: a Chicano sensibility. *Chicano aesthetics: Rasquachismo*, 5-8. Phoenix: Movimiento Artístico del Río Salado.



El barrio itinerante. La estética como creación del espacio público

*The mobile neighbourhood:
Aesthetics as creation of public space*

María Andrea Gómez-Gómez

Universidad de Manizales, Manizales, Colombia.

mariandreago@hotmail.com

Fecha de recepción: 1.º de noviembre de 2013 · **Fecha de aprobación:** 20 de enero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

El trabajo investigativo del que aquí se quiere dar cuenta, obedece a un interés político, personal y profesional por intentar vislumbrar las maneras en que los sujetos sociales se relacionan, intercambian y conviven colectivamente en la ciudad hasta lograr su propia configuración comunitaria. La inquietud principal de la investigación parte de un fenómeno social de sobrevivencia barrial que visibiliza otras formas, alternativas, de construir lo urbano, frente a los efectos ocasionados por la violenta intervención del “Macroproyecto de renovación urbana” aplicado a la Comuna San José de Manizales, Colombia. El presente artículo recoge la experiencia de una de las etapas del trabajo de campo de este estudio, en la que un grupo de niños y niñas, habitantes de la comuna y participantes del proceso, recrean su barrio a través de rutas y tránsitos comunes transformados por ellos en espacios de vida colectiva. La *cartografía móvil* como metodología permite vislumbrar los primeros trazos de sus formas de habitar y hacer espacio comunitario en el andar. En este horizonte reflexivo y humano de formación, creatividad y diálogo, se ha configurado un aprendizaje grupal itinerante, que encuentra en la calle la mejor manera de hacerse público, estético y social. Así, aborda la sociabilidad como un problema que requiere la construcción de herramientas comunicativas, comunitarias y culturales amplias que sirvan de pauta y desafío frente a la emergencia y posibilidad humanas de hacerse comunidad.

Palabras clave: espacio público habitado, comunidad viva, barrio itinerante, tránsitos comunes.

Abstract

With personal, political and professional interest, this research explores the ways in which social subjects collectively relate, exchange and coexist in the city in order to establish a communitarian way of life. The main problematic of the research is aimed at the social phenomenon of survival in the neighborhood (*barrio*) and the way in which it renders visible three alternative ways of constructing urban life. The problematic is informed by the violent intervention of the “Macroproject of urban renovation” in the municipality of San José in Manizales, Colombia. This article will focus on the experiences of one of the stages of the case study conducted on this intervention, where a group of children, habitants of the municipality and participants of the process, recreate their neighborhood by transforming common routes and transits into spaces of collective life. The *Mobile Cartography* as a methodology can both outline the features of their forms of life and create communitarian space therein. In this human and reflective horizon of education, creativity and dialogue, there has grown forth a mobile procedure of group learning that unfolds, in a public, aesthetic and social way, in the streets. The objective of this article is thus to study the sociability of the species as a problem that requires the construction of ample communicative, communitarian and cultural tools, as well as the ways in which these tools serve as guidelines and challenges in relation to the emergence and the human possibility of creating community.

Keywords: public space inhabited, living community, traveling neighborhood, common transit.

Antecedentes a manera de presentación

Arte, estética, ciencia, política, ciudad

El presente texto hace parte de la investigación “Barrio en movimiento: estéticas y prácticas urbanas en la comuna San José, Manizales (Colombia)”, del Departamento de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Manizales, trabajo investigativo de carácter estético-social y urbano, enfocado en los ámbitos del arte y la cultura bajo una propuesta lúdica, contextual y comunicativa de aprendizaje y creación colectiva, centrado en la pregunta por la relación entre el sujeto, su hábitat, el espacio público, el arte, la estética y la ciudad.

La discusión parte de esclarecer el sentido político de “comunidad”, en el que reposan los saberes sociales y donde tanto el arte como la estética encuentran su asidero político. Este conocimiento descubre en el origen del humanismo todo su vigor para la actualidad y la autonomía necesarias al proceder frente al estatuto de una ciencia cada vez menos predecible y calculable; un saber práctico y distinto que rebasa la autoconciencia científica y se abre al campo del *sentido común*.

Gadamer (2003) expone cómo el mismo concepto de humanidad surge a la par con el de *formación*, en la medida en que todo *ser social* requiere trabajo para su configuración, es decir, cómo lo *común* del sentido no es algo inherente ni, mucho menos, es una disposición natural de integración, sino que por el contrario surge, aparece como un proceso de transformación de lo *inmediato-natural* a lo *espiritual-formado*; *sensus communis*: generalidad de la conciencia que, alejada de su particularidad, se abre a los otros en sus visiones, pensamientos y circunstancias para así organizar lo común bajo una *inteligencia colectiva* que se forma a sí misma a fin de ser humanidad, comunidad, etnia, pueblo, grupo, sociedad, barrio, ciudad, y darse así su existencia.

Es allí, en esta *manera de hacer* de las *ciencias del espíritu*, donde retomamos el sentido crítico y político que entraña toda comunidad que busca, creando, un provecho común, lo que tanto Vico como Salmasius en el siglo XVIII han denominado *buen vivir*: medida, consideración, tacto, sensibilidad, memoria, criterio, distancia, discernimiento, “arte”, aquello mediante lo cual

[e]levarse por encima de sí mismo hacia las circunstancias de los demás, más allá de un sentimiento de vinculatividad, es ver en este espíritu histórico la reconciliación con uno mismo, el reconocimiento de sí mis-

mo en el ser otro, reconocer en lo extraño lo propio y hacerlo familiar para retornar desde el otro. (Gadamer, 2003, p. 43)

Retorno desde el otro, haciendo lo común, comunicándose.

A partir de Groppo en sus *Tres versiones contemporáneas de la comunidad*, se instala la discusión que hace de la comunidad la idea central del pensamiento político moderno: “La pregunta moderna por la comunidad interroga por la identidad del nosotros, cuya tarea política por excelencia es su construcción” (2011, p. 2), ya que ninguna comunidad está dada de antemano, sino que es el resultado de las interacciones y las negociaciones entre sujetos diversos, que se gesta a partir del ser con otros.

Reivindicar lo comunitario como un tipo de relación social, como un valor y como un horizonte de futuro, modo de vida y proyecto político desde la estética y el arte contemporáneos, es retomar la actualidad de esta discusión, en la medida en que ambas se remiten a lo político y a lo social en su pregunta por el sentido de comunidad que las *obras*, las *piezas*, los *productos* y las *experiencias* contienen y pueden alcanzar; el tipo de espacios, de ambientes y atmósferas de vida en común que se está proponiendo. Rancière entabla esta relación, hoy más que nunca, a pesar de los discursos del final de las utopías políticas del arte, ya que las *formas cotidianas de la experiencia sensible*, el arte, la estética, siguen estando ligadas a las cuestiones de lo común, es decir, a la política:

La relación estética entre arte y política, donde una y otra realizan una función “comunitaria”: la de construir un espacio específico, una forma inédita de reparto del mundo común [...]. El arte consiste en construir espacios y relaciones para reconfigurar material y simbólicamente el territorio común [...] forma de ocupar un lugar en el que se redistribuyen las relaciones sensibles entre los cuerpos, las imágenes, los espacios y los tiempos. (Rancière, 2005, pp. 16-17)

Que sea *el sentido* y no la razón lo que determine unos modos de conocer y de hacer frente al mundo y sus relaciones, frente a las maneras de ver y materializar lo comunitario, pone el acento en las sensibilidades, es decir, no en la racionalidad instrumental científica, sino en las experiencias de afección y percepción compartida que se concretan en espacios y tiempos distintos de experiencia y socialidad: *política estética*, *valores étnicos*, formas que ordenan las sensaciones en un *nuevo reparto* y que son anticipadas, decididas y compuestas por los ritmos cotidianos de la vida comunitaria dispuestos en un nuevo ámbito de sensibilidad.

Estas formas de comunidad que han sido despolitizadas y sacadas de su sentido original por el afán del consenso discriminatorio y la especialización productiva se anticipan hoy más que nunca de una manera estética para devolver el sentido, es decir, para *repartir lo sensible* por fuera de las imposiciones que adecúan los cuerpos y las maneras de ser y hacer en funciones y ocupaciones determinadas por las lógicas de saber y producir de una sociedad exclusiva, excluyente, ilustrada y cultivada para su distinción.

La política del arte, la política de la estética, según Rancière, son todas ellas formas de *dividir lo sensible*, lo visible, su régimen, su distribución:

La política sobreviene cuando aquellos que “no tienen” tiempo se toman ese tiempo necesario para erigirse en habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite perfectamente un lenguaje que habla de esas cosas comunes y no solo un grito que denota sufrimiento. (Rancière, 2005, p. 18)

Proceso de *creación de disensos* donde nace el sujeto político, subvirtiendo los prejuicios racionalistas del *saber* sobre los que se monta el ideal exclusivo de la demostración conceptual científica, para la cual el sentido común se reduce a su mera capacidad teórica de juicio o gusto estético: “Esta experiencia estética-política del arte es la que constituye el germen de una nueva humanidad, de una forma individual y colectiva de vida... la materialidad del arte se propone como materialidad anticipada de una configuración distinta de la comunidad” (Rancière, 2005, p. 28).

Promulgación de un hacer-sentir concreto sobre la materia-sentido-social, sobre la posibilidad humana de dibujar espacios de vida y relaciones diferentes entre los hombres y el mundo: arte, ciencia, cultura, su política, es decir, su *régimen de distribución*, su sentido de alianza, de distancia y de límite.

Espacio edificado y cuerpo colectivo

La forma *sensible* de comunidad de los hombres en la ciudad: ¿ciudadanos, urbanistas, ciudadanos, transeúntes, errantes, caminantes, tras-humanantes, desplazados, marginados, sin techo, sin tierra, desterrados, “hombres de la calle”? ¿Cómo nombrar el hombre de la ciudad sin tener que recurrir a su movimiento, a sus pasos, a su trasladarse para poder sobrevivir? La locomoción ha hecho a la humanidad; tener dos pies y caminar erguidos, desde siempre, lo ha distinguido de las demás especies. Gourhan (1971) en su estudio paleontológico de la cultura estudia

el *gesto* y la *palabra* a partir de esta postura particular que caracteriza a la especie humana, hasta el punto de haber determinado en el tiempo las formas estéticas, los *estilos* que han hecho etnia, comunidad, humanidad de valores compartidos por las mismas disposiciones de sus más profundas necesidades corporales y espirituales: *estilo étnico*, *buen vivir*, formado, organizado por los grupos humanos en convivencia cotidiana.

El investigador introduce el territorio corporal motriz cuando al hablar de unos *códigos de las emociones estéticas*, basado en las propiedades biológicas comunes al conjunto de los seres vivos, pone de relieve la *sensibilidad* que organiza simbólica y colectivamente el entramado de las referencias y creaciones que diferencian a los grupos humanos de las demás especies, aquello que lo *hace mover*, transformarse, hacerse otro con otros desde el espíritu humano y su más sentida forma de ser y hacerse desde su cuerpo, en potencia de movimiento:

El gusto es una abstracción sin la actividad nutritiva, los pasos afectivos de simpatía o de agresividad no existen sino en el vínculo entre la percepción y la movilidad determinada por ella; la integración espacial no es posible sino en la medida en que el cuerpo físico percibe el espacio. (Gourhan, 1971, p. 276)

La estética constituye el pensamiento y no al contrario, lo sensorial activa lo simbólico en el hombre, en su relación con el medio externo; entre el espacio y el cuerpo es donde el comportamiento sensorial logra activar los planos de sensibilidad: cadenas operatorias, ritmos de funcionamiento corporal que asocian el movimiento a la forma en cuanto condición primaria de todo comportamiento activo, ritmos que integran a los sujetos en el tiempo y el espacio, según Gourhan:

En el movimiento que lo transforma el cuerpo se conoce, en la exposición al mundo, en la más intensa actividad, en los gestos, en las prácticas extremas de adaptación al medio, en la articulación de los sentidos al movimiento [...]. Específico, particular, original, todo el cuerpo inventa, mientras a la cabeza le gusta repetir. Ella tonta, él genial, todo lo inventa desde la sensación [...]. El *sapiens* de la sabiduría desciende del *sapiens* que saborea. Solo un cuerpo experimentado entre el sabor y el saber, entre el pánico y la alegría, puede ser real. (Serres, 2011, pp. 11-17)

La ciudad desde su creación encarna el problema real de los cuerpos en el espacio comunitario, social. Es la ciudad como dispositivo espacial y temporal el prototipo de la normalización-control de aquellos ritmos

y acondicionamientos corporales al cual debe insertarse la existencia de quienes intentan habitarla. Sennett en *Carne y piedra* hace un rastreo de los ideales de este prototipo de ciudad, evidenciando los ideales de poder y placer pleno sobre los que está ajustada, sin obstáculos, y en el que las civilizaciones occidentales continúan edificando los arquetipos del cuerpo sobre su suelo, “espacios para la segregación, para la obstrucción del movimiento muscular y colectivo, para la limitación de los ritmos viscerales y el distanciamiento de los problemas concretos y específicos de la especie humana” (1997, p. 39).

En esta negación del sentido común y étnico la comunidad pierde espacio de posibilidad para compartir un destino realmente común, por tanto, pierde también la posibilidad política de las alianzas y los pactos que equilibran las relaciones entre los hombres y los demás seres de la tierra, “privilegiando al individuo, al sujeto racional, a la subjetividad autoconsciente, donde el cuerpo ha quedado a la zaga del pensamiento” (p. 415). El autor cuenta cómo la ciudad moderna, producto del saber ilustrado, es configurada en cuanto que cuerpo científico bajo una mirada instrumental y operativa: vías, arterias, puentes, accesos, percepciones geométricas y lineales del espacio que refuerzan la continuidad de la ciudad, su perdurabilidad y el carácter inmutable de su esencia a la abstracción del tiempo pasado y en la seguridad del presente. *Tecnologías de la circulación*, de la salud pública y del confort privado, así como de los movimientos del mercado que se oponen con su lógica a los movimientos colectivos, para “privilegiar las pretensiones de los individuos, aquellos que se sienten cada vez más ajenos a los destinos de los demás” (p. 393).

La ciudad como dispositivo y soporte de lo social encarna un cuerpo disgregado por sus funciones y operaciones; ciudad-empresa, *máquina de habitar* impulsada por el trabajo de quienes la sostienen. Motor de relaciones desiguales, divisiones espaciales calculadas para el crecimiento y reproducción de quienes invierten en ella, mientras la gran mayoría la hacen posible en materia y energía derrochada, “comunidad operativa” para Nancy (2001, p. 19) bajo la lógica de una *estética de la política* (Rancière, 2005, p. 19), aquella que *divide lo sensible* en espacios y tiempos determinados para cada quien, según sus posiciones, jerarquías e intereses particulares. Así, la inhóspita ciudad, alejándose cada vez más de la comunidad que promete albergar, no crea un *sentido común*, sino que, por el contrario, se especializa en su individualidad solipsista, calculada, consensual y estática, sin formación, lejos de cualquier proyecto de humanidad.

El movimiento, el ritmo, la locomoción, las metamorfosis del cuerpo, acompañan el equilibrio de la vida sensible, concreta y real del hombre en todos sus tránsitos históricos, determinándolo, diferenciándolo como especie, haciéndolo *paso a paso* en su transcurso, destino, trasegar de retrocesos y aciertos que lo van formando: aprendizaje, saber, ciencia y arte de la historia práctica, *hacer camino al andar... Saber que se va haciendo en su proceso, conocimiento que va tomando su forma.*

Espacio público habitado

La *polis* fue la ciudad soñada para los griegos. Ciudad organizada y ordenada bajo el poder de lo único, un espacio político de leyes y normas, origen del espacio cívico que implanta la concepción occidental del *espacio público*, atribuido y distribuido por quienes hacen las leyes de la ciudad; ellos, desde entonces, trabajan por construir físicamente, visiblemente, la imagen utópica, “universal” que se tiene de la ciudad, en cuanto lugar de separaciones, jerarquías y exclusividad.

Este espacio público, políticamente administrado por sus propias leyes y restricciones, es un espacio siempre en contradicción, en pugna y desbarajuste continuo, espacio limitado para congregarse, restringido para residir, prohibido para habitar. Quienes administran la ciudad se arrojan el poder del suelo sobre el que está hecha, de quienes en ella residen, se apropian de la tierra y de lo que sobre ella se pone, sin embargo la visión de la ciudad como *espacio colectivo* escapa en toda medida a la ciudad-dominio sobre la que creen tener seguridad.

La ciudad, en cuanto espacio colectivo, es para Jairo Montoya “un reservorio orgánico, heredado de la comunidad tradicional que busca siempre formas de estructurarse socialmente” (en Delgado, 1999, p. 193), maneras de co-habitar con otros en la organización de sus necesidades, deseos y circunstancias. Comunidad de vida, pueblo, grupo, sociedad, ciudad.

La comuna San José puede dar muestra de este movimiento comunitario de búsqueda y creación de colectividad. Pueblo por excelencia, San José sigue conteniendo los *valores étnicos* de una comunidad nacida en su seno. Sus pobladores, desde 1849, no han dejado de errar; desde caminantes hasta campesinos y arrieros, pasando por colonizadores y viajeros, precursores y comerciantes, inmigrantes y desplazados, tanto de la ciudad misma como de las violencias históricas en el campo y los municipios cercanos; ha sido siempre pueblo en movimiento, tanto geográfico como social. Allí nace el espíritu cultural de una época fulgurante de convivencia, solidaridad, humanidad y formación. Esto, antes, cuando la

ciudad no era la utopía de su materialidad física, sino de sus cimientos comunes, hasta principios del siglo pasado.

Desde entonces la ciudad ideal moderna tomó el trono de su figura soñada en grandes edificaciones, verticalidad de la visión y la presencia, norma expresa en materia, espacio fingido a la limitación, a la frontera impuesta. Ley universal, política global, modelo planetario sobre la tierra, “territorialidad”, plano sobre el suelo, delimitación administrativa sobre lo que corresponde a cada quien; principio de la ciencia, la medición y la distribución, la ciudad es el objeto de una ciencia arquitectónica-urbana al servicio de quienes la ordenan y no de quienes la habitan. Planes territoriales globales, políticas de reordenamiento y renovación, modernización de la ciudad, adecuación del espacio para la ciudad-aparato urbano, ciudad-empresa, ciudad-banco, ciudad-autopista, ciudad-centro comercial, ciudad-negocio.

¿Para quiénes está construida esta ciudad? Pregunta ociosa que responden a mil voces las casa derrumbadas, los espacios de vida fracturados, los habitantes errantes y sin techo de San José, hoy todavía comuna, mañana quizá placa de cemento dividida en moles y vías, almacenes y megatiendas, parques fríos e inhabitables, de esto nos habla la maqueta impuesta en cemento y herrumbre por la que transitan los fantasmales seres de la noche que se multiplican entre las ruinas y los escombros dejados por las demoliciones del inconcluso “Macroyecto de renovación urbana” impuesto a San José desde hace cuatro años y hoy foco de múltiples cuestionamientos.

La pobreza material se incrementa, el espíritu cultural se debilita, el sentido comunitario se disgrega, el sentido vital languidece, el *barrio* se estremece, pero no deja de vivir. Entre los muchos desplazamientos ocasionados por la intervención, los destierros y las expulsiones históricas, quedan los que aún no se han ido, los que por diferentes circunstancias permanecen, esperando, buscando, imaginando, materializando, quizás, otras maneras de poder seguir viviendo en comunidad, de seguir animando el cuerpo colectivo que ha hecho barrio a pesar de las adversidades y la contrariedad administrativa de la ciudad que lo desconoce y margina, queriéndolo desaparecer, sin lograrlo.

El barrio como acontecimiento estético contiene su propia dinámica transgresora de leyes y administraciones, su propio ritmo de movimiento, fulgurante en el seno del espacio colectivo donde entre lo cívico y lo social nace lo urbano, el *tránsito*, el *pasaje* que re-hace lo público y lo común a fuerza de usos, proximidades y repeticiones, por fuera de las

políticas legisladoras y de los ideales modernizadores del mercado de la industria y la construcción. Entre ambos, del seno del espacio político-administrado, y del espacio de este cuerpo colectivamente formado, emerge lo *socialmente indeterminado*, el *barrio*, “saber hacer de la coexistencia que no puede decidirse ni evitarse al mismo tiempo: equilibrio entre proximidad y distancia” (De Certeau & Guiar, 2000, p. 12), acto cultural, por cotidiano y compartido, que permite las incorporaciones, las adaptaciones y las transformaciones que lo impulsan a seguir sobreviviendo al paso de sus relativas estabildades:

La *práctica del barrio* es la organizadora de una estructura inicial y hasta arcaica del *sujeto público-urbano*, mediante un pisoteo incansable que reúne todas las condiciones para el conocimiento de los lugares, los trayectos cotidianos, las relaciones de vecindad, las relaciones comerciales, la pertenencia a un suelo, sentimiento difuso de proximidad verificado en la intensidad de las inserciones sociales... *hacer barrio*, movimiento de ir y venir, de mezcla social y repliegue íntimo donde se adquiere una conciencia de sí en la certeza de la inmediatez social. (De Certeau *et al.*, 2000, p. 11)

Los sujetos que *hacen barrio* son los transeúntes anónimos que lo recrean como hábitat prolongado de límites flexibles, dibujándolo en trayectorias marcadas por la necesidad y el aprovechamiento, la gratuidad o la intención de los encuentros, los acontecimientos y las deambulaciones no funcionales, “para reconstruir *segmentos de sentido* capaces de sustituirse unos a otros a medida que se anda, sin orden ni limitación, en redes de contactos aleatorios definibles a través del azar de los desplazamientos” (De Certeau *et al.*, 2000, p. 12), porque antes que el lugar está el trayecto que lo evoca entre los traslados y los tránsitos de sujetos viajeros, deambulando sobre un mapa imaginario que irrumpe la planimetría numérica y funcional del espacio administrado e intervenido.

La topografía actual de San José es evidente desde cualquier punto de la ciudad que la conecte: destrucción, ruina, abandono, desalojo y miseria; ¿qué se esperaría encontrar allí más que malhechores, inadaptados, vagos y ladrones, toda la escoria humana y física consecuencia del crecimiento desequilibrado de las ciudades y de los planes territoriales que rigen el mercado global del suelo y el negocio inmobiliario, bajo modelos metropolitanos de centros urbanos funcionales para las finanzas, los almacenes de grandes superficies, los edificios de poder, la contratación a gran escala de la industria de la construcción urbanizante de aquella ciudad-empresa, edificada en piedra a costa de la carne real de quienes excluye?

“Vagabundos eficaces”,¹ a la manera del maestro Fernand Deligny (2006), es como se podría llamar al grupo de niños confluientes en la *performance* relacional “Parque Orbitante” propuesto y realizado durante un año por esta investigación. Niños entre los 5 y los 12 años, niños cuyo destino no pareciera ser otro que la delincuencia, la indigencia y la desaparición. Sin embargo, entre los mil insultos y palabras soeces, entre la infinidad de maltratos, empujones y golpes, entre la creciente masa de indiferencia y señalamiento, son niños de *inteligencia primordial*, que han aprendido a sobrevivir en medio de las zonas de peligro que proliferan en su barrio, que conocen bien las personas que les pueden hacer daño y que aprenden a reconocer quién quiere interactuar espontáneamente con ellos.

Diagramas, figuras de tránsitos comunes

El trabajo de campo comienza con un momento intenso de observación e intercambio. Recorrer una y otra vez las calles de San José dio la confianza para cruzar todas las barreras invisibles y materiales que van configurando los límites y las fronteras de los lugares, aquellas zonas de oscuridad y peligro que van edificando un temor y un rechazo casi siempre justificados.

A través de esta primera cartografía de recorridos se evidenció que de los 25 niños que conforman el taller, más de la mitad son vecinos, que muchos de ellos son hermanos y primos, que todos han nacido allí y que sus madres, porque casi ninguno conoce o vive con su papá, son mujeres que trabajan duro, que tienen unas vidas emocionales inestables y agitadas, que no tienen tiempo de compartir con sus hijos y que en muchos casos prefieren echarlos para la calle que soportarlos dentro de la casa. A ellos se les encarga el cuidado de sus hermanos menores, el conseguir dónde alimentarse, ya sea en casa de familiares o vecinos, el tener que defenderse de todo peligro, valiéndose solo de la valentía que imprime el temor al daño, al hambre o al abuso.

Estos sujetos son niños errantes, transeúntes activos, pasajeros anónimos de un *espacio residual* que los deporta enviándolos a caminar sin rumbo, como si no tuvieran un domicilio fijo y su casa flotara en el aire por la incertidumbre del desalojo. Niños de la calle, habitantes del espa-

1. “Un poco poetas, un poco pintores, un poco canturreadores de buena música, un poco comediantes, exhibidores de sí mismos y de marionetas, honrados con el instante, chupadores de certidumbres y escultores de preguntas, piel viva a la flor de la sociedad, indiscutiblemente inadaptados, preocupados de su vagabundeo y pacientes como pescadores de caña, he ahí los compañeros que los niños necesitan...” (Deligny, 2006).

cio público administrado que los rechaza, caminantes que exploran, conocen, van buscando, adelantándose al exilio, emigrantes de su propio lugar, estos niños sobreviven inventándose un modo de vivir allí donde no se puede vivir, haciendo habitable lo inhóspito, creando lugar entre lo habitual y lo extraño.

En el arrojido de las deambulaciones los niños organizan un movimiento-tránsito no localizable más que por las espacialidades que sugieren sus *motricidades peatonales*: “Un estilo de aprehensión táctil y de apropiación cinética que van delineando unas maneras de hacer, una enunciación peatonal que sobrepasa las determinaciones de la utilización para proponer atajos, desvíos, rodeos, discontinuidades, roces, intensidades, desplazamientos del uso, movilidades ficcionales [...]” (De Certeau, 1999, p. 110) que liberan los espacios y proponen una segunda geografía viajera, indigente, pasajera, modalidad de lo excluido y lo contingente en diagramas, figuras que son mapas y formas del barrio: espacio público, pasaje, espacio de tránsitos creado por la energía de su *habitanza*, es decir, por su repetición peatonal, por la urgencia social motriz que da origen a su existencia societaria y plural: comunidad de sentido. Política. El barrio gesta lo público-común.

La *Cartografía del barrio itinerante*, trazada en primera instancia sobre el suelo de este fragmento del San José, recrea la estética del cuerpo dibujando sus ritmos y movimientos en entornos de sobrevivencia. Lo móvil, lo itinerante, viene de lo fluido de los movimientos, de lo que hace andar al hombre en cuanto ser de locomoción y movilidad. Al recorrer cotidianamente la vecindad con los niños del Parque Urbitante, se reconocieron también sus recónditos entornos de vida. De allí surge la *cartografía móvil*, diagrama, dibujo, *memorias de las formas*, como el arte.

Los diagramas, hechos a manera de cartografías de los tránsitos de los niños, se traducen en mapas-figuras de lo que se repite y de lo que se recuerda en su circulación física, como una suerte de *enunciación corporal* que narra la historia y la cotidianidad de la experiencia urbana en constante transformación. Una topología del barrio desde los movimientos y los ritmos que le dan existencia: abstracción de un espacio con múltiples probabilidades de encuentro y desarrollo que condensa y actualiza el trabajo estético en el lugar.

Estética como cartografía del espacio público, el barrio en diseños - dibujos, figuras - ficciones de los trazos que hacen barrio, como una estrategia de diálogo que conecta la idea de *proceso* en cuanto forma de

conocimiento para una metodología estética-urbana basada en recorridos, encuentros, alianzas, pactos y aprendizajes.

Deligny relata cómo durante su trabajo, entre guerras, con niños autistas, encuentra un *modo de ser, sin intención ni proyecto*, en los trayectos que delinean un trazado primordial y que no viene guiado por ninguna intención de representación, sino por los desplazamientos, gestos, palabras y puntos de vista de los niños:

Una imagen - huella - acontecimiento que habla de formas de vida, una etología de los espacios humanos que nos remite a la memoria de especie, a la imagen animal que escapa a un conocimiento identitario de semejanzas promovido por las contractuales normas sociales. *Estar de camino* nos remite a colocar lo real, las circunstancias, por encima de todo, para poder vivir una vida, para hacer posible la vida misma como práctica emancipadora. (Deligny, 2012, p. 99)

Cada mapa-diagrama es una capa de sentido que va develando los pasos de un proceso experimental investigativo basado en el *vagabundeo*, al mismo tiempo que va dando cuenta de otro entramado de ciudad solo enunciable tras los pies que la caminan y dibujan en su traslado, intentando abrir el espacio para nuevos lugares donde se pueda transitar, habitar y crear sentido común.

La especificidad del barrio es el transitar de conexiones y vecindades, dinámica de hábitos y artilugios de sobrevivencia común que proponen una topografía distinta, aun sobre la ruina, sobre las zonas de peligro exponencial, sobre los *lotes baldíos* y la inconclusa avenida Colón. De la necesidad al hábito, de la acción a la invención, del pensamiento a la palabra se abre un espacio de posibilidad y saber, umbral de recorridos, atajo de convergencias, cuerpo de juegos y aprendizajes que abre caminos y reinventa lugar a cada paso, permeando en cotidianidad todas las jerarquías de la política, de la sociedad y del arte.

1. Rutas de sobrevivencia: trashumancias, fugas, vagabundeos, camuflajes. Límites

En primera instancia, el plano actual del sector de la comuna abordado por la investigación: planimetría del San José, San Ignacio, La Avanzada, Camino del Medio y Galería, límites geográficos donde se desenvuelven los movimientos de los niños participantes. Este diagrama

corresponde a los entornos intervenidos por el “Macroproyecto de renovación”, dejando a su paso un *espacio residual*, es decir, un espacio extraño, de divisiones arbitrarias e inconclusas que cambian tanto la trama como las actividades que lo habían caracterizado; lugares sin dueño real, resultado del crecimiento desproporcionado de la ciudad.

Allí se localizan, además, las viviendas de los niños de donde parten o a donde llegan sus recorridos, lugar este de conflicto permanente, donde a los niños les toca actuar como adultos: cuidar a sus hermanos más pequeños, resguardar la casa en la ausencia permanente de los mayores, trabajar en oficios complicados y riesgosos, convivir con personas desconocidas, muchas de ellas agresivas, como padrastros o residentes pasajeros. La calle, tanto como la casa, es un territorio hostil, con la diferencia de que en la calle existe múltiples opciones para quedarse o escapar.

En estas circunstancias, a muchos les toca gestionar su alimento con vecinos, pedir a conocidos entre tiendas y cafeterías o buscar la comida en La Galería entre negociantes, familiares, conocidos y transeúntes desprevenidos. Buscar el alimento equivale, para ellos, a salir tras el destino diario y en su ruta encontrar otras opciones como el robo, el sabotaje, la complicidad, los afectos o la agresión.

Las zonas de peligro pululan y se incrementan a medida que se van intensificando los lugares de desalojo y destrucción; donde antes había casas, panaderías, tiendas, escuelas, bibliotecas y canchas hoy solo quedan escombros y escondites ideales para los indigentes y ladrones que allí habitan. Los niños conocen estos lugares porque los recorren y enfrentan con su arma más eficaz, sus pies, para salir corriendo. La fuga es una forma de defensa, al igual que la agresividad verbal o la amenaza. Los niños mantienen relaciones de relativa confianza con estos seres que deambulan y que representan un verdadero peligro para los incautos forasteros. Estas zonas límite son distinguibles y sorteables para ellos, en medio de una vecindad disgregada y delimitada por los contornos del área en “renovación” y por la presencia imponente de una avenida inconclusa que acentuó la marginalidad y la división vecinal del barrio.

Esta rutina obligatoria implica un aprendizaje agreste y rudimentario entre un destino precario de abandono y delincuencia; sin embargo, estos *vagabundos eficaces* han aprendido a proveerse de ingenio para abastecerse de lo necesario y sobrevivir sin dejar las búsquedas personales y colectivas de otras rutas que les proporcionen otro tipo de alternativas y, así, no dar cabida a la inercia o la desaparición.

2. Tránsitos y rutinas cotidianas: entornos de vida, hábitos y habitancias

Habitar un lugar es crear hábitos. Las capas o pieles del barrio anuncian un cuerpo colectivo hecho de hábitos y ritmos. El barrio es un medio a través del cual los cuerpos que lo conforman se expresan como comunidad de vida, imprimiendo formas de relación sobre el espacio habitado. *Habitancia*: habitar los hábitos. Vivir es residir, el cuerpo es el primer refugio del ser viviente, su hábitat primordial, luego, el animal humano hace su casa, membrana de contactos y separaciones, espacio topológico de contacto entre un adentro y un afuera indeterminado por la vecindad.

El hábito constituye una segunda piel para quien habita, residencia táctil hecha de contactos, roces y afecciones. Sentir y ser sentido es el umbral del cuerpo, y de este contagio nace una huella, un vestigio, una inscripción que sirve de memoria de lo acontecido entre dos o más. Sentir al otro.

Estos tránsitos, que son también entrecruzamientos, hablan de aquello que va formando humanidad compartida en rutinas, costumbres, que hacen barrio y crean hábitat incorporando prácticas y adaptaciones sensibles con el mundo. La tradición, las costumbres, las creencias, son referentes que conforman hábitos heredados y adaptados por cada comunidad.

Así, los espacios de encuentro común, esquinas, tiendas, callejones, andenes, parques, canchas, iglesias y escuelas, son *lugares intersticiales*:

El barrio se inscribe en la historia del sujeto como la marca indeleble en la medida en que es la configuración inicial, el arquetipo de todo proceso de apropiación del espacio como lugar de la vida cotidiana pública, entre la casa y la ciudad. (De Certeau *et al.*, 2000, p. 10)



Algunos gestos van marcando esta espacialidad en el barrio: el juego como principal actividad de los niños y tejido de amistad, relación política de equilibrios y alianzas, donde entre “policías y ladrones” se van conformando los criterios de ley e ilegalidad. Escalar, jugar al balón, al corre-corre, la lleva, el escondite, las carreras, donde los giros y saltos de los cuerpos refuerzan una topografía intrincada, llena de recovecos y escapaderos. Ensayo de una movilidad provisional nada ingenua que va sugiriendo, desde ya, las lógicas de una vida activa, llena de referentes por imitar o subvertir.

Ir a la escuela, a la iglesia, celebrar las fechas especiales, festejar y compartir con la familia, donde la madre sigue siendo el ser principal de afectos, acompañada de hermanos y amigos. Primera constelación de un “nosotros” apenas advertido por los niños, andariegos solitarios en búsqueda de compañías provisionales que se ajusten a los intereses del momento o propongan otras rutas de entretenimiento.

Gadamer (2003) ve en el juego la capacidad de situar al sujeto a través del encuentro con un mundo en el que habita, mora, el cual lo transforma mientras este lo transforma a él. Jugar es ser libre bajo reglas propias siempre susceptibles de ser rotas o transformadas por otras más flexibles y fugaces. Permanecer es el reto. “A la libertad del juego se opone la servidumbre del trabajo, que no tiene otro fin que ella misma, que no se propone adquirir ningún poder efectivo sobre las cosas y sobre las personas” (Rancière, 2005, p. 24).

3. Deambulaciones de pasaje: improvisaciones del andar, desvíos, giros, pisoteos, rodeos, creación de espacios

Esta emergencia por el juego y la asociación convierte los espacios residuales en lugares de acción, de lo extraño a lo familiar, donde, entre ruinas, surge la fabulación de un escenario cuyos usos se alejan de los determinados por las construcciones o la inhospitalidad de los “lotes baldíos”, de donde pueden emerger una nueva cancha o un parque, donde una riesgosa avenida de alta velocidad puede ser un tobogán, una pista sobre ruedas o sobre pies para poner a prueba el vértigo, el riesgo y la destreza ociosa de salvarse de morir atropellado.

Son lugares donde los niños se sienten bien y acogidos, protegidos por figuras de cuidado que puede ser producto de su misma inventiva o simplemente estar encarnadas en personas cuyo trato y disposición les despierta afecto y confianza. Este es el caso de la *performance* relacional



Estaciones de aprendizaje.

iniciada hace un año, en que cada sábado se jugó a construir juntos el Parque Orbitante, un espacio específico, inédito, primer atisbo de un “nosotros” intencionalmente dispuesto.

Tales dinámicas parten del trabajo estético y comunicativo sobre este contexto, determinado, acondicionado y re-creado por multiplicidad de participantes que han fluctuado hasta crear un espacio efímero reconfigurador de espacios residuales, el *Parque Orbitante*, un dibujo sobre la tierra, un “no-lugar” diría Marc Auge (2013), hecho de cruces, de usos y prácticas, de acciones y hábitos, sin señalética, sin dirección numérica, sin muros ni puertas, sin requisas ni acreditaciones para quien llega, sin identidades o rótulos para quien se va.

Tanto para el arte como para la comunicación, la creación de ambientes es un problema primordial. La estética relacional permite abrir el espectro frente a este interrogante, disponiendo las herramientas necesarias para hacer de los espacios deshabitados verdaderos lugares de vida, donde los intercambios de todo tipo sustituyen la formalidad de los acuerdos tácitos y obligatorios. El Parque Orbitante propone una capa efímera sobre otras capas históricas donde reposan los recuerdos de un siglo catapultado bajo sus propios vestigios. Esquina amplia, contigua a la avenida Colón, lugar de tránsitos y azarosos movimientos.

El mapa aquí propone otros atajos y desvíos matizados por los accesos a este parque que nace a partir de la Huerta Comunitaria, lugar en el que se despliega el trabajo de campo cultural y estético en el San José.

Del fraseo de los recorridos cotidianos surge un desvío impredecible animado por un símbolo importante en el barrio: la *olla*. La fogata congrega y llama la atención de los caminantes, activando dos elementos marcados de sobrevivencia, la comida y la vecindad. La huerta se hace familiar al abrir sus puertas hacia este espacio de encuentro y al mismo tiempo, al conectar directamente la tierra con la siembra y el alimento. Cultura: cultivar, labor de trabajar la tierra.

Ahora, cuando las cocinas callejeras disminuyen tras el paso de la desolación, en un momento en el que las fogatas ya no se encienden, intuitivamente, en el parque se prendía una. A ella acudieron mujeres, madres y abuelas, acompañadas de sus niños, estos, hábiles andariegos de la calle, sobrevivientes de la destrucción.

Mediante el fuego y la preparación del almuerzo se va generando un ritornelo de pisoteos rituales que hacen canto silencioso en torno al espacio de iniciación, como un trance, el pasaje al parque es tránsito hacia otra espacialidad hecha de pasajeros, “metamorfosis que labra un lugar soñado, islote separado que trata y modifica el espacio a través de acciones estilísticas, signos de lo que debería ser la ciudad tras los cruzamientos, los éxodos, las ausencias y las marcas de las deambulaciones” (Delgado, 1999, p. 205). Espacio efímero que surge con el uso y la creación de hábitos de preparación: limpiar, seleccionar, distribuir, disponer, ambientar, compartir. Surge así un espacio colectivo, que es, al mismo tiempo, espacio público - urbano, ficción:

Patria imaginaria que transforma los cuerpos al escoger el gesto más flexible luchando contra la rigidez, juego de las simulaciones, insistencia de la potencia que escapa a las identidades, actuando como reserva sensible que promete una materia informe, un cuerpo mezclado. (Serres, 2011, p. 11)

Composición, organización, coexistencia entre el caos, el azar, el tiempo presente, el placer y el dolor, lo extraño y extranjero.

Heterotopía por excelencia, lugar de ficción, el Parque Orbitante dispone, alojando, lo real mediante el juego de lo irreal “sin oponer práctica y utopía, sino, dándole todo el carácter de irrealidad, toda la relevancia en cuanto forma de reconfigurar el territorio de lo visible, lo pensable y lo posible” (Rancière, 2005, p. 77), en la conformación de formas de vida con-junta que se anticipan al ideal, preparando desde ahora el espacio de las ficciones que hacen barrio y comunidad, prefigurando formas de vida en la práctica real. Anticipando un “buen vivir” intuido apenas, por los instantes de la convivencia barrial sedimentada.

Formas de la escucha, del hablar, de la conversación, del grito y el susurro que son rodeos tímidos, acercamientos provisionales, expectativa frente a un *qué - hacer* nuevo, diferente, distinto, que coloca a los sujetos y sus cuerpos en situación sensible de cambio y transformación.

Surge un espacio de celebración, ícono de festividad dispuesto para irrumpir en medio de la avenida, suplantación disidente, que dialoga, sin contrariarse, con la institucionalidad que administra los centímetros de cemento impuestos sobre la tierra labrada y sembrada desde tiempos atrás.

4. Estaciones de confluencia: cruces, encuentros, ritmos, relaciones, formación, diálogos, celebración, movimientos divergentes

Para la sabiduría aimara el “vivir bien” está basado en la vivencia de los pueblos ancestrales, un vivir bien que significa vivir en comunidad, en hermandad, y especialmente en complementariedad, es decir, compartir y no competir, vivir en armonía entre las personas y como parte de la naturaleza. De esta premisa cultural práctica surgen los *espirales de aprendizaje*, en cuanto hábitos que van conformando habitancia dentro del parque-barrio, como si en él se condensaran todos los valores que hacen posible la existencia de una comunidad, labor educativa por excelencia:

En ese sentido, el buen vivir, propuesta surgida de manera reciente en América Latina por la resistencia al despojo y la irracionalidad del capitalismo, se despliega como una alternativa que puede contribuir a restablecer un lazo relacional entre las personas y con la naturaleza, basado en la solidaridad y la reciprocidad. (Marañón, 2014, p. 10)

La educación como práctica estética, como hábito espacial de relaciones, propone este reto frente a la disposición de ambientes de diálogo en doble vía, un trabajo comunicativo que va más allá de la pedagogía y la instrucción, del modelamiento o la disciplina, del premio o el castigo, del incapaz o el inteligente. Esta *antipedagogía* para Deligny (2006, va tras las huellas de humanidad que los niños contienen, buscando un medio, un umbral de salida y alternativa contra el destino social que los determina por su condición, convirtiéndolos en inadaptados.

La antipedagogía es el despertar de la convivencia, convivir “implica saber estar al lado de los otros, partiendo de una *presencia ligera*, cuyo método principal es el respeto de la subjetividad del otro, dejar que entre en juego lo imprevisto, que pueda suceder lo que sea... dejar fluir” (De-

ligny, 2012 p. 114) y con ello, afianzar el trabajo educativo en confluencia con la vida del barrio como una praxis libertaria. Política estética que asume el riesgo de la experimentación y el fracaso por fuera de la presencia autoritaria.

¿Quién enseña a quién cuando no hay una *gran presencia* de autoridad?, ¿quién enseña a quién cuando se rehúye a toda estandarización e imposición?... En el vagabundeo está la eficacia de la voluntad, el esfuerzo y la disposición, ser libres para elegir irse o permanecer resulta ser una gran ventaja, en la medida en que educar es “crear ese espacio donde el otro pueda crecer, equivocarse, soñar, rehusar, escoger, sin sometimientos, permitiendo al otro la posibilidad de ser, existir y hacerlo por él mismo” (Deligny, 2012, p. 107); vivir con, crear comunidad humana, estar ahí, al lado de, vivir con y como los otros, allí se teje relación y vínculo, espacio existencial de experiencia colectiva.

Dentro de este pequeño barrio ficcional dibujado como parque se recrean cuatro estaciones de trabajo, surgidas y nombradas según las inquietudes y propuestas de los niños. Se dibujan así los espirales de aprendizaje en cuanto *comunidades de sentido* donde se construye el sujeto societario.

Espiral de la Tierra: la semilla, la siembra y la cosecha. Cultura: cultivar, preparar la tierra. La huerta, el trabajo con la tierra, volver al mundo sintiendo que el conocimiento nace con el cuerpo, con el esfuerzo que lo prepara, a él también, para germinar. Mientras se organiza el suelo, sea para dibujar los espirales y senderos en el parque o para disponer los espacios de siembra, la convivencia es tranquila, curiosa y vigorosa. Los niños cantan: *Oiga, mi parche; oiga, mi pana; oiga, mi socio, dispárate con un banano que yo no te estoy haciendo daño...*





Espiral del Fuego: el alimento, su cocción, la hoguera, el hogar, la cocina. Saber del sabor que nace de las más vitales necesidades y movimientos, tan ciertos que han determinado toda humana transformación. Percepción despierta a la sensación de conocer entre diferentes y variables aromas y sabores, conexión perceptiva y afectiva de lo viviente en su fusión y energía. *Chagra* y alimento: creación de sí. Carne de la carne.

Arte sagrado de preparar el alimento y hacer alquimia entre tierra y fuego mediante el fruto, que es manifestación potente de vida. Vida que hace vida, comunidad que se hace a sí misma disponiendo lo vital para su sostenimiento. En la comida, en la olla, nace un primer gesto de vecindad y solidaridad necesario, consecuente y potente: dar lugar para hacerlo colectivamente evidente, acentuar la atención y la disposición en ello. Así, elevar el ritual, la celebración, entre el hambre, el trabajo y la satisfacción que alimentan. Dicha que crece con el esfuerzo. Los niños escriben: “Este es un lugar que da frutos... en el círculo de fuego hay 28 piedras para que nos sentemos a compartirlos y conversar”.

Espiral del Agua: “Profesora: ¡El barrio está hecho de barro!”. Descubrimientos que se van realizando a partir de la exploración. Cercanía con el material tierra y tratamiento de la materia moldeable con ayuda del agua. Distribuir el barro equitativamente, concentrarse en hacer piezas pequeñas o grandes, no tirarlo a los demás, pensar en moldear formas conocidas y nuevas. Hacer el cuerpo un gesto en el que se descubren los rostros y las expresiones. Emocionalidad y furor puestos a prueba para calmar los ánimos y lograr hacer un cubo hecho de muchos cubos, una bola hecha

de muchas bolas, un cuerpo hecho de muchos cuerpos. Relación entre el hacer y los otros, cómo juntos van construyendo algo en compañía; momento vulnerable, a punto de romperse por la menor agresión. El trabajo restablece la relación práctica manual con la tierra y al mismo tiempo sugiere un cuidado transmisible en las maneras como se tratan unos a otros.

Se afianzan los vínculos en las colaboraciones múltiples con que los niños logran cierta autonomía y acompañamiento a sus pares. Surge la amistad de manera evidente y la comunicación fluye en conversaciones espontáneas y preguntas sueltas en las que se manifiesta alegría, gusto, curiosidad y ganas de continuar. Se dibujan así las primeras alianzas en las cuales desde la escritura en el “librobarrio” algunos niños se comprometen a contar sus vivencias y deseos, mientras con la tierra o el barro,



Barrio de barro.



La televisión de cartón.

los niños perfilan la creación del barrio: casa que está aprendiendo a ser arquitectura, niños que están aprendiendo a relacionarse como niños.

Con el taller de barro se inauguran las estaciones simultáneas de trabajo: música, títeres, pintura, ya que moverse y saltar de un lado a otro es lo que marca el ritmo, así que, cuantas más opciones, más posibilidades de evitar una escapada rápida o una huida definitiva.

Espiral del Aire: los niños cantan: Soy un niño salvaje, inocente, libre y silvestre...

El movimiento fugaz, inadvertido; giros de rumbo o de actividad, huidas imprevistas, puntos de fuga, bucles de creación. Estar al aire libre significa estar suelto sobre un espacio abierto que ofrece cantidad de escabullidas. Este es el ritmo usual del grupo, ir y venir, quedarse y escapar, volver o irse definitivamente, pues los motivos no faltan. La actitud es de exploración continua, permanecer depende mucho de qué tanto se logran enganchar los intereses con la actividad propuesta, pero también, muchas veces, de factores externos como sus padres o cualquier otro tipo de compromiso.

Perseguir a los caballos que pasan por la avenida se iguala al brinco en la cuerda. Trabajo de equipo que requiere agilidad y destreza, en la primera para cercar el rumbo de los caballos y dar tiempo a que uno o dos logren montarlos hasta cierto lugar. En la cuerda se requiere acompasamiento y buen ritmo colectivo para que los que saltan estén en sintonía con quienes mueven la cuerda, y viceversa, a fin de así lograr un movimiento armónico y organizado que permita mantener el juego, la carrera o los saltos.



"Librobarrio".

5. Errancias discontinuas: desplazamientos, movilidades urbanas

Muchos siguieron su camino entre un barrio aún por descubrir. La práctica de un deporte, el tener que trabajar, rendir cuentas a la escuela, los castigos de los padres, el tenerse que ir para otro lugar ya sea barrio, municipio o ciudad. Los ritmos siguen y la *performance* relacional, cumplido un año de su realización, termina, festejando la fiesta de las frutas y dejando abierto y latente el lugar del parque, aún huella de olla, círculos, senderos y espirales.

Queda la huerta constituida como “Fundación Comunitaria” y el desplazamiento se vuelve movilidad en la medida en que organiza todo este circuito colectivo en la actividad principal de la tierra y el alimento, desde la cual parte y cierra el ciclo el trabajo estético colaborativo en el San José, iniciando una nueva espiral a la que continúan asistiendo algunos de los niños participantes.

Barrio itinerante

*Solo nuestra carne divina nos distingue de las máquinas,
la inteligencia humana se distingue de la artificial por el cuerpo,
solamente por el cuerpo.*
(Serres, 2011, p. 25)

Mientras la ciudad se convierte aceleradamente en una *máquina de habitar*, quienes en realidad sobreviven a sus destrucciones son los que dan cuenta de otro tipo de dinámicas que hacen surgir lo público auténtico a fuerza de encuentros, disposiciones, intercambios y nuevas maneras de organización colectiva, en este caso, de nuevos trazados que reconfiguran la geométrica planimetría impuesta a la tierra, convirtiéndose así, para la investigación, en nuevos mapas de sobrevivencia donde el espacio público cobra la dimensión de lo urbano en *hábitat*, *barrio en movimiento*, *ficción* y *heterotopía*, a través de la cartografía del espacio público habitado, más allá o más acá de la *ciudad real* impuesta por la grandilocuencia publicitaria y la innegable verosimilitud que la justifican y afianzan a continuar con su devastadora edificación.

Los soportes de lo colectivo y la re-creación de un espacio efímero, Parque Orbitante, son dos formas de lo común confluyente en situaciones de ruina, desplazamiento, desarraigo y alto riesgo social, donde lo “público-municipal” se limita a su administración privada en distribuciones que

privilegian la venta y el alquiler del suelo a empresas renovadoras interesadas en el negocio inmobiliario, la construcción de vías y el crecimiento de la ciudad-empresa, en detrimento de quienes dice albergar.

Entre lo público y lo privado está lo urbano desbordándolos, abriendo sitio, haciendo lugar, ficcionando, en el aprendizaje y el juego, lo íntimo y lo común, para hacerlo transfigurar en mundo, en tierra, en “pacto natural”² (Serres, 2004). La idea, la categoría o mejor, la metáfora de *tránsito*, de *pasaje*, de *umbral*, cobra vida aquí en el Parque, donde, ni por encima ni por debajo de los designios administrativos o institucionales los espacios se gestan a fuerza de usarlos, de re-crearlos, en la práctica tan elemental que impulsan, ya sea por necesidad, ocio o riesgo, a tenerlos que inventar. Es un asunto de sobrevivencia, y solo quien los recorre, quienes los habitan y reconfiguran día a día con sus pasos y *estaciones*, con sus *errancias*, *escapaderos* y *deslizamientos*, con sus *espirales* y *senderos*, con sus *vuelos* y *saltos*, son quienes lo enuncian vivificándolo, creándolo, en palabras, saberes y gestos.

Cuerpo que se hace dibujo y parque. De nuevo mundo, tierra, choza, hábitat, hogar, vivienda, refugio, techo, caparazón, concha, caracol, pluma, pelaje, piel, membrana, cuerpo, barrio. Hábitat hecho de todas estas pieles, casi siempre catapultadas por la rígida placa de cemento que todo lo quiere cubrir como una lógica de preponderancia que no soporta mezcla. Sin embargo, *el barrio* se sobrepone a la catástrofe metropolitana de la ciudad en cuanto resquicio urbano de convivencia primordial que aflora como piel inevitable por encima de las demoliciones, de los rellenos, de las tumbas y de las avenidas, abriendo espacio para hacerlo verdaderamente público y simbólico bajo su propio contexto y entorno de vida.

Moverse, trasladarse, desplazarse, se convierte en el impulso primordial para hacer espacio, para hacer barrio y poder vivir en cercanía y solidaridad. Caminar, transitar, correr, atravesar, saltar, escalar, en fin, moverse, es el valor vital de sobrevivencia de un barrio que sin más aparece y se re-crea al ritmo de sus propias dinámicas, imaginaciones y deseos, dibujando sus contornos en superficies líquidas, sobre terrenos movezcos y fronteras inexistentes. El barrio se amplía y es portátil porque puede estar contenido en un gesto, en un intercambio, trazo, palabra o silencio; en él vibra lo urbano, late su posibilidad.

-
2. Necesidad de firmar un contrato social primitivo, un pacto con el mundo, el contrato natural, un nuevo contrato, pacto o acuerdo previo, explícito y no ya tácito como el contrato social obligatorio, con el enemigo objetivo del mundo humano: la guerra de todos contra todos.

Dice José Luis Pardo (1992) que la pregunta por el espacio es una pregunta por el cuerpo; sí, claro, pero además, es una pregunta por el mundo, porque no hay mayor espacio para el hombre que este su planeta.

Conclusiones

Habitar la tierra

Desaprender a estar juntos, entretejiendo los lazos de las colaboraciones, sin la carga de obligaciones que ha implicado para esta sociedad el modelo de comunidad imperante, estructurado sobre exclusiones y jerarquías, sobre el trabajo enajenado y los contratos sociales de vigilancia y violencia tácita, ha sido una ardua labor, quizá la más difícil de ellas hasta hoy.

¿Qué impulsa al hombre a vivir, a buscar, a relacionarse con otros? ¿Dónde están los valores más elementales que lo hacen, además de animal humano, una especie étnica, altamente dotada de estilos, de ritmos, de contrastes, de tendencias, de sentidos y afectos que atraviesan sus necesidades más básicas para conceder tradición, ritual, arte, ciencia, conocimiento, socialidad, en últimas, cultura? ¿Quién se la enseña?, ¿cómo se replica?, ¿cómo se transforma?

Los contratos sociales, jurídicos y contractuales intensifican la guerra en su legalidad paradójica, como única solución contra la barbarie de los hombres contra los hombres, acuerdo tácito que justifica su vanidad, dominio y posesión sobre los hombres mismos, sobre los demás seres, las cosas y sobre el mundo: derecho de propiedad, ciencia occidental, guerra, competencia, operaciones militares, explotación, mercancías, dinero, información, todo aglomerado en las grandes ciudades, en su ideal metropolitano que, anuncia Serres, convierte fuentes, pozos, ríos y lagos, desiertos y selvas, en placas y moles de cemento, peso, densidad que pesa sobre el planeta, aplastándolo en industrias, laboratorios, armas químicas...

Devenido animal en común, el individuo pensante, múltiplemente asociado, se transforma en piedra... En cualquier caso yo era, yo sigo siendo evidentemente un actor local de las ciencias duras y suaves [...] en lo sucesivo, yo soy un agente global improbable de las ciencias físicas, pero en conjunto somos eficaces y violentos en todas las ciencias naturales, universalmente. La fragilidad acaba de cambiar de campo. (Serres, 2004, pp. 38-39)

Esta situación primitiva de combate, antes solo entre hombres, ahora sobre el planeta, plantea una nueva relación política, no ya un contrato social, sino, un nuevo *pacto* entre el hombre y la naturaleza que ha dejado inerte tras sus sueños publicitarios de sociedad y ciudad, donde el mundo ha desaparecido porque se cree tener dominio sobre él, a partir de una única naturaleza humana: la razón.

Pero la tierra, el mundo, el planeta es el hábitat mayor y el hombre tan solo un huésped que se ha tomado el derecho devastador de poseerla; así, el huésped deviene parásito y, por tanto, exterminador de la vida. Dirá el autor:

El parásito se apropia de todo y no da nada, el anfitrión da todo y no toma nada... El simbiote admite el derecho del anfitrión en su relación de reciprocidad: el hombre debe devolver a la naturaleza tanto como recibe de ella, convertida ahora en sujeto de derecho. (Serres, 2004, p. 69)

La lucha contra la codicia, prepotencia y afán de dominio comienza con el trabajo colectivo en la tierra entre la huerta y el parque, hacia el mundo, restableciendo las relaciones con el lugar, la vecindad y la proximidad, luchando contra esas extrañezas que se inflan cuando lejos los unos de los otros solo queda la hostilidad, la violencia pura y desencadenada que anticipa la extinción.

Tierra, matriz, tejido que conecta vida y hábitat:

Lugar es matriz: receptáculo o espacio topológico que evoca el secreto de la vida. *Nodriza*, de naturaleza femenina, materna y matricial, la materia en sí —del mito a la ciencia— apela a la figura materna como la más arcaica topología de lugar. (Serres, 2011, p. 15)

Tierra – hogar que envuelve al cuerpo en su periferia existencial, sobre ella. El hombre erguido, *animal erecto*, encuentra en su cuerpo y específicamente sobre sus pies el equilibrio y el movimiento que lo unifican, ofreciéndole un nuevo refugio móvil, hábitat dinámico y rítmico que lo lleva en la búsqueda de abrigo, calor y alimento, mientras respira, camina, corre, salta, poniendo a prueba su fuerza, su paciencia y poder de invención.

“El camino se abre del cuerpo a la vida, de esta hacia el espíritu, y por último a la verdad de las ciencias” (Serres, 2011, p. 124), un conocer desde el cuerpo y los sentidos, ya que todo aprendizaje nace de la imitación de gestos, afectos y percepciones donde los hombres se encuentran frente a frente, cara a cara, de donde nacen el lenguaje y la creación de las mezclas, de la experiencia corporal que, en su movimiento, descubre, repi-

tiendo. Asimismo, la violencia incesante sobre la que el trabajo del saber humano tiene que persistir con su ejemplo y creatividad.

Conocer es exponerse, aclara Serres: “El entorno esculpe el rostro. ¿Cómo aprendemos las emociones y los estados mentales, si no reconociéndonos en el otro? ¿Cómo reconocerlos sin experimentarlos? ¿Cómo experimentarlos sin mimarlos? ¿Cómo aprenderlos sin imitarlos, cómo imitarlos sin aprenderlos? [...]” (2011, p. 78).

Retroalimentación, intercambio, reciprocidad, respeto, escucha; corazón de un nuevo hombre, de una humanidad política; coraje, valor, impulso y vitalidad, potencia de movilidad y de cambio, venidos del cuerpo, es decir, del corazón.

La formación de la que deviene el trabajo reflexivo y práctico de las ciencias del espíritu habla de este corazón, traducido por Oetinger (Gadamer, 2003, p. 57) como *sensus communis*, sentido común o comunidad de sentido, concentrándolo todo en el concepto de *vita*, vida, “frente a la violenta disección de la naturaleza con experimentos y cálculos, entiende el desarrollo natural de lo simple a lo compuesto como crecimiento de la creación y del espíritu humano” (p. 59), al modo de vivencia sensible, vivencia estética donde reposa algo verdadero y no particular, sino la aventura que vuelve sensible la vida en su conjunto, dice Gadamer, en su extensión y en su fuerza.

Vida en expansión, arte y estética de la vivencia sin límites ni jerarquías, sin distinciones, ni categorías, sin sublimaciones o desprecios, un arte capaz de juntarlo y disponerlo todo en nuevas tramas y experiencias, en nuevos espacios y tiempos compartidos donde las capacidades de todos tengan la potencia de generar propuestas de mundo no alejadas de la realidad, pero sí subvirtiendo los órdenes y las normalizaciones que limitan, restringen y paralizan.

Prefigurar otras maneras de lo común dibujando nuevos espacios con cuerpos que son carne y mundo, barrio y ciudad, conjunto y colectividad, sentido y corazón, saber, ciencia de lo humano con lo humano y su casa, su habitáculo generoso, el mundo:

Tarea estética-política del arte: develar, descubrir nuevos lugares hasta ahora no imaginados, aumentar el número de estos lugares en los que cabe todo el mundo, donde se pueda vivir una historia desprendida de localidad porque el espacio global es un espacio cualquiera, ilocalizable, de todos y de nadie. (Pardo, 1998, p. 19)

Habitar la tierra, volver al habitáculo tierra a través del barrio, pasar al otro, ser otro, ser mundo en la vivencia que práctica lugar, germinando un espacio auténtico, común y público bajo una política de las reciprocidades y la amistad.



Reconocimientos

Artículo resultado de la investigación “Manizales en movimiento: habitancias estéticas en el barrio San José”, auspiciada por el Departamento de Investigaciones de la Universidad de Manizales, Manizales, Colombia. Sus resultados se encuentran en etapa de difusión.



María Andrea Gómez-Gómez

Comunicadora social y periodista, Universidad de Manizales, Manizales, Colombia; maestrante en Estética y Creación, Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, Colombia; docente e investigadora.

Referencias

- De Certeau, M. (1999). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, M. y Guiar Luce, M. P. (2000). *La invención de lo cotidiano 2*. México: Universidad Iberoamericana.
- Delgado, M. (1999). *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Deligny, F. (2006). Los vagabundos eficaces. *Hojalatería*. Recuperado de <http://ojalateria.blogspot.com/2006/04/losvagabundoseficaces.html>
- Deligny, F. (2008). Permitir, trazar. Recuperado de http://masdearte.com/index.php?option=com_content&view=article&id=9841:fernando-deligny-permitir-trazar-ver&catid=57:convocatorias-m&itemid=6
- Deligny, F. (2012). *Pedagogía y nomadismo en la educación de las “otras infancias”*. Monografía de grado, Universidad Oberta de Catalunya. Recuperado de <http://publicacions.iec.cat/repository/pdf/00000190/00000098.pdf>
- Gadamer, H. G. (2003). *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme.
- Gourhan, A. L. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Grosso, A. (2011). Tres versiones contemporáneas de la comunidad: hacia una teoría posfuncionalista de la política. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, 42.

MARÍA ANDREA GÓMEZ-GÓMEZ

- Los no-lugares de Marc Auge (2013). *El Cultural.es*. Recuperado de http://www.elcultural.es/version_papel/ARTE/27111/Los_no_lugares_de_Marc_Auge
- Marañón, B. (2014). *Buen vivir y descolonialidad. Crítica al desarrollo y la racionalidad instrumental*. México: Biblioteca Nacional.
- Nancy, J.-L. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena.
- Pardo, J. L. (1992). *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-textos.
- Pardo, J. L. (1998). Informes sobre el estado del lugar. *A cualquier cosa llaman arte. Ensayo sobre la falta de lugares*. Casa de Asturias, Oviedo: Ignacio Castro.
- Planella, J. (2013). *La antipedagogía de Deligny. Narrativas, trayectos y metáforas de la educación social*. Recuperado de http://www.academia.edu/2429955/Narrativas_trayectos_y_metaforas_de_la_educacion_social
- Rancièrè, J. (2005) *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad Autónoma.
- Sennett, R. (1997). *Carne y piedra*. Madrid: Alianza.
- Serres, M. (2004). *El contrato natural*. Valencia: Pre-textos.
- Serres, M. (2011). *Variaciones sobre el cuerpo*. Buenos Aires: Fondo de la Cultura Económica.

Las formas políticas del arte. El encuentro, el combate y la curación

Political shapes of art.

The encounter, the combat, the healing

Elkin Rubiano

Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia.

elkin.rubiano@utadeo.edu.co

Fecha de recepción: 1.º de noviembre de 2013 · **Fecha de aprobación:** 30 de enero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

El objetivo del presente artículo es reflexionar sobre la relación entre arte y política y las formas en las que se configura tal relación. Para tal fin, se construyen tres categorías de análisis (el *encuentro*, el *combate* y la *curación*) que permiten, por un lado, agrupar tales prácticas y, por el otro, evaluar sus resultados a la luz de sus propósitos. Lo político en el arte se entiende aquí como una forma particular de asumir unas prácticas creativas en un contexto conflictivo y violento como el colombiano. Es decir, lo político en el arte remite a unas formas sensibles específicas que construyen tanto la función del artista como la comunidad a la que se remite. A las tres formas le corresponden tres papeles creativos: el artista-sacerdote, el artista-herexe y el artista-curandero y, a su vez, tres formas de comunidad: la comunidad congregada en la plegaria, la ciudadanía concientizada por el panfleto y la comunidad reconfigurada a partir del lazo social construido por el arte.

Palabras clave: arte político, estética, arte contemporáneo.

Abstract

This paper analyses several approaches that contribute to configure and understand the relationships between art and politics. Three categories of analysis are used for this purpose (the *encounter*, the *combat*, and the *healing*) to allow —on the one side— the grouping of the aforementioned practices and —on the other— to evaluate their results based on their corresponding goals. The political in art is here understood as a particular way of engaging in creative practices within a field as conflictive and violent as the colombian context. In other words, the political in art refers to a specific set of sensible expressions that render both the role of the artist and that of the community to which it refers to. All of these three categories have their own creative roles: the priest-artist, the heretic-artist, and the quack-artist. In addition, they also have their own forms of community: the one gathered around a prayer; the citizens enlightened by the pamphlet; and the reconfiguration of society based on the social loop built by art.

Keywords: political art, aesthetics, contemporary Art.

Introducción

En este documento se analiza la relación entre arte y política a partir de sus formas, es decir, de su manifestación sensible. Para tal fin, se analizaron cuatro casos específicos, tanto de obras de arte como de prácticas artísticas. A partir de ese análisis se construyeron tres categorías: el arte como *encuentro*, el arte como *combate* y el arte como *curación* (cuadro 1). Estas categorías, desde luego, no agotan las posibilidades del arte político, pero permiten agrupar algunas prácticas, ver varias de sus características, así como las finalidades que proyectan y su relación con los públicos y las comunidades. En las tres categorías construidas se evidencian modos de *hacer* diferentes y, en algunos casos, antagónicos. Pero, independientemente de tales diferencias, hay algo en común entre ellas: el conflicto armado. En Salcedo, la presencia de la fosa común; en Granados, el contenido contrahegemónico —que pasa por el conflicto armado y diversas formas de exclusión— y, en “Yolanda...” y “La guerra...”, el desplazamiento forzado y el exterminio sistemático de la población civil. En la primera parte del documento se analizan dos modelos artísticos antagónicos: el encuentro (Doris Salcedo) y el combate (Nadia Granados). En la segunda parte, se reflexiona sobre dos exposiciones (“Yolanda: fragmentos de destierro y desarraigo” y “La guerra que no hemos visto”), para dar cuenta del arte como curación.

Cuadro 1. Las formas políticas del arte

Forma	Artista	Comunidad
El encuentro	El sacerdote	Congregada en la plegaria
El combate	El hereje	Concientizada por el panfleto
La curación	El curandero	Reconfigurada en el lazo social

I. Las misiones del arte en nuestro contexto

En este aparatado reflexionaremos sobre dos modos de hacer del arte político. Llamaremos al primero, “el modelo de la plegaria muda”; al segundo, “el modelo de la arena panfletaria”. El modelo de la plegaria muda le endilga una misión al arte: ser el contrapeso de la barbarie; dice Doris Salcedo:

A mí sí me interesa lo político. Yo soy un ser político. Las víctimas con las que trabajo son de violencia política. Soy colombiana, trabajo para abrir espacios para el pensamiento y para lo poético desde acá, que se su-

pone es el lugar propio de la barbarie [...]. La historia siempre la cuentan los triunfadores y aquí tenemos una perspectiva invertida: no tenemos ni arcos del triunfo, ni columnas de Nelson, ni obeliscos, tenemos ruinas de la guerra y de nuestra historia. Eso nos lleva a trabajar una obra que articule la historia de los derrotados, porque también somos capaces de pensar y de narrar nuestra historia. (Salcedo, 2010)

De modo que el arte, siendo el contrapeso de la barbarie, lucha contra el olvido, recupera la memoria. Pues olvidar la masacre es olvidar las condiciones que la hicieron posible. Contra el olvido se erige entonces una forma sensible que hace presente la ausencia de aquellos que han sido silenciados y olvidados. Liberar del olvido la historia de los vencidos, es una de las misiones de la plegaria muda.

El memorial que rinde tributo a las víctimas es una de las estrategias para restituir simbólicamente los derechos contra el olvido. Sostiene Marcuse: “Olvidar el sufrimiento pasado es olvidar las fuerzas que lo provocaron [...]. Contra la rendición al tiempo, la restauración de los derechos de la memoria es un vehículo de liberación, es una de las más nobles tareas del pensamiento” (2002, p. 214); y del arte de la plegaria muda, podríamos agregar.

Doris Salcedo ha manifestado de su obra *Plegaria Muda* (2008-2010):¹

Una obra que tuviera incorporado el objeto que mejor narra la experiencia de la violencia en Colombia, y pienso que ese objeto es la fosa común. Estuve trabajando con las madres de Soacha y lo que quería era colocar en una imagen la ausencia de ese ser querido, y el momento en el que la madre tiene que reconocer a su hijo en esa fosa. Es como un campo santo, son 166 piezas, y uno camina a través de ella. Dos mesas invertidas y tienen un pasto que crece a través de la madera... con la esperanza de que la vida prevalezca; no importa cuántas matanzas, la vida prevalece. Es eso lo que tiene esa pieza. (Salcedo, 2008-2010)

1. “*Plegaria Muda* es una instalación comisionada por la Fundación Calouste Gulbenkian (Lisboa) y el Museo de Arte Moderno de Malmö (Suecia) que, en su mayor despliegue, consiste en 166 unidades donde cada una está conformada por dos mesas invertidas y unidas por una estructura de tierra que permite el crecimiento de pasto. Cada unidad tiene aproximadamente la longitud y ancho de un ataúd estándar. La muestra en el MUAC presenta 96 unidades”. Véase: http://www.muac.unam.mx/web-page/ver_exposicion.php?id_exposicion=30

La pieza es, entonces, una forma de restitución simbólica: por un lado, libera a las víctimas del olvido, las hace presentes; por el otro, afirma la vida en contra de la barbarie. Pero no solo la afirma, presenta su potencia, su carácter autopoietico: la hierba, a pesar de la desolación y la muerte, irrumpe, florece, se dirige al cielo (hacia donde se dirigen todas las plegarias). “Plegaria muda” construye un espacio para el encuentro, para la comunión. Esta comunión solo puede experimentarse en silencio, casi que litúrgicamente: “En el momento de la contemplación silenciosa, ocurre esa relación afectiva”, expresa Salcedo, y esa afección permite “transmitir en alguna medida la experiencia de la víctima”. El modelo de la plegaria muda no es el de la narración o la representación, pues la barbarie no puede contarse, es inimaginable, por lo tanto es irrepresentable.

Esto último, desde luego, recuerda lo sublime lyotardiano, cuya misión en el arte es testimoniar la existencia de lo no presentable. El exterminio y la barbarie exceden cualquier posibilidad de la imaginación; lo que ocurrió en los campos de exterminio resulta inimaginable. Una imagen no vale más que mil palabras. Toda representación de la barbarie resulta infame para esta perspectiva, es injusta. De ahí que para los partidarios de lo sublime, de los que Salcedo hace parte, renuncien a la representación y la narración; en su lugar debe crearse un espacio para la afección que dignifique mediante la humanización de lo inhumano. Esta es una de las estrategias extendidas de los memoriales a las víctimas durante las últimas décadas, memoriales que no muestran rostros de víctimas, sino permiten experimentar la desolación y el desarraigo de las víctimas.

Si hay una política en el modelo de la plegaria muda, esta política es la del encuentro. En torno a la obra o el memorial todos nos encontramos y nos reconocemos, pues nos devuelve el rostro extraviado de lo humano. La comunión en torno al arte quiere decir que no hay diferencia, pues la obra nos iguala como humanos. No es un asunto menor cuando una afección provocada por una forma sensible nos hace sentir que todos somos iguales en la vida y en la muerte. Comenta Salcedo:

Creo que el arte tiene la función que tiene la oración funeraria: en el momento en el que la persona ya no te escucha, tú te estás despidiendo de esa persona, te estás dirigiendo a esa persona. Eso muestra la esencia del ser humano, que es capaz de aguantar el dolor en el momento del entierro y sin embargo dirigirse a esa persona que ya no lo escucha, que ya no va a regresar. Sin embargo, eso nos dignifica; dignifica al doliente y dignifica a la persona que estamos enterrando. Es una cosa maravillosa, y yo creo que el arte es muy parecido a eso, a la oración funeraria. (Salcedo, 2008-2010)

En el modelo de la plegaria muda (el del encuentro), la obra de arte es un misterio que logra unir lo que estaba separado: lo divino y lo humano, la vida y la muerte. La forma de recepción, en este caso, es la contemplación: la delectación amorosa que permite, en medio del silencio, realizar la comunión, y si tal cosa ocurre, acontece la iluminación, en un sentido heideggeriano: “Todo hacer salir lo oculto pertenece a un albergar y a un ocultar. Pero ocultado está, y siempre está ocultándose, lo que libera, el misterio” (Heidegger, 2001, p. 23). Para Doris Salcedo resulta clara la finalidad del arte, su misión: ser el contrapeso silencioso de la barbarie, el arte como una plegaria muda. En este sentido, a la forma política del encuentro le corresponde, correlativamente, un papel arquetípico: el artista-sacerdote, quien está autorizado para celebrar la comunión, la fiesta. Una fiesta solemne, desde luego, acompañada de un “silencio solemne”, como señala Gadamer:

Del *silencio* podemos decir que se extiende, como le ocurre a alguien que, *de improviso*, se ve ante un monumento artístico o religioso que *le deja pasmado* [...] *le sobrecoge* la solemnidad de un silencio absoluto. Siente cómo todos están *congregados* por lo que allí sale al *encuentro*. (1991, p. 47, énfasis mío)

Sin embargo, otra forma del arte político busca objetivos diferentes a los del *encuentro* y, por lo tanto, recurre a medios y estrategias opuestos a los del “silencio solemne”. Este es el caso de la arenga panfletaria. La artista Nadia Granados asume esta estrategia con su personaje La Fulminante,²³ una suerte de estrella porno, cantante de *reggaeton* y exhibicionista urbana que tiene la capacidad de movilizar emociones y hacer hablar. La Fulminante no deja al espectador indiferente cuando succiona con experticia pornográfica, en algunos de sus videoespectáculos, un revólver (“Chupada antiimperialista”), un condón inflado con esperma adentro (“Maternidad obligatoria”) o alguna aguja hipodérmica (“El negocio de la salud”). Es claro que el propósito de La Fulminante es escandalizar, lo que no resulta difícil: exhibirse semidesnuda en el espacio público o llevar el personaje al transporte urbano es una manera de lograrlo, no sin riesgos, desde luego: el acoso de la Fuerza Pública o de algún transeúnte, así como los insultos, los recibe Nadia Granados y no La Fulminante. Seguramente Granados asume el riesgo porque considera que con su personaje algo se gana: la concientización sobre problemas

2. Véase <http://lafulminante.com/>

como el aborto, la crisis del sistema de salud, el desplazamiento forzado o el negocio de la guerra. Como el riesgo parece evidente (exponer descarnadamente un cuerpo) y el escándalo en parte está garantizado (exhibirse ante un público ajeno al campo del arte), el trabajo de Granados con *La Fulminante* congrega algunas simpatías: los discursos feministas, el activismo pornoterrorista, así como los simpatizantes del arte panfletario ven en *La Fulminante* la realización exitosa de un arte subversivo, cuya eficacia política dan por sentada. Basta recoger, para la muestra, la declaración del crítico de arte Jorge Peñuela:

Las acciones en las cuales se expone, se despelleja ante la mórbida mirada de una sociedad falofílica, por ende misógina y homofóbica, son un síntoma de que en Colombia algunos artistas persisten en su lucha en contra de los moldes míticos con los cuales se marca la experiencia de los hombres y las mujeres. (2013)

La postura contrahegemónica de Granados demuestra su compromiso con la defensa de algunas causas. Que el propósito resulte noble no tiene discusión (el despliegue libre de las ideas); lo que sí tiene lugar a discusión, sin embargo, es que tales ideas se despliegan en un formato que es valorado como arte y, específicamente, como arte político. Tratemos de analizar entonces el formato utilizado por Granados. El procedimiento de *La Fulminante* ha sido probado una y otra vez por el arte crítico. La teorización de tal procedimiento fue realizada por Guy Debord y convertida en una estrategia de lucha simbólica por parte del situacionismo y ha sido propagada, hasta el día de hoy, por el activismo artístico: la tergiversación o el desvío (*detournement*).

Esta conciencia teórica del movimiento, en la que debe estar presente la propia huella histórica de este movimiento, se manifiesta en la *inversión* de las relaciones establecidas entre los conceptos, así como en la subversión de todas las adquisiciones de la crítica anterior [...]. El desvío subversivo es el lenguaje fluido de la antiideología. (Debord, 2007, tesis 166 y 168)

La tergiversación reivindica el plagio como una estrategia para fracturar el discurso establecido.³ Si la sociedad del espectáculo establece el

3. “Las ideas pueden mejorarse. El sentido de las palabras participa de esa mejora. El plagio es necesario. Está implícito en el progreso. Se ciñe estrictamente a la frase de un autor, se sirve de sus expresiones, borra una idea falsa y la sustituye por otra adecuada” (Debord, 2007, tesis 167).

sentido del mundo mediante el entretenimiento (reírse es estar de acuerdo, diría Adorno), el situacionismo busca desajustar el sentido, derrumbar el núcleo ideológico de la “realidad” mediante la apropiación aberrante (es decir, desviada) de las imágenes, los eslóganes y los discursos de la industria cultural para concientizar al público. Esta es la fórmula de La Fulminante.

Nadia Granados parte de un supuesto: la pornografía, la explotación de la sexualidad en la publicidad y en la música atraen la mirada y condicionan las formas de goce de los consumidores, un goce sin sentido, vacío; así que mediante La Fulminante, Granados se apropia del cascarón del entretenimiento y lo llena de contenido político. Si la estrategia funciona, los espectadores se sentirán atraídos por el cascarón y tal vez, sin que lo perciban, serán concientizados mediante mensajes que revelan “la verdad” del mundo de manera fulminante. Así que el arte (La Fulminante) puede convertirse en una herramienta de transformación social, como lo afirma Granados:

Empecé a pensar que sería interesante mezclar lo erótico, lo sexual o lo provocante de ser mujer con estos contenidos políticos para que le llegara a más gente [...]. Todo el día estamos viendo culos, tetas, mujeres divinas [...] que están vendiendo cerveza, están vendiendo las ideas del Gobierno [...] ahí están las mujeres hablando con sus tetas y con sus piernas, es algo que llama la atención, entonces si lo vuelves un escaparate para las ideas emancipatorias, pues empieza a haber... yo no sé lo que pueda pasar, es una idea que empieza apenas, pero creo que sí tiene sentido. [...] el arte es una herramienta de transformación social y es algo que puede abrir mentes y detonar, hacer temblar las estructuras. (Granados, 2011)

Sin embargo, son solo supuestos. Nada garantiza que La Fulminante abra las mentes y haga temblar las estructuras. Son supuestos siempre presentes en el arte panfletario. A veces se quiere subvertir y en lugar del temblor aparece la risa, como sucede con la película *¿Puede la dialéctica romper ladrillos?* (1973), de René Viénet,⁴ quien sustituye los diálogos de una película de artes marciales por diálogos marxistas sobre la lucha de clases. Esta película buscaba concientizar a los proletarios sobre la explotación, pero el resultado de su tergiversación es gracioso sin proponérselo, una exquisita muestra de humor involuntario, el mismo que aparece en el video de La Fulminante *Dale papito*, un *reggaeton* que dice:

4. http://www.youtube.com/watch?list=PL8C4913855E102958&v=IV0qCGlohA8&feature=player_detailpage

Dale papito, tu mente libertaria me pone resbalosa [...] mi cuerpo está esperando la rabia de estos tiempos [...] muévete con fuerza, construye pensamiento [...] tu lengua se me ofrece, dale papito mi coño lo merece [...]. Dale papito, la gente se despierta, unidos en las calles, me agitas y me llenas. Libre papito. El poder del pueblo derribando ya los muros, al tirano destruyendo.

Aquí la tergiversación se convierte en parodia, así que la estrategia vanguardista se transmuta en una de las formas exitosas del entretenimiento de la cultura de masas (que es lo que busca combatir). El caso de La Fulminante llama la atención porque después de tres años de aparecer su estrategia ha sido valorada como un arte crítico y político, cuando en verdad resulta panfletario y paródico.⁵ No obstante, Nadia Granados no es la representante de tal postura, más bien La Fulminante es un caso paradigmático de una práctica bastante extendida del arte político: el arte panfletario, cuya finalidad es el combate. Un combate signico, desde luego: apropiarse de sentidos establecidos (ideológicos) para invertirlos, tergiversarlos y hacerlos retumbar. Si la estrategia funciona, la respuesta será el desequilibrio o la perturbación del público, cuyo efecto, de ser eficaz, será su concientización. A esta forma del arte político le corresponde, correlativamente, un papel arquetípico: el artista-hereje. Más que encuentro, movilización; más que plegaria, arenga; más que silencio, concientización.

2. La práctica artística como práctica curativa

En el apartado anterior nos ocupamos de dos formas del arte político: el encuentro y el combate. Dos formas de alguna manera antagónicas, pues una busca el reconocimiento de las partes en torno a la obra, conformando lo que Rancière denomina una comunidad ética, que remite a un régimen ético de las imágenes, unas imágenes que juzgamos en función de su verdad intrínseca (Rancière, 2012), que concilia las diferencias mediante la comunión; la segunda forma, en cambio, no concilia, sino separa, se inscribe en regímenes discursivos y visuales para tergiversarlos

-
5. Repárese, por ejemplo, en el monólogo de “Asunto de multitudes”: La Fulminante res- triega un balón en su sexo mientras se transmite un partido de fútbol: “El televisor ha dado la orden de alegrarlos colectivamente. Estadios repletos, *rating* a tope. Obedientes las multitudes se movilizan”. El arte panfletario pretende mostrar la estupidez del mundo, una estupidez de la que solo pueden distanciarse el artista panfletario y sus creyentes.

mediante dispositivos que inviertan las relaciones de poder, pues el empoderamiento es una de sus búsquedas. Si en el primer caso la obra de arte es un misterio que ilumina mediante una disposición contemplativa, en el segundo es un dispositivo que concientiza mediante una disposición combativa. La forma de recepción es, entonces, activa o, por lo menos, busca activar al público mediante la movilización y la concientización, es decir, hacer caer en la cuenta de que las cosas no son como nos dicen que son y que, por lo tanto, podrían ser acaso de otro modo. Esta perspectiva parece más claramente política que la primera. No obstante, encontramos en ambos una intención política: una política del encuentro y una política de la acción.

La primera forma recurre al silencio, la segunda a la arenga; la una se articula en la plegaria, la otra en el panfleto. Entre una y otra forma se va de la contemplación a la acción. La tercera forma, de alguna manera, media entre las otras dos. A esta última la hemos denominado la *curación*. A las tres formas (el encuentro, el combate y la curación) le corresponden tres figuras arquetípicas, encarnadas como: el artista-sacerdote, el artista-hereje y el artista-curandero.

En las prácticas artísticas contemporáneas encontramos manifestaciones que invocan tanto el poder del arte para la reconstrucción del tejido social (la curación), como las posibilidades críticas para afectar a la audiencia o denunciar el terror y la catástrofe (el encuentro y el combate). Así, un grupo de artistas pretende actuar contra la injusticia mediante la creación terapéutica. Esta última práctica la podemos agrupar en tres categorías: las que buscan crear *con* la comunidad (arte colaborativo), crear *una* comunidad (estética relacional) o crear *para* la comunidad (arte comunitario o plástica social). En las prácticas que crean *con*, se da un desplazamiento de la potencia creativa del artista (el modelo romántico del autor) hacia las posibilidades creativas de la comunidad (el modelo de la muerte del autor); en las que crean *una*, se busca o bien recomponer un tejido social que había sido roto, o bien construir un lazo social inédito que no necesariamente debe perdurar; en las que crean *para*, se busca intervenir en lo real reparando a las víctimas mediante intervenciones simbólicas.

Estas tres categorías se insertan en lo que se ha denominado el giro antropológico del arte (Ochoa, 2003), es decir, el arte como una extensión de la cultura. El arte antropologizado no se valora a partir de cuestiones estéticas, formales o técnicas, sino a partir de su efectividad en el plano de lo "real": el impacto en una comunidad, en la formación de

ciudadanos, en la inserción de población en conflicto, en la construcción de memoria, etc. Si el arte es una extensión de la cultura son entonces las políticas culturales y la economía de la cultura las que ubican el arte en la vida. Desde luego no estamos hablando de la reiterada conjunción “y” del “arte y vida”: el arte que dota de sentido a una existencia. Estamos hablando, más bien, de la ubicación del arte en la vida política, en la vida económica y en la vida social. Si George Yúdice (2002) dio luces sobre la comprensión de la cultura como recurso es claro que el arte (una suerte de prótesis cultural) es, igualmente, un recurso. Y como tal, debe ser administrado.

La relación entre arte, administración y gestión es una de las nuevas formas de sujeción en el ámbito creativo hoy en día. Una muestra de ello es el discurso sobre el impacto del arte, un impacto que no solo debe darse por sentado, sino que además tiene que demostrarse en los informes de gestión: población beneficiada, número de sillas ocupadas, formación en ciudadanía, externalidades positivas, etc. Esta es una forma de sujeción, pues el Estado, las organizaciones no gubernamentales (ONG) y los organismos multilaterales, que administran los recursos, han visto en la cultura (y en el arte, que es una de sus extensiones) una forma de llenar los vacíos dejados por el mercado y la política, pues se supone que el arte “todo lo-cura”, como solía decir una directora del antiguo Instituto Distrital de Cultura y Turismo (IDCT).

Yúdice anota: “Los bancos multilaterales de desarrollo dan prioridad a los proyectos de financiación cultural que guardan alguna relación con las áreas tradicionales de esos bancos y que deben tener un resultado instrumental” (2002, p. 29). Es decir, cuando se financian proyectos artísticos estos deben mostrar resultados mensurables. Desde luego, una cosa es defender la heteronomía del arte justificando su función comunicativa, pero otra cosa es instrumentalizar la práctica artística mediante un cálculo racional de medios y fines. Si bien estas prácticas se conforman en un registro bastante amplio, es claro que durante las últimas décadas han proliferado mediante la esponsorización del Estado, las ONG y organismos multilaterales. Tal esponsorización ha coincidido, en el contexto global, con los tratados internacionales de libre comercio y, en el contexto nacional, tanto con la Constitución de 1991 como con la apertura económica que se dio el mismo año. Una hipótesis que se puede plantear al respecto es la siguiente: el arte político que pretende intervenir lo “real”, es decir, las prácticas que trabajan *con* o *para* la comunidad, así como aquellas que pretenden crear *una*, no son ajenas tanto a los

discursos políticos como a los modelos económicos de las últimas décadas, es decir, responden y al mismo tiempo retroalimentan las políticas culturales que ven en el arte una forma de intervención simbólica en las comunidades en conflicto, marginales, violentadas o excluidas. Si hay una estrecha relación entre el diseño de políticas, modelos económicos y prácticas artísticas que reivindican una posición política, es porque estas prácticas (que muestran indicadores de impacto) cubren, sin saberlo, los vacíos sociales y económicos dejados por el mercado y el Estado. Esta hipótesis, con inclinación crítica, no desconoce, en todo caso, otras prácticas que parecen tener alguna efectividad en la reconstrucción de memoria histórica. Detengámonos en el análisis de las siguientes exposiciones: “Yolanda: fragmentos de destierro y desarraigo” (2003-2005) y “La guerra que no hemos visto” (2009-2010).⁶

En octubre de 2009, en el Museo de Arte Moderno de Bogotá (Mambo) se inauguró la exposición “La guerra que no hemos visto: un proyecto de memoria histórica”, 62 pinturas (de 420) realizadas por exguerrilleros, exparamilitares y, en menor medida, soldados heridos en combate, fruto de los talleres de pintura realizados por la Fundación Puntos de Encuentro, dirigida por el artista Juan Manuel Echavarría: (“[...] estas pinturas pueden educar contra la guerra [...] creo que a través del pincel se construyó el relato, y ellos, al pintar, lograron rescatar sus memorias”). Si en la relación arte y violencia hay un interés mayoritario por visibilizar a las víctimas del conflicto armado, este trabajo mostró la otra cara: la versión de los victimarios. La muestra, curada por Ana Tiscornia, también fue expuesta entre mayo y agosto de 2010 en La Casa del Encuentro de El Museo de Antioquia.

El correlato del trabajo dirigido por Echavarría con los *actores del conflicto* lo podemos encontrar en una exposición que se realizó entre 2003 y 2005 con los *actores en medio del conflicto*: “Yolanda: fragmentos de destierro y desarraigo”, una exposición itinerante curada por la antropóloga Margarita Reyes en la que se narra la historia de una mujer imaginaria bautizada como “Yolanda” por quienes colaboraron en la realización de la exposición: 49 víctimas del desplazamiento forzado. En este trabajo, vinculado al proyecto “Museos Imaginarios” del ICANH y el Museo Nacional de Colombia, se buscó reflexionar sobre la marginación, el estigma y el desconocimiento sobre el destierro y el desarraigo.⁷ La

6. La reflexión sobre estas dos exposiciones hacen parte del ensayo “El arte del padecimiento y el padecimiento del arte: una mirada a seis exposiciones (Rubiano, 2012).

7. Entre septiembre y noviembre de 2008 el Museo de Antioquia realizó la exposición “Destierro y reparación”, en la que se mostraron cifras, estudios y expresiones artís-

exposición itineró en varias ciudades y fue creciendo y transformándose mediante una propuesta colaborativa.

En el proyecto de Juan Manuel Echavarría y la Fundación Puntos de Encuentro, los talleres sobre construcción y preservación de la memoria de la guerra a través de proyectos artísticos estuvieron conformados por 17 exparamilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), 30 exguerrilleros y 14 exguerrilleras de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), 1 exguerrillero del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y 18 soldados del Ejército Nacional de Colombia heridos en combate, quienes en conjunto produjeron más de 400 pinturas, de las cuales 62 fueron expuestas (Tiscornia & Echavarría, 2010, p. 34). En este trabajo la memoria de la guerra no se construye a partir de los discursos expertos (la academia), oficiales (el Gobierno y las fuerzas militares) o de la ilegalidad contraoficial (los comandantes guerrilleros o paramilitares); antes bien, en lugar de discursos circulan relatos, no de los protagonistas de la guerra, sino de los actores sin nombre: excombatientes rasos y anónimos.

Desde luego, aunque estas creaciones sean expuestas en lugares consagrados para el arte, no deben considerarse artísticas. No obstante, una dimensión estética aparece en ellas: expresar plásticamente lo que no puede ser nombrado mediante la palabra. Más que pinturas deberíamos considerar estos trabajos como cartografías, cuyos aspectos formales se construyen, por un lado, mediante el centramiento, la frontalidad y la indexicalidad, y, por el otro, mediante un plano panorámico y cenital en la narración de los acontecimientos.

Lo clave aquí es que la ausencia de verosimilitud formal (“así no se ven las cosas”) es inversamente proporcional a la presencia de verosimilitud narrativa (“así sucedió”). No hay búsqueda de material externo que intente fijarse para la concientización de los hechos (como en la fotografía documental), sino que el material se expresa mediante la recuperación de la memoria traumatizada (como en la experiencia catártica). La ingenuidad de la representación se estrella con la brutalidad de lo representado, una conmoción en la que emerge la verdad de la guerra.

Si bien estas cartografías representan la guerra mirada desde arriba, esta mirada no es la del omnisciente ojo intelectual, ni la del ojo tecnológico

ticas sobre el desplazamiento forzado. La estrategia expositiva en este caso fue diferente a la de “Yolanda”, pues, mayoritariamente, las obras expuestas fueron hechas por artistas y no con la colaboración de los desplazados (esto, desde luego, no es un reproche).

del estrategia militar, es decir, no es la mirada que pone todo a distancia bajo mis ojos: “un simulacro teórico [...] que tiene como condición de posibilidad un olvido y un desconocimiento de las prácticas” y, por lo tanto, de los practicantes que manejan espacios que no se ven (Certeau, 2007, p. 105). En “La guerra que no hemos visto” se narra desde arriba, pero esta narración no se pone a distancia, pues su fundamento parte de abajo, es decir, de una recuperación de las prácticas brutales de la guerra que nos muestran espacios que aún no habían sido vistos. En ese sentido estos trabajos contribuyen, en efecto, a construir la memoria sobre la verdad de la guerra, pero no de manera abstracta, discursiva o negociada, sino a partir de la experiencia recuperada de las prácticas atroces de la guerra. El trabajo artístico de Juan Manuel Echavarría consiste en propiciar, por medio de la construcción de un espacio creativo (los talleres de pintura), un desplazamiento y una multiplicación de las miradas que a su vez posibilita una ampliación en los modos de ver.

Otro desplazamiento y multiplicación de las miradas se llevó a cabo con la exposición “Yolanda: fragmentos de destierro y desarraigo”, en la que se buscó abrir espacios de diálogo y reflexión sobre las personas en situación de desplazamiento forzado, convirtiendo el espacio museístico en un lugar de debate sobre la construcción y representación de la nación. El trabajo consistió en construir una narración colectiva sobre la llegada de un “desplazado” a Bogotá. Al personaje se le asignó un género, una región y un nombre: “Yolanda”, una campesina antioqueña (Reyes, 2003).

Mediante trabajo colaborativo la exposición itinerante (2003-2005) fue transformándose y ampliando su sentido con la interacción entre otros curadores, especialistas y ciudadanos. Al poner en práctica un proyecto museográfico de investigación-acción participativa (que no habla por las comunidades, pues ellas tienen su propia voz), “Yolanda” resultó útil para examinar las posibilidades de combinar tres tipos de conocimiento, como lo señala Cristina Lleras Figueroa al reseñar otro proyecto de la misma naturaleza: “el académico, el popular y el museológico, lo cual puede considerarse como un mecanismo de distribución de poder” (2008, p. 7).

Si tenemos en cuenta que las identidades y las representaciones tienen que ver, como indica Stuart Hall, “con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura” y, por lo tanto, lo clave no es que respondan a cuestiones como “quiénes somos” o “de dónde venimos”, sino “en qué podríamos convertirnos” (2003, p. 17), resulta comprensible que la lucha en la construcción de las identidades se reali-

ce en espacios simbólicos. En este sentido los espacios del arte resultan estratégicos para la reconfiguración de la división de lo sensible:

[...] cuando aquellos que “no tienen” tiempo se toman ese tiempo necesario para erigirse en habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite perfectamente un lenguaje que habla de cosas comunes y no solamente un grito que denota sufrimiento. (Rancière, 2005, p. 18)

Así, una de las cuestiones significativas del trabajo de construcción y representación en “Yolanda” fue, precisamente, la intención de *desidentificar* la noción de “desplazado”. Por un lado, desustancializando la imagen de “desplazado” al poner en duda que tal situación sea una condición natural; en su lugar se puso el acento en las nociones de destierro y desarraigo. Por otro lado, construyendo una posición diferente mediante la transformación del papel de los participantes con la intermediación del museo, es decir, posibilitando el tránsito que va de la situación de víctima que suplica la ayuda del Estado, al ciudadano con habla que construye activamente significado.

Los espacios extraterritoriales del arte pueden posibilitar la irrupción de lo inédito rompiendo con el “flujo normal” de los acontecimientos que embotan nuestra percepción y nuestros juicios sobre el mundo. Ese flujo es el que posibilita nuestra respuesta a la *interpelación* del “¡Eh, usted, oiga!”.⁸ A la interpelación “¡Oiga, usted, desplazado!”, responde un individuo ya sujeto (en el sentido de sujeción) al que le corresponde un lugar, cuyo orden establecido enseña que solo ese lugar le es posible. Pero en verdad nos interesa lo contrario: que una comunidad excluida irrumpa en un lugar que pareciera no corresponderle. No le correspondería si recordamos el estudio sobre públicos de museos realizado por Bourdieu, en el cual se indica: “Si una persona con nivel de estudios primarios tiene 2,3 probabilidades sobre 100 de acudir a un museo a lo largo del año [...] será preciso aguardar 46 años para que se cumpla la esperanza matemática de verle entrar a un museo” (2003, p. 47).

La estadística traza un destino social en el que el excluido está, desde luego, expulsado del templo sagrado del arte. Ese lugar que no le corres-

8. “[...] la ideología ‘actúa’ o ‘funciona’ de tal modo que ‘recluta’ sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o ‘transforma’ a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no): ‘¡Eh, usted, oiga!’ [...] se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba” (Althusser, 1988).

ponde puede, en todo caso, ser recuperado mediante prácticas artísticas o institucionales que subviertan el carácter disciplinario del museo. Pero no recuperarlo como un asistente pasivo que incrementa el número de visitas y cuyo indicador deja satisfecho al gestor cultural. Recuperarlo en un sentido activo, es decir, como un público anónimo dotado de palabra que puede construir nuevos significados y, por lo tanto, ampliar nuestra mirada sobre el mundo. “La guerra que no hemos visto” y “Yolanda” exploran esa posibilidad.

Con lo anterior no queremos decir que las últimas exposiciones analizadas sean necesariamente modelos a seguir cuando los artistas o las instituciones proyecten trabajar con comunidades. Sabemos que las prácticas artísticas y creativas valoradas a lo largo del ensayo se fundamentan en estrategias que buscan reactivar una vanguardia que elimine las fronteras entre arte y vida (Lütticken, 2002) mediante proyectos de carácter colaborativo (Yúdice, 2004) que construyen situaciones dirigidas a modificar nuestras miradas sobre el mundo (Bourriaud, 2006; Laddaga, 2006). Pero, igualmente, sabemos que estas prácticas tienden a sustituir la solución de problemas de origen sistémico por la intervención simbólica cuyo objetivo latente es terapéutico: curar al otro, al excluido, al violentado, mediante la acción artística y cultural.⁹ Si bien es cierto que el noble propósito de estos proyectos es recomponer el tejido social que ha sido roto, también lo es que este tipo de arte terapéutico prospera esponsorizado por poderosas instituciones que construyen una relación de complicidad (invisible o no) entre sus objetivos y los proyectos artísticos financiados. Desde luego el asunto no es de cara o sello, sino más bien de carácter ambivalente, es decir, de posibilidades y riesgos simultáneos.

A las tres formas del arte político le corresponden tres papeles creativos: el artista-sacerdote, el artista-hereje y el artista-curandero y, a su vez, tres formas de comunidad: la comunidad congregada en la plegaria, la ciudadanía concientizada por el panfleto y la comunidad reconfigurada a partir del lazo social construido por el arte. Desde luego, estas formas no agotan las posibilidades de la relación entre arte y política. Sin embargo, en nuestro contexto estas formas parecen prevaletentes. Tal prevalencia, en los casos analizados, está ligada a la víctima: las madres de Soacha en Salcedo, el cuerpo cosificado en Granados y el desplazamiento

9. “Cuando oigo la palabra pistola, busco la cultura” es, según Žižek, la actualización de la infame declaración de Joseph Goebbels: “Cuando oigo la palabra cultura, busco mi pistola”. La actualización del capitalismo transnacional sería: “Cuando oigo la palabra cultura, busco la chequera” (Žižek, 1998, p. 187).

y el exterminio sistemáticos en “Yolanda” y “La guerra”. Queda por analizar cómo se construye la noción de víctima en cada caso, pues ella se ha convertido en un síntoma del arte político (no solo en nuestro contexto). Esto es necesario, ya que “la víctima” no es un dato dado en estos casos, sino una situación construida por dichas prácticas.



Reconocimientos

Este ensayo hace parte de la investigación “Igualdad, desacuerdo y emancipación: reflexiones en torno a la obra de Jacques Rancière”, del Grupo de Investigación “Reflexión y Creación Artísticas Contemporáneas” (Colciencias, Categoría B), del Departamento de Humanidades de la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia, financiada por la Dirección de Investigación, Creatividad e Innovación de la misma universidad.



Elkin Rubiano

Sociólogo, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Magíster en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Profesor asociado en la Universidad Jorge Tadeo Lozano, Bogotá, Colombia.

Referencias

- Adorno, T. (2008). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.
- Althusser, L. (1988). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Baudrillard, J. (2002). *Crítica de la economía política del signo*. México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2003). *El amor al arte. Los museos europeos y su público*. Barcelona: Paidós.
- Bourriaud, N. (2006). *La estética relacional*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Certeau, M. de (2007). Andares de ciudad. *La invención de lo cotidiano 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Debord, G. (2007). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Foster, H. (2001). *El retorno de lo real. La vanguardia a finales de siglo*. Madrid: Akal.
- Gadamer, H.-G. (1991). *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona: Paidós.
- Granados, N. (2011, 30 de octubre). [Entrevista]. Disponible en <http://esferapublica.org/nfblog/?p=19992> (30.10.11)

- Hall, S. (2003). Introducción: ¿Quién necesita “identidad”? En Hall, S. y Du Gay, P. (Comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (2001). La pregunta por la técnica. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Editores del Serbal.
- Laddaga, R. (2006). *Estética de la emergencia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Lütticken, S. (2002, septiembre-octubre). Secrecy and Publicity. Reactivating the Avant-Garde. *New Left Review*, 17.
- Lleras Figueroa, C. (2008). *Etnicidad, investigación y representación en la exposición “Velorios y santos vivos. Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras”*. Bogotá: Museo Nacional.
- Marcuse, H. (2002). *Eros y civilización*. Barcelona: Ariel.
- Peñuela, J. (2013). *Nadia Granados: nosotras las victorianas*. Recuperado de [http://www.liberatorio.org/index.php?option=com_content&view=article&id=334%3Anadia-granados-nosotras-las-victorianas&catid=9%3Aactualidad-estetica&Itemid=46&limitstart=3\(24.06.13\)](http://www.liberatorio.org/index.php?option=com_content&view=article&id=334%3Anadia-granados-nosotras-las-victorianas&catid=9%3Aactualidad-estetica&Itemid=46&limitstart=3(24.06.13))
- Rancièrre, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Museu d’Art Contemporani de Barcelona/Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rancièrre, J. (2012). *El malestar en la estética*. Madrid: Clave Intelectual.
- Reyes, M. (2003). *Informe: Museos Cotidianos: espacios de reflexión sobre desplazamiento, identidad y convivencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Museo Nacional de Colombia.
- Rubiano, E. (2012). El arte del padecimiento y el padecimiento del arte: una mirada a seis exposiciones. *Ensayos sobre arte contemporáneo en Colombia 2009-2010*. Bogotá: Universidad de los Andes/Ministerio de Cultura.
- Salcedo, D. (2008-2010). El arte es marcadamente ideológico. [Entrevista]. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=q88Oq3p9iOQ>
- Salcedo, D. (2010, 8 de mayo). El arte es el contrapeso de la barbarie. Diálogo con la colombiana ganadora del Premio Velázquez de las Artes. *El Espectador*. Disponible en: <http://www.elespectador.com/impreso/cultura/articuloimpreso-202179-el-arte-el-contrapeso-de-barbarie>
- Tiscornia, A. y Echavarría, J. M. (2010). Sacando la guerra de la abstracción. [Conversación]. *La guerra que no hemos visto*, pp. 32-40.
- Viénet, R. (1973). *¿Puede la dialéctica romper ladrillos?* [cinta cinematográfica].
- Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa.
- Žižek, S. (1998). Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional. En Grüner, E. (Comp.), *Estudios culturales: reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

Imágenes religiosas e imaginarios políticos. La imagen *El Amo Jesús de Guanacas* en el conflicto de eticidades durante el proceso de construcción y consolidación del municipio de Inzá (Cauca)

Religious images and political imaginaries. The image of El Amo Jesús de Guanacas in the conflicts between ethics during the process of construction and consolidation of the Inzá municipality in Cauca

Gerardo Peña Echavarría

Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

gerardop@unicauca.edu.co

Fecha de recepción: 27 de noviembre de 2013 · **Fecha de aprobación:** 15 de enero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este ejercicio busca indagar sobre la relación entre las imágenes religiosas y los imaginarios políticos en el proceso de implantación del *ethos* cristiano católico en el municipio de Inzá, en el departamento del Cauca, en el suroccidente colombiano. En este proceso se mostrará cómo las imágenes, las prácticas y los símbolos religiosos emergen como elemento a partir del cual se construyen referentes identitarios y comunidades imaginadas, lo que da sentido y coherencia a los diferentes proyectos sociales en tensión. En esta intención, el hilo conductor será la historia política de una imagen religiosa, conocida como *El Amo Jesús de Guanacas*, un lienzo que originalmente medía 2,20 por 1,60 metros, en el que se ve a Cristo crucificado, mirando al cielo al momento de expirar (imagen 1). Una de las versiones más aceptadas afirma que la pintura llega a la región de Inzá en el suroccidente colombiano por orden del encomendero don Diego del Campo Salazar, en quien el gobernador de la extensa provincia de Popayán, don Sancho García del Espinar, había delegado su autoridad sobre la región de Tierradentro hacia el año 1580.

Palabras clave: religión y modernización, pluralismo, cristianización.

Abstract

This exercise seeks to investigate the relationship between religious images and political imaginaries in the process of the establishment of the Catholic Christian ethos in the municipality of Inzá, in Cauca, in the Colombian southwest. In this process, it will be shown how images, practices, and religious symbols emerge as an element from which identity markers and imagined communities are constructed, giving meaning and coherence to the different, competing social projects. To this effect, the connecting thread will be the political history of a religious image, known as *El Amo Jesús de Guanacas* (*Jesus Master of Guanacas*), a canvas that originally measured approximately 2.20 by 1.60 meters, which portrays Christ nailed to the cross, looking to heaven at the moment of his death. One of the most accepted accounts states that this painting was brought to the region of Inzá in the Colombian southwest by order of the encomendero Mr. Diego del Campo Salazar, to whom the Governor of the Extensive Province of Popayan, Mr. Sancho Garcia del Espinar, had delegated his authority over the region of Tierradentro towards 1580.

Keywords: religion and modernization, pluralism, christianization.



Imagen 1. Detalle del rostro (lienzo El Amo Jesús de Guanacas).

Foto: Gerardo Peña.

El proyecto de investigación “La fiesta religiosa y los imaginarios políticos en Inzá (Cauca) entre 1952 y 2013. Modernizar la devoción o territorializar el desarrollo”, del cual este artículo retoma algunas reflexiones preliminares, busca esencialmente indagar sobre las relaciones entre las imágenes religiosas representativas, las fiestas religiosas alrededor de estas y los imaginarios políticos en un contexto local, y sobre la manera en que estos imaginarios se constituyen en elementos legitimatorios de proyectos sociales y contribuyen a crear sentido de pertenencia a comunidades imaginadas en los habitantes de un territorio.

Se trata de rastrear el papel preponderante de las misiones religiosas, que fueron *cubriendo y describiendo* (Borja, 2012, pp. 16-24) estos territorios y sus habitantes para incorporarlos al poder temporal de la Corona —fuerza política— y a la Iglesia —fuerza espiritual— del reino (Dussel, 1974, p. 90). Los templos doctrineros, las imágenes religiosas y las tareas evangelizadoras de los misioneros que arribaron a estos territorios para adelantar el adoctrinamiento e ideologización van a ser la estrategia privilegiada para llevar a cabo el confinamiento de la población nativa para incorporarla al proyecto civilizatorio y al moderno sistema mundo capitalista.

Sin embargo, vamos a enfocarnos en el papel de la imagen religiosa representativa en el proceso de incorporación de la región que se está estudiando al moderno sistema mundo capitalista en el ámbito del proceso colonial desarrollado allí, entendiendo la imagen, no como un simple objeto, o como condensación de una serie de cánones e iconografías, sino co-

mo un dispositivo complejo de colonización de imaginarios, que al menos reviste dos dimensiones: la imagen como objeto y la imagen como sujeto.

La llegada de la imagen al territorio, que ocurre medio siglo antes del ingreso de las misiones jesuitas a la región de Tierradentro, se puede explicar por dos factores: en primer lugar, como resultado de una tensión entre la Iglesia y la Corona con los encomenderos, que terminó con la imposición a estos últimos de una serie de deberes para con los indios encomendados, entre los que se cuenta el de facilitar su confinamiento y cristianización. Por ello Diego del Campo Salazar, más allá de un interés o devoción personal por la imagen, al parecer asume el costo de traer desde España el lienzo, de acuerdo con la versión ya citada, por un encargo directo del entonces gobernador Sancho García del Espinar.

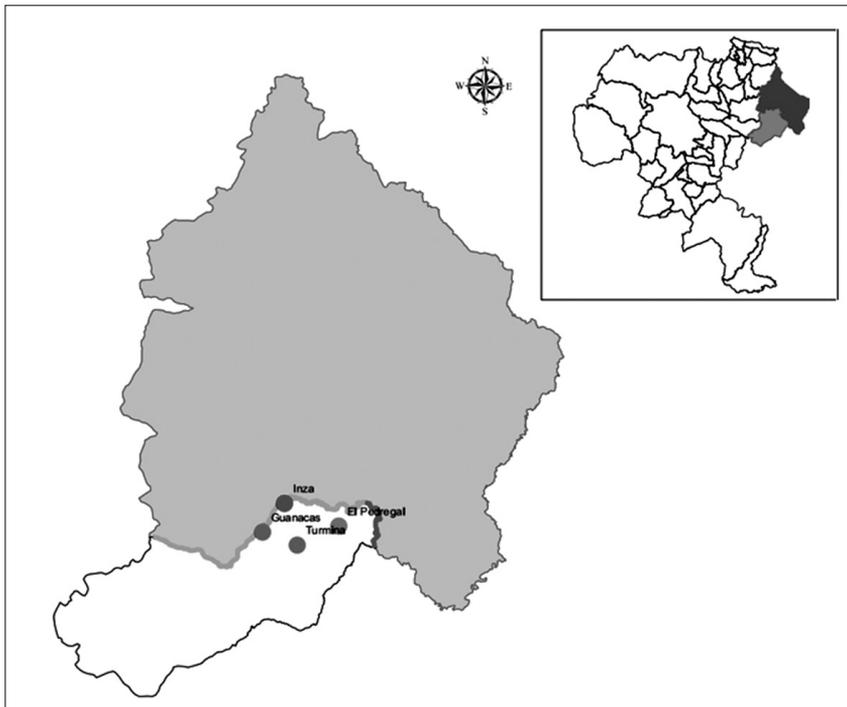
Un segundo factor, muy relacionado con el primero, es que la Corona y la Iglesia estaban desarrollando en la época una estrategia comunicativa frente a los nativos, y en ella la imagen jugaba un papel trascendental, al convertirse en herramienta para transmitir el mensaje religioso, ante la inexistencia de una lengua común entre los encomenderos, los curas doctrineros y los nativos (Toquica, 2004, p. 117).

Por ello se dice que la imagen, al facilitar la implantación de imaginarios y discursos de poder, y al actuar como puente entre el orden real y el orden simbólico, adquiere una función pedagógica y política:

El discurso simbólico, que es la mediación entre el orden de lo visible y el orden de lo invisible, trabajó estableciendo puentes, acortando distancias, y produciendo mediaciones entre los individuos y sus diversos imaginarios: el discurso es poder, y las imágenes por tanto son poder, manejadas por quienes pueden decirlo (saberlo) y limitadas a lo que puede ser dicho (sabido). Con las representaciones pictóricas y su expresión, la iglesia crea una imaginería (a la vez que destruye otra), que es compartida en general por toda la población; los diversos íconos religiosos en la Nueva Granada tuvieron una función principalmente evangelizadora, pedagógica y política. (Carrión, 2002, p. 30)

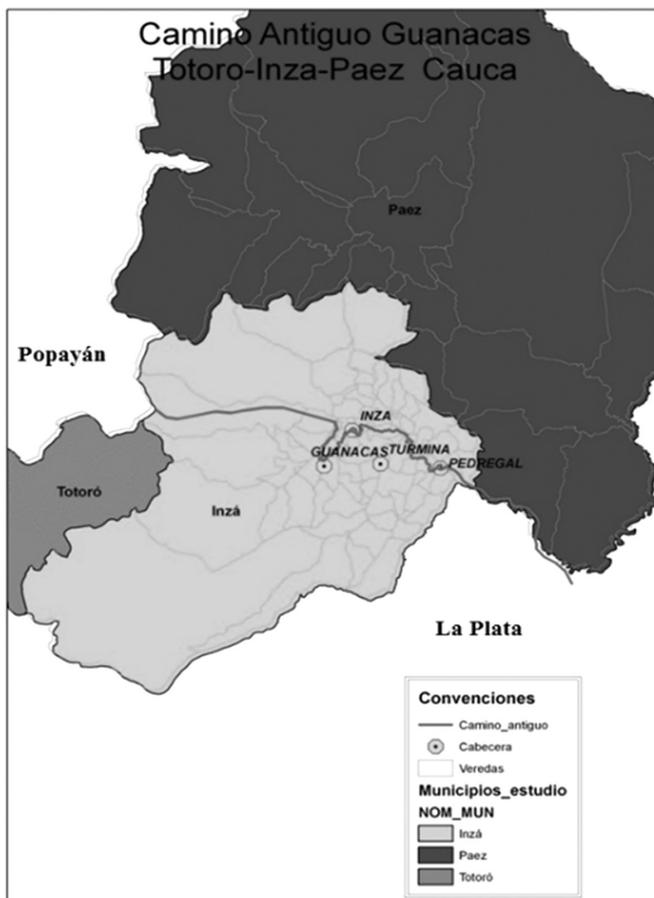
A nivel imaginario, la imagen se encargó de eliminar la distancia entre el ser humano y el mito, entre la dimensión social y la dimensión simbólica de la vida, contribuyendo al proceso de sacralización de un territorio imaginario; y, por último, contribuye a eliminar la distancia entre el ser humano y la divinidad, reforzando dogmas como la divinidad de Cristo, la Trinidad, del ideario bíblico según el cual los seres humanos son “imagen y semejanza” de Dios (Acosta, 2001, p. 27).

Antes de hablar de las estrategias y dispositivos de incorporación de este al moderno sistema mundo capitalista, es necesario hacer una breve contextualización histórica del proceso colonial en el territorio de Inzá. La historia y la tradición oral nos cuentan que el primer antecedente de la fundación de Inzá es el establecimiento del pueblo de indios de San Pedro de Guanacas, por el gobernador de Popayán, Sancho García del Espinar, ocurrido hacia 1577. Los documentos oficiales dicen que el encomendero Diego del Campo Salazar mandó traer a su costa el lienzo de un Cristo agonizante de tamaño natural a la provincia de Los Guanacos, que era como se denominaba por parte de la institucionalidad española en el siglo XVII a la porción del territorio del actual municipio de Inzá ubicada al sur del río Ullucos, que para aquella época se había constituido como encomienda y cuya administración había sido confiada por la Gobernación de Popayán a la familia de Del Campo Salazar. En principio el lienzo del Cristo en agonía —al que en 1952 se le daría el nombre de *El Amo Jesús de Guanacas*— permaneció en la capilla del pueblo de indios de San Pedro (González & Parra, 2002).



Mapa 1. Distribución de los territorios Nasa y Guanacas, en los municipios de Inzá y Páez.

Para este momento, el área que comprende el actual municipio de Inzá estaba dividida en dos regiones geográficas divididas por el río Ullucos como frontera natural y política: al norte se encontraba el territorio Nasa o Páez, y al sur el territorio Guanacas (mapa 1). Según estudios etnolingüísticos, los nasas pertenecen a la familia Caribe, y habrían llegado a Tierradentro a partir de diferentes migraciones provenientes del valle del Magdalena (actual departamento del Huila). Los guanacas, por su parte, se asentaron ancestralmente en territorios colindantes con los guambianos y los coconucos, en la estribación oriental de la cordillera Central, entre el páramo de Guanacas y el río Negro de Narváez, teniendo como fronteras naturales el río Ullucos y la cresta de la cordillera Central (Sevilla, 1976) (mapa 2).



Mapa 2. Camino de Guanacas

Elaboración: Robin Sancho, 2013.

Las dos regiones, aunque próximas geográficamente, se enfrentaron entre sí por motivos políticos y territoriales, e incluso la historia refiere que hubo una alianza entre los guanacas y los españoles para hacer frente a los nasas (Rappaport, 2000, p. 63).

En el territorio de los Guanacas, precisamente, se fundó el primer pueblo de indios, conocido como San Pedro de Guanacas, en 1577, y la primera misión jesuita, en 1613 (González, s. f.).

La historia del poblado San Pedro se interrumpiría bruscamente en 1783, fecha en que una epidemia de viruela azotó la región obligando a un desplazamiento masivo de sus gentes, posiblemente hacia los pueblos de Turminá, Pedregal e Inzá, que en la época era llamado Campamento, por ser lugar de descanso de viajeros sobre el camino de Guanacas, principal vía de comunicación de entonces entre las ciudades La Plata y Popayán.

[...] el paso de Guanacas fue la ruta principal por la que empezaron a ingresar al territorio no solo colonizadores, sino también toda una nueva cultura que basaría su forma de producción, si no exclusiva, sí con mayor énfasis en la agricultura. Como bien lo recuerda González (1955): “El camino despejado de enemigos, se vio bien pronto matizado de viviendas habitadas por la raza vencedora. Se extendió el camino a lo largo del Páez y luego del Ullucos, a la margen derecha habitada por guanacas. No tardó en aparecer el mestizaje, mezcla de español y de indios guanacos; ahí están los caseríos Cansarrocines, Chapetón, Topa, Viborá y Pedregal. El mestizaje, precioso elemento para suavizar las costumbres. (ACIT-Incoder, 2013, p. 438)

El éxodo de San Pedro, el nutrido tránsito de viajeros entre la vía mencionada y diversos proyectos extractivos desarrollados en la zona (Sevilla, 1976) hicieron que la población de Inzá adquiriera relativa importancia y que se fundara la parroquia de blancos de Inzá, hacia 1790, centro de enclave fundamental, como lo vamos a ver a lo largo de la narración.

Mientras a nivel local se fundaban pueblos de indios y se daba el tránsito hacia las parroquias de blancos, estaba ocurriendo una serie de cambios políticos en el interior de la Corona española: hacia 1780 se estaban materializando las reformas borbónicas, consistentes en una serie de medidas que se centraron en tres ámbitos: las relaciones entre el poder político y la actividad económica; la intervención del Estado en esta última, y el control de la moneda (Phelan, 1980, pp. 19-20). Las reformas, como nos lo presenta Phelan en “El pueblo y el rey”, se alimentaban intelectualmente de las doctrinas de los teólogos clásicos españoles de

los siglos XVI y XVII, el más notable de los cuales era el jesuita Francisco Suárez. En ellas, la doctrina del bien común se antepone a cualquier noción de nación o patria

Las estrategias utilizadas para llevar a cabo las reformas y *modernizar el Imperio español* consistían en, según Phelan, controlar los mercados a través de la libre competencia y la guerra con los demás imperios europeos con la esperanza de lograr la hegemonía mundial, por ello muchos autores han afirmado que de lo que se trataba, más que de la construcción de un Estado-nación moderno, se buscaba era consolidar el Imperio español. Por el lado económico se pretendió la industrialización y libre comercio, y la abolición de monopolios ineficaces. En las colonias se implementó una política de distribución de tierras y de la población (la reducción y constitución de pueblos de indios alrededor de templos doctrineros es un ejemplo de ello, aunque es una política que ya se estaba implementando desde principios del siglo XVII), para insertarlos al moderno sistema mundo capitalista, y esto tiene que ver directamente con el territorio Guanacas. Todo lo anterior, amén de reformas monetarias y fiscales, algunas copiadas del modelo francés (Phelan, 1980, pp. 17-23).

Mientras las reformas borbónicas de Carlos III ocasionaban movimientos como los liderados por Túpac Amaru en el Perú, y la Revolución de los Comuneros en la Nueva Granada hacia 1781, se estaba fundando la parroquia de Blancos de Inzá, y se estaban desarrollando diversos proyectos extractivos en todo el departamento del Cauca, lo que a su vez estimuló los flujos migratorios, algunos de ellos dirigidos hacia la región de Tierradentro, provenientes especialmente de otros pueblos del norte del departamento. Todo esto contribuyó a la diversificación en términos demográficos y étnico-culturales del territorio, al surgimiento de nuevos poblados y a la emergencia del campesinado como otro actor social y protagónico en la región (ACIT, 2013, p. 440).

En este momento se presenta una aparente paradoja: el proceso de modernización a partir de relaciones, instituciones, lenguajes y símbolos tradicionales. En realidad no hay tal. La empresa colonizadora, que se impuso a fuerza de someter territorios, culturas, recursos, poblaciones e imaginarios para incorporarlos al moderno sistema mundo capitalista, recurriendo muchas veces para lograr ese propósito a la sustitución y extirpación de mitos locales, a partir de la imposición de otros de origen cristiano católico o en ocasiones de la sincretización de elementos de los dos.

Es decir, en realidad no se trata aquí de una relación contradictoria y excluyente, entre tradición y modernidad, sino que se advierte el proyec-

to moderno en toda su dimensión, recordando que no podemos desligar el desarrollo de la modernidad y el desarrollo del capitalismo.

En este punto vale la pena indagar sobre la manera como se construye a nivel simbólico la idea de modernidad ligada a la civilización. Sabemos que uno de sus paradigmas fue la idea de progreso; asociada al discurrir de las sociedades hacia la civilización esta idea tenía implícita la concepción de una civilización superior, un nosotros, el europeo. De ahí que se impusiera la idea de que la historia de cualquier sociedad era el devenir desde el salvajismo al barbarismo y de ahí a la civilización, emulando el proceso que sufrieron las sociedades de la recién creada Europa.

En este cometido fue fundamental la construcción imaginaria de la distinción esencial entre el nosotros y los otros, el adentro y el afuera. Y en la construcción del otro en el proceso colonizador, desde muy temprano desempeñó un papel muy importante la Iglesia, especialmente a partir de las sucesiones de misiones de comunidades como los jesuitas y los franciscanos, y a partir de poderosos dispositivos pedagógicos como las imágenes religiosas, que sirvieron para implantar tanto en el imaginario de los conquistadores como en quienes sufrieron este proceso, toda una serie de creencias, mentalidades, actitudes y comportamientos funcionales al proceso de dominación y a la jerarquía implícita en semejante proceso de colonización del imaginario.

Latour propone que para entender la división que hacen los occidentales con la construcción de un “nosotros” (los occidentales) y “ellos” (el resto del mundo) hay que volver a la gran división y los no humanos, porque la primera división es exportación de la segunda. (Latour, 2007, p. 147)

Desde esta concepción, la cultura occidental creó además un imaginario del enemigo externo, asociado a *los otros*, los cuales son esencialmente diferentes, en cuanto eticidad o forma de vida diferente. Esta eticidad implica una amenaza constante al modo de vida, a la eticidad de la comunidad de iguales —*el nosotros*— con sus instituciones, creencias, relaciones y tecnologías tradicionales, primitivas, irracionales y premodernas. Stuart Hall nos refiere la manera como esto operó en la expansión de la idea de Occidente:

Gradualmente, a pesar de sus muchas diferencias internas, los países de Europa Occidental, empezaron a concebirse a sí mismos como parte de una única familia o civilización – “Occidente”. [...] Hulme habla sobre “[...] la consolidación de una identidad ideológica, a través del ejercicio de tantear las fronteras orientales (de Europa), anterior a la aventurada ex-

ploración del Atlántico [...]. Un fin simbólico a ese proceso, podría ser considerado, la identificación que hace Pío III de Europa con la cristiandad” [...]. Europa empezó a definirse a sí misma en relación a una idea nueva: la existencia de muchos nuevos “mundos” profundamente diferentes de sí misma. Ambos procesos —acrecentando la cohesión interna y el conflicto y contraste con los mundos externos— se reforzaron mutuamente, ayudando a forjar un nuevo sentido de identidad a lo que llamamos Occidente. (Hall, 1992, p. 11)

Precisamente durante el proceso histórico de modernización de los territorios en mención se dan los dos fenómenos descritos anteriormente; por un lado, el de la autoafirmación a partir del contraste y el antagonismo frente al primitivo salvaje, y por el otro, del imperio de la cristiandad como institución aglutinadora de la modernidad, por lo menos española (por tanto, de la evangelización como colonización cultural), que también se manifiesta en el proceso de fundación y consolidación del municipio a partir de 1885 hasta la década de 1950. Este imaginario se revela en los relatos de los representantes de las comunidades religiosas que contaban comprometidas con el proyecto de salvar e incorporar almas al poder espiritual de la Iglesia, durante el proceso de adoctrinamiento de los indios guanacos y paeces durante los siglos XVI, XVII y XVIII en la región de Tierradentro, que incluye el municipio de Inzá. Esto estaba firmemente acendrado en la mentalidad de los evangelizadores, a juzgar por este aparte del cura Manuel Rodríguez, quien hizo parte de la Compañía de Jesús en Tierradentro a finales del siglo XVII:

Los indios paeces son la gente más ruda y bárbara que, pienso, se ha conocido en las Indias. [...] nunca han podido sus encomenderos conseguir de ellos que en su mismo territorio o fuera se reduzcan a pueblos, a que se resisten sobre todo [...]. Difícil la enseñanza por multitud de razones; no son las menores las siguientes: vida diseminada en altísimas breñas, en las vegas de los ríos y torrentes que no daban paso; bohíos a gran distancia los unos de los otros, resistencia de las gentes para querer vivir en pueblos, lo cual dificultaba tenerlas juntas para hacerles la predicación, la rebeldía nacida del odio concentrado por el recuerdo amargo de los blancos, odio que los hacía huraños, desconfiados, burlones y dejaban solo al misionero a quien creían un enviado astuto para engañarlos (padre Manuel Rodríguez [1684]. *Historia de los descubrimientos, entradas y reducción de naciones*. Madrid). (Citado por González, 1976, pp. 59-60)

La modernidad también produce los no modernos, por medio de un juego constitutivo de nosotros/ellos, y mediante la construcción de sistemas de diferencia, de taxonomías y de jerarquías basadas en ellas. En esta construcción la modernidad es pensada como lo superior, y la no modernidad es una inferioridad esencial. Los no modernos se leen en términos de negatividad, de carencia.

Y una de las estrategias más eficaces desarrolladas en la empresa colonial fue la construcción de jerarquías sociales con base en la diferencia cultural, racial, lingüística y epistémica. Y esto lo podemos identificar en las tensiones y conflictos que surgen en la pugna de eticidades presentes en el territorio, y en la manera como en cada momento se ha pretendido *subalternizar u obliterar* a determinado grupo social en el proceso de disputa por la hegemonía política y cultural, y la manera como se pretende históricamente construir jerarquías sociales desde posiciones esencialistas. La perspectiva teórica que nos permite evidenciar estas tensiones es el concepto de la colonialidad del poder, entendiendo la colonialidad como un fenómeno histórico, complejo, y como matriz de poder, como lo plantean Restrepo y Rojas:

La colonialidad es un fenómeno histórico mucho más complejo que se extiende hasta nuestro presente y se refiere a un patrón de poder que opera a través de la naturalización de las jerarquías territoriales, raciales, culturales y epistémicas, posibilitando la reproducción de relaciones de dominación; este patrón de poder no solo garantiza la explotación de unos seres humanos por otros a escala mundial, sino también la subalternización y obliteración de los conocimientos, experiencias y formas de vida de quienes son así dominados y explotados. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 15)

[...] colonialidad es un patrón o matriz de poder que estructura el sistema mundo moderno, en el que el trabajo, las subjetividades, los conocimientos, los lugares y los seres humanos del planeta son jerarquizados y gobernados a partir de su racialización, en el marco de operación de cierto modo de producción y distribución de la riqueza. (Restrepo & Rojas, 2010, p. 15)

La colonialidad en tanto matriz o patrón de poder se basó en la explotación de la diferencia para imponer clasificaciones y jerarquizaciones sociales, raciales y étnicas, apoyado en la dicotomía entre civilizados y bárbaros, patrón que aún está vigente y que se ha perpetuado por el afán de grupos subalternos de “blanquearse” y alejarse al máximo de su ancestralidad indígena, perpetuando esta rígida racialización de la sociedad

(Walsh, 2009, pp. 28 -29). Y este patrón es el que se ha identificado en el proceso de indagación sobre el contexto a abordar, en el que encontramos precisamente identidades en disputa, jerarquías sociales basadas en la pertenencia étnica y en la adscripción a determinado grupo político o estrato socioeconómico, y procesos tanto de ordenamiento del territorio por parte de grupos hegemónicos a nivel local que responden a estos imaginarios, como procesos de resistencia de los grupos subalternizados, de las memorias disidentes, en reacción a ello.

Este pensamiento se revela en los relatos de los representantes de las comunidades religiosas que estaban comprometidas con el proyecto de salvar e incorporar almas al poder espiritual de la Iglesia, durante el proceso de adoctrinamiento de los indios guanacos y paeces durante los siglos XVI, XVII y XVIII en la región de Tierradentro, que incluye el hoy municipio de Inzá, a juzgar por los testimonios de los curas doctrineros que hemos analizado, en los cuales se enfatiza en el carácter rudo, incivilizado y en las “pocas inteligencias” de los indios guanacos. Pero dicho discurso se mantiene a lo largo de la historia, y lo podemos rastrear en los documentos de representantes de la Iglesia y de los grupos hegemónicos locales en plena mitad del siglo XX, para quienes la región deberá recorrer la senda del progreso, la civilización y el blanqueamiento:

Inzá se pobló de gentes blancas y adquirió muy pronto nombre de población culta y civilizada, tanto que muchos viajeros se asombran al encontrar en medio de una abrupta serranía y a distancias enormes de los centros civilizados, una población con espíritu cívico, costumbres civilizadas que, atraídas por la bondad de su clima, la fertilidad de sus tierras, fijaron su residencia definitiva en el lugar. A estas gentes generosas debe Inzá su prestigio y buen nombre de que tanto hacen gala los actuales habitantes de la culta población de Inzá. (Quintero, 1955, p. 86)

El padre González considera necesario el mestizaje para introducir los valores modernos de la civilidad, la moralidad cristiana y el progreso material de la zona. Según él, los principales, y casi únicos, cultivos existentes, son obra de los mestizos, herederos de los “blancos de la Colonia y de la República [que] en sus momentáneas incursiones por Tierradentro dejaron su sangre” (González, 1976, p. 127). Aunque para el sacerdote, el mestizaje, proceso no solo necesario, sino ideal, tiene un serio obstáculo en la Ley del Resguardo. Además, el mismo autor afirma:



Imagen 2. Imagen objeto: la imagen como instrumento de construcción de imaginarios

Fuente: Torres Méndez, Ramón (1809-1885). La Ceja. Camino de Guanacas (sin fecha). Acuarela sobre papel. Archivo Banco de la República.

El mestizaje que ennoblece la sangre y hace próspera la tierra, es el que se efectúa entre varón blanco y hembra india, NO el de varón indio y mujer blanca [...]. El hombre blanco levanta la mujer indígena, la hace señora, verdadera compañera; el blanco siente la ambición de poseer, de mejorar, y esa ambición crece al ver llegar los hijos para criarlos con decencia y procurarles educación; el blanco ambiciona honrar la patria con sus hijos. El indio, al tomar como esposa a la blanca la envilece, la obliga a las costumbres indígenas, la prole se confunde con la raza en estado primitivo. (González, 1976, p. 127)

Finalmente, en este proceso vemos cómo desde el imaginario hegemónico (imagen 2) se han subordinado las formas de espiritualidad, las epistemes y las formas de organización política y del territorio que no son funcionales al proyecto moderno capitalista, y al proyecto de mestizaje cultural (o de blanqueamiento, según el caso), lo que ha incidido en la conflictividad social en la región. Al mismo tiempo se da la lucha entre un imaginario que se basa en la separación del ser humano con la naturaleza, y otros en los que tal separación no existe, porque se asume una integralidad en la relación sociedad-naturaleza y una conexión del mundo de arriba con el de abajo. Tal y como lo plantea Catherine Walsh para la sociedad ecuatoriana, análisis que bien se aplica al contexto que se está estudiando en los Andes del suroccidente colombiano:

[...] la colonialidad ha operado a nivel intersubjetivo y existencial, permitiendo la deshumanización de algunos, la sobrehumanización de otros, y la negación de los sentidos integrales de la existencia y humanidad. [...] Pero además ha operado socio-espiritualmente, imponiendo la noción de un mundo único, regido por el binarismo naturaleza/sociedad y categorizando como “primitivas” y “paganas” las relaciones sagradas que conectan los mundos de arriba y abajo con la tierra y los ancestros con los seres vivos [...]. Esta matriz colonial de estructuración social, hecha y asumida con el afán de civilización, modernidad y desarrollo, es la que también se encuentra en el mestizaje como discurso de poder y, por ende, en las bases estructural-discursivas de la sociedad ecuatoriana. (Walsh, 2009, p. 30)

La fundación de San Pedro de Guanacas ocurrió en 1577 y según la tradición, la fundación del sitio respondió al azar y a las incidencias de un viaje que realizaba el gobernador de la provincia de Popayán, Sancho García del Espinar, entre Timaná y Popayán, por el camino de herradura conocido como Las Delicias, el cual forzosamente obligaba al gobernador y a su comitiva a atravesar el páramo de Guanacas y Las Delicias. San Pedro de Guanacas se convirtió desde muy temprano en encomienda, y en centro doctrinero a partir de la llegada de los sacerdotes jesuitas en 1613. Tanto la institución de la encomienda como la forma de explotación económica y el proceso de cristianización como forma de dominación cultural, se enmarcan en el proyecto colonial de dominación con el objetivo de utilizar la mano de obra indígena en haciendas y minas, y en las campañas militares que llevaban a cabo los europeos contra las comunidades indígenas que habitaban más al sur (veáse Rappaport, 1984, 1994; González, 1976; Sevilla, 1976).

En este momento histórico se intenta imponer desde la administración colonial un modelo económico colonialista-mercantilista-extractivista, y para ello desarrolla estrategias como la reducción de la población en pueblos de indios; la implementación de repartimientos, encomiendas y resguardos indígenas; y desde el clero se desarrolla una ardua e intensa campaña de cristianización de la población nativa, mediante la implantación de imágenes religiosas y construcción de templos doctrineros alrededor de los llamados pueblos de indios.

Dentro del devenir histórico del municipio de Inzá, esbozado aquí de manera muy general, merece la pena resaltar el papel de la efigie de un Cristo cuyo signo característico es su rostro agónico elevado al cielo,

que será conocida como *El Amo Jesús de Guanacas*. La imagen, remanecida además de estar estrechamente ligada al mito de fundación, llega a convertirse en un instrumento por medio del cual se produce el desencantamiento del territorio indígena, que frente al proyecto colonial es visto como un espacio salvaje, inhóspito, incivilizado, y se da sentido y significación a través de este símbolo a un nuevo proyecto de sociedad cristiano, civilizador y mestizo (Zambrano & López, 1994).

Según Carlos Zambrano, el término *remanecido* designa en el macizo colombiano una imagen de “evidente origen católico” hallada en una localidad de manera inesperada. El fenómeno del remanecimiento se diferencia de la aparición, en que este es un acto voluntario en el que se manifiesta la imagen, y con él marca una nueva era, inaugura una nueva época. Una época de tránsito entre la naturaleza y la cultura, en este caso se considera que el acto del remanecimiento implica el desencantamiento de un territorio salvaje. Si miramos la historia de la efigie de *El Amo Jesús de Guanacas*, la tradición oral abunda en relatos que hablan de su remanecimiento, puesto que se trata de una aparición en un lugar concreto del territorio, con una finalidad aparente, y posteriormente con una sucesión de desapariciones y remanecimientos, todo lo cual “presenta elementos que permiten relacionarlo con una estructura mítica asociada a la fundación de pueblos” (Zambrano, 1994, pp. 274-275).

Las vírgenes remanecidas del macizo colombiano, instauraron el orden social en un espacio que inicialmente se percibe como “silvestre”, relacionado con el medio acuático y la vegetación de montaña. La aparición de imágenes marca el paso de la “naturaleza” a la cultura. Lo silvestre y ajeno al hombre se va deteriorando, las lagunas se amansan y se secan, se talan los bosques de la montaña para dar paso a la fundación de poblados. [...] la creación de estos pueblos como centros comunica el establecimiento de un nuevo orden, sobre lo natural, silvestre, bravo y encantado; se sobreponen el orden de lo cultural, humano, manso y desencantado. (Zambrano & López, 1994, p. 235)

Lo anterior queda claramente evidenciado en el relato que hace del *remanecimiento* del Cristo un lugareño de la vereda de Guanacas:

[...] entonces, sucedió el tiempo, y dizque había una viejita por acá en la orilla, y entonces, ella se encontró... un... un cuadrito de esos a la orilla de la quebrada de Guanacas, y al encontrarse eso, [...] ella cogió ese, ese cuadrito, se lo llevó a la casetita, al ranchito donde vivía, y le comenzó a poner una vela. [...] Y entonces ella... como todos los días le, le prendía la vela... ella recelaba

que como que el cuadrito se le iba agrandando. Que se le iba agrandando más y que se le iba agrandando más y cuando ella sintió, pues, que sí: iba agrandando más la vitelita y entonces ella se... se... se comenzó a dar cuenta y dijo: “no, esta... este cuadrito es vivo”, entonces ella se vino directo y le comunicó al cura de... de Inzá, que ya existía la capilla de Inzá, le comunicó al sacerdote lo que existía. Y sí, oiga, el sacerdote, bien atento, cogió y buscó gente quién lo viniera a... a llevar, y sí, oiga, lo llevaron. La primera vez lo subieron allá y el Amo se les volvió otra vez allá al mismo sitio. Tres veces lo llevaron, a las tres veces que se iba y venía, pero ya eso era con gente hartísima, porque ya, ya él no quería irse así, al pesado, para irse a Inzá.

Sí, eso dizque se hacía pesadísimo. Porque él no quería de... de irse... ya. No... quería estar allá. Y entonces, a las tres veces, claro, que se vino, entonces el sacerdote le ofreció una misa y ya en la oficiada de la misa sacó el cinto y lo... lo azotó, lo fueiteó. [...] Sí, un padre, un tal Tramecourt. Y el cura, pues, fue el que acabó de officiar la misa, y que salió allí al, al kiosco, y él dizque estaba observando así, cuando se le fueron los piezas (SIC) y... y se mató. (Entrevista con Tomás Guachetá, Guanacas, septiembre 10 de 2005)

En el proceso de colonización, entonces, evidenciamos que la imagen como creación, la cual incorpora algunos elementos técnicos, iconográficos, que tienen un sentido pedagógico y psicológico, lo que en el contexto histórico específico le otorga una potencia simbólica derivada del conjunto de significaciones y de sensaciones que despierta en los sujetos, cuyo significado no se reduce a una interpretación literal de su contenido, sino que remite una idea diferente de lo representado en ella misma.

El proceso de implantación de imágenes religiosas durante la Colonia en los territorios de América respondía al interés de reforzar el control del territorio y al mismo tiempo de ideologizar, de colonizar los imaginarios de los pueblos nativos. En efecto, la imagen barroca fue un instrumento privilegiado en este cometido, luego de que la Contrarreforma introdujera algunas normas relacionadas con la utilización de imágenes con cánones iconográficos muy claros, con lo que se convertían en verdaderos elementos de comunicación masiva y de difusión de los principales dogmas católicos (Borja, 2012).

Por otra parte, esta apelación a lo simbólico, que de paso eliminaba barreras lingüísticas, implicaba no solo la instrucción y el adoctrinamiento, sino la implantación hegemónica del imaginario cristiano-católico en los territorios conquistados. Por esto la imagen también es

discurso y representación del poder político, y la prueba está en que la imaginería nativa en muchas regiones fue progresivamente proscrita y sus inspiradores severamente castigados (Borja, 2012).

La eficacia de la imagen reside en su capacidad de impactar al observador y transmitir de manera directa discursos y sensaciones. Por ello se convirtió en un medio de expresión privilegiado funcional al proceso de cristianización durante la Colonia, permitiendo la “penetración y transculturación” (Carrión, 2002, p. 23). Pero igualmente la imagen religiosa sigue siendo objeto de culto, suscitando nuevas devociones por herencia y tradición, y a partir del relato de hechos milagrosos asociados a la imagen, o por las funciones atribuidas a esta de mediación en la concesión de favores, sin que haya perdido las funciones que cumplió en el período colonial, al ser un objeto de uso vigente, permanentemente sometido a manipulaciones y cambios (Acosta, 2001).

La imagen, vista de esta manera, actúa, no solo en un sentido emocional y espiritual, sino también en un sentido político, e incluso, como ya hemos dicho, en un sentido pedagógico. En el sentido religioso y espiritual, la imagen se encarga de eliminar la distancia entre el ser humano y el mito; entre la dimensión social y la dimensión simbólica de la vida; contribuye al proceso de sacralización de un territorio imaginario; y, por último, contribuye a eliminar la distancia entre el ser humano y la divinidad, reforzando dogmas como la divinidad de Cristo, la Trinidad, del ideario bíblico, según el cual los seres humanos son “imagen y semejanza” de Dios:

En un contexto religioso católico la imagen se remite a algo distinto de ella misma, es la representación visual de un prototipo como la Virgen o Jesucristo y no el prototipo en sí, la representación figurativa y su uso se han legitimado porque han permitido una identificación mayor entre el hombre y su divinidad. [...] el objeto imagen se refiere entonces a la fusión de la imagen sobre un soporte material que la hace visible y real físicamente y que está puesta al servicio del hombre. (Acosta, 2001, p. 27)

Podemos verificar históricamente que gracias a su efectividad para resumir y transmitir dogmas y gracias a su eficacia para despertar pasiones y emociones, la imagen religiosa fue uno de los instrumentos más importantes que se utilizaron en el proceso de cristianización llevado a cabo por los misioneros españoles en las colonias durante los siglos XVI y XVII. Los textos que se transmitían a través de la pintura no eran elegidos al azar por el pintor, sino que estaban cabalmente reglados por la institución re-

ligiosa y por la monarquía española, teniendo en cuenta que estaban para esa época en plena vigencia las disposiciones adoptadas por el Concilio de Trento, en el escenario de la Contrarreforma promovida por España mediante el siglo XVI. Por ello el proceso de cristianización de los territorios y las culturas del “Nuevo Mundo”, coincidió con un momento en que la Iglesia católica recurría a la imagen como un elemento ya no puramente estético, sino como un instrumento de captación de masas:

La pintura es “libro abierto e historia muda”. Esta expresión proviene de uno de los más importantes tratadistas del Siglo de Oro, Vicente Carducho, quien así definía lo que significaba la pintura para la España del siglo XVII y sus territorios coloniales. Las posibilidades de elaborar e interpretar los mensajes icónicos e incluso la misma actividad del pintor no eran prácticas tan espontáneas como podría pensarse en una primera instancia. El acto de pintar estaba regulado por una compleja red de normas, a la vez que los contenidos estaban controlados, no solo por los tratados, sino también por las instituciones, entre las que se contaban la monarquía y la Iglesia. De fondo estaba en juego la enseñanza de la recta doctrina de la Iglesia y los principios rectores del Estado. Esta situación era resultado de la intensa actividad coercitiva que había iniciado el Concilio de Trento, lo que había dado lugar a la llamada Contrarreforma, proceso promovido por España. En el Nuevo Mundo, la importancia del control sobre la producción de la pintura radicaba en que este era uno de los principales mecanismos de cristianización. (Borja, 2012, p. 27)

Pero la imagen no solo adquiere una potencia y una relevancia en el proceso de colonización de los territorios de América en el período anterior a la Independencia. También son objetos de culto en el período republicano y en él abundan casos en los que, alrededor de la consagración de una imagen asociada a un territorio, se utiliza esta como elemento aglutinador de la identidad política y para crear cohesión social y adhesión a determinado proyecto político o discurso sobre el desarrollo, la civilización o el progreso. Es el caso que estamos estudiando, en el que la imagen es sinónimo, utilizando palabras de Gruzinsky, de la exaltación del poder y asume el papel de expresión de una identidad específica al tiempo que se constituye en un instrumento de control social o de legitimación de determinado orden. En nuestro contexto, por ello, a lo largo de la historia, la imagen se convierte en un instrumento mediante el cual se pretende aglutinar bajo un mismo proyecto social diferentes

culturas heterogéneas, legitimar discursos políticos, abonando el terreno al poder instituido:

La imagen barroca no solo es una efigie milagrosa o un objeto de culto [...]. El proyecto es análogo. Se trata, de nuevo y como siempre, de hacer compartir un imaginario a las multitudes y a las culturas heterogéneas. Pero esta vez el designio político sustituye al fin religioso. La imagen exalta al poder al mismo tiempo que informa del advenimiento del príncipe o de su deceso, de la llegada de un virrey o de la entrada de un arzobispo, de la celebración de las victorias y de las paces europeas. (Gruzinski, 1994, p. 197)

De aquí se deriva la potencia histórica y social de la imagen, puesto que la ideas o el conjunto de ideas a la que esta remite, al igual que ella misma, son construcciones histórico-sociales, de la misma manera que el lenguaje icónico, el conjunto de representaciones y significados que la imagen misma encierra se remiten necesariamente al contexto técnico en que tiene lugar la producción de imágenes (Zunzunegui, 1998). Tanto en el sentido técnico, como en el sentido histórico de la imagen, se identifica una intencionalidad política que deriva de su eficacia para producir ciertas significaciones, e incluso sensaciones, que se concretan en el proceso denominado por Gruzinsky, *colonización de lo imaginario*, el cual es funcional al proyecto que se busca imponer desde el grupo hegemónico. La imagen es eficaz en el sentido en que tiene la capacidad de impactar en el observador y transmitir discursos y sensaciones. Por ello se convirtió en un medio privilegiado, como vimos, para la penetración y la transculturación (Carrión, 2002).

También en el sentido político la imagen asume el papel de expresión de una identidad específica, se convierte en un instrumento político que cumple funciones de control social o de legitimación de determinado orden. En el caso del proyecto colonial europeo en América, la imagen se convierte en un instrumento mediante el cual se pretende, en muchos casos de manera exitosa, aglutinar bajo un mismo proyecto social diferentes culturas heterogéneas, legitimar discursos políticos y abonar el terreno al príncipe.

En el sentido pedagógico de la imagen encontramos que parte de la misión de la abundante iconografía que acompañó el proceso de la Colonia tuvo como fin la imposición de un *ethos*, de una forma de vida acorde al proyecto moderno.

Identificamos en toda esta disertación una intencionalidad clara: implantar en el imaginario colectivo de un *ethos*, de una identidad política, de un orden y de un proyecto histórico funcional al proceso de extracción primaria de recursos y de articulación de este territorio al circuito económico mundial, que permitiera a la metrópolis consolidar su dominio hegemónico mundial, a la vez que ideologizar, cristianizar las almas nativas para la consolidación de la institución cristiano católica como proyecto político-espiritual.

2. La imagen se hace sujeto-construcción de sujetos a partir de las imágenes

Pero en determinado momento, en el imaginario popular, la imagen emerge como sujeto. La imagen se personaliza, deja de ser un simple objeto y una suma de iconografías. Esto se refleja en la atribución de cualidades humanas y divinas (que de paso refuerzan el vínculo entre el plano espiritual y el material), de voluntad, de capacidad de acción, de transformación y de influir y moldear las culturas, los comportamientos y las prácticas sociales en determinado territorio.

Las imágenes religiosas tienen una función didáctica, la de adoctrinar (el seguir las pautas de conducta marcadas por la religión evitaba pasar la eternidad en el infierno). “Que obedezca los cánones teológicos como el ícono bizantino o a los ritos sociales como la escultura africana, el ídolo teme a la innovación, las exigencias de eficacia lo hacen conformista” [1:1871]. “En la Antigüedad la imagen venía del cielo. En la cristiandad, viene de los orígenes” [1:190], es decir, la imagen tiene poder y presencia por sí misma; en otras palabras, la imagen es la presencia trascendente que vigila a través de ella misma. (López, 2008, p. 32)

Lo cierto es que la historia de dicha imagen, y no hablamos únicamente de un lienzo, sino de un conjunto de imaginarios que se entretienen alrededor de él, se convirtió en un ícono fundamental de la comunidad inzaña, hasta el punto que es considerado no solo patrón, rey y protector del municipio, sino también (como lo reza el Acuerdo 14 del 15 de diciembre de 2001, del Concejo Municipal de Inzá), patrimonio histórico, cultural, artístico y religioso.

Según el imaginario y la religiosidad popular, *El Amo Jesús de Guanacas* en la historia de la conformación del municipio de Inzá asume acti-

tudes, posturas, decisiones, y además adquiere la potencia, la capacidad para transformar su entorno, para influir en las conductas individuales y colectivas, al igual que para castigar transgresiones, todos estos rasgos atribuibles a los sujetos. Por tanto, la imagen trasciende su condición de objeto y asume la condición de sujeto. Esto es claro, en primer lugar, en el hecho del “remanecimiento”, ocurrido según la tradición oral, por obra y gracia de la imagen, la cual *aparece por su propia voluntad y poder* en el pueblo de indios de Guanacas, y pugna por permanecer en él a pesar de la intervención de los ministros de la Iglesia y de la misma comunidad de la parroquia de blancos de Inzá.

Para Zambrano, el remanecimiento del santo, de la santa o Virgen, hace relación

[...] al hallazgo en sí, que es relatado mediante una leyenda de público conocimiento en el ámbito local. [...] al estudiarlo, el relato presenta elementos que permiten relacionarlo con una estructura mítica asociada a la fundación de pueblos [...] al término remanecer, al remanecido, al remanecimiento y a la estructura mítica de la leyenda que da cuenta de los anteriores se les da ilación desde una perspectiva que compromete los procesos seculares de construcción de comunidades locales. (Zambrano, 1996-97, pp. 275-276)

Según comentario personal de la historiadora Martha Herrera, en algunas partes el cambio que se dio en el siglo XVIII lo constituyó la transformación del pueblo de indios en parroquia de blancos (las peleas sobre fechas de fundación, por ejemplo, a veces derivan del interés de cada sector por apropiarse del pueblo). Tal cambio aparece en el relato del *remanecimiento*, que mitificado no permite reconocer la presencia de una renovación, sino una reestructuración del sentido que todo cambio cultural produce (Zambrano, 1996-97, pp. 276-277).

Es interesante constatar cómo se le atribuye a la imagen voluntad propia, de manera que ella misma, ante el dilema de Inzá o San Pedro, pareciera tomar partido por su morada original, y decidiera oponerse a la decisión de ser trasladada de manera definitiva a la actual cabecera municipal. Esto no cambia hasta tanto no se legitime la presencia de la efigie allí por medio de un ritual que proclama e instituye a Inzá como nueva sede de la imagen, se consagra el lugar al *El Amo Jesús de Guanacas* y se lo declara a él como patrón del municipio, que de esta manera se hace digno de la presencia del santo (imagen 3).

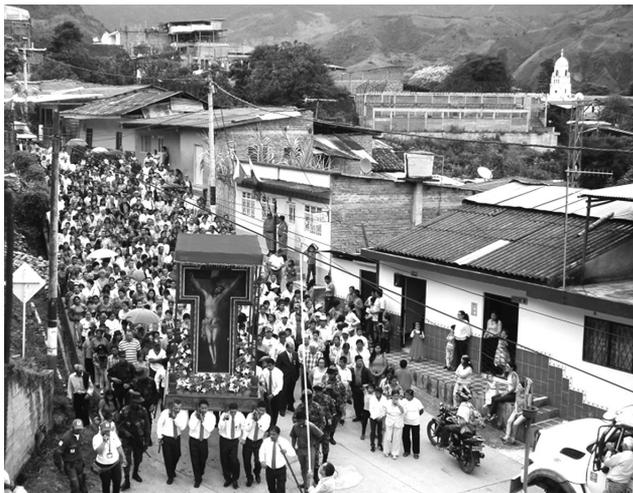


Imagen 3. Fiesta religiosa de *El Amo Jesús de Guanacas*, fenómeno aglutinador de la identidad inzaeña.

Foto: Gerardo Peña (septiembre de 2013).

Pero lo que parece estar en el trasfondo de las sucesivas apariciones y desapariciones es una disputa por la imagen, por el símbolo entre las comunidades de la región: entre los indígenas del entonces resguardo de Guanacas y los habitantes de la parroquia de Inzá, hecho que la tradición y la memoria popular recreó en la leyenda de *El Amo Jesús de Guanacas*. En efecto, el sacerdote Félix María Ortiz narra en la VIII estrofa del *Himno al Amo Jesús de Guanacas* la manera como, según la tradición oral, la imagen del Amo Jesús desaparecía del templo de Inzá para aparecer en la ermita, ya abandonada y en ruinas, de la actual vereda de Tierras Blancas, que corresponde al sitio original de fundación de San Pedro de Guanacas: “Y es fama que un día la imagen bendita/ Volvióse a la ermita, su prístino altar;/ la gente devota siguió al fugitivo,/ de nuevo cautivo lo trajo a su altar”.

Como testimonio de la disputa por el símbolo encontramos una versión en la cabecera municipal sobre el episodio de la desaparición de la imagen según la cual esta desaparece de la ermita de Tierras Blancas y reaparece abandonada en un cafetal dentro del perímetro urbano de Inzá, sin que pueda explicarse de manera razonable este hecho que genera tensiones y conflicto entre las dos comunidades:

¡Ah!, bueno, lo que pasó con el Amo fue esto: que allá los indígenas, porque eran todos indios [...] el hecho es que papá Mariano estaba allí explotando la quina, y que cuando un alboroto... les reclamaban a ellos que, qué habían hecho con el cuadro... el cuadro se perdió y nadie vio cuando

lo trajeron ni nadie vio a nadie trayendo al santo, el hecho es que nuestro Amo se les desapareció de allá, esa es toda la historia [...]. Nadie supo a qué horas, aquí apareció. Dice papá Mariano que nadie llegó allá, que a ellos los llamaron a atestiguar, que nadie, nadie... pero es que en esa montaña, también, ¿quién se metía?, y en ese tiempo [...] El Amo vino a aparecer acá [...] sin saber quién, ni a qué horas [...]. Ya, claro, lo vieron, lo subieron acá a La Estrella [...] mientras hicieron una capillita pajiza [...] eso era lo que contaba papá Mariano, que él llegó de diecisiete años acá a Tierras Blancas. (Entrevista con Maruja Parra, Inzá, 9 de septiembre de 2005)

Lo importante de todo esto, más que el esclarecimiento de los hechos o el establecimiento de la rigurosidad de los relatos y su apego a la historia, tarea por demás complicada, es entender la manera como la identidad se construye en función del pasado y de la manera como se le da sentido, más en un contexto en el que está en juego la afirmación de la propia eticidad frente a los otros con quienes se comparte y hasta se disputa el territorio y los símbolos:

Es crucial para los estudiosos del pasado, en especial para los antropólogos e historiadores, entender los procesos históricos mediante los cuales las identidades son construidas y transformadas por la competencia entre grupos y las vías por las cuales el pasado distante es ordenado como un recurso simbólico para establecer la continuidad y autenticidad de una sociedad. (Hobsbawm, citado por Zambrano, 2000, p. 210)

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que estos relatos tienen como espacio el presente, y en su construcción ha intervenido una serie de dinámicas ligadas a la historia del municipio y del mismo santo, que han hecho que en diferentes momentos sean también diferentes la apropiación que las comunidades hacen de la imagen y la manera como se posicionan frente al símbolo. En un primer momento, entonces, la efigie de *El Amo Jesús de Guanacas* fue símbolo de la cristianización y del proyecto colonial, pero posteriormente el símbolo es asimilado por algunos de los representantes de la población nativa guanaca, en un proceso dinámico y complejo de reapropiación y resignificación. A partir de la religiosidad y de la devoción, se construye una identidad específica, se crea comunidad imaginada y se construyen sentidos de pertenencia.

Es claro en este punto que hoy en el territorio del municipio de Inzá, ubicado al sur del río Ullucos, tenemos una serie de tensiones políticas derivadas de la diversidad cultural y de los diferentes imaginarios polí-

ticos y proyectos sociales que cada uno de los grupos representan. Podríamos afirmar que los principales grupos sociales son tres claramente diferenciados:

Por un lado, el movimiento indígena se afianza en el discurso de la relación directa de los grupos originarios que poblaron estos territorios desde antes del proceso de la colonización, con un gran porcentaje que se agrupa en la Asociación de Cabildos Juan Tama, y que reivindica su derecho a conformar resguardos como formas colectivas de tenencia y uso de la tierra, con sujeción a la autoridad tradicional representada en los cabildos y con jurisdicción especial de administración de justicia con arreglo al derecho mayor o propio y a los usos y costumbres de los pueblos. Dentro de los principios que declara en sus planes de vida están la autonomía y la territorialidad, y en su discurso político apelan a la ancestralidad, a la preexistencia como justificante de su prelación frente a otros grupos sociales presentes en el territorio. Estos grupos han construido un proceso histórico de simbolización del territorio, manteniendo, actualizando y recuperando, según el caso, una ritualidad propia.

Por otro lado, existe el campesinado, como actor social desentizado, que ejerce su derecho a la propiedad privada y explota la tierra en condiciones de microfundio, muchos de cuyos representantes son descendientes de los pueblos originarios pero sufrieron un paulatino proceso de campesinización por varios factores: asimilación cultural; el hecho de perder los lazos con sus pueblos ancestrales debido a procesos migratorios impuestos por expansión de haciendas, y por sucesivas guerras, por citar algunos, o simplemente atraídos por ciclos de bonanzas de diferentes cultivos o ante la esperanza de encontrar tierras disponibles en diferentes momentos históricos (ACIT-Incoder, 2013). Este grupo subalternizado por las élites locales, en un gran porcentaje, y desde muy temprano, se ha plegado mayoritariamente al *ethos* cristiano católico.

Un gran porcentaje de estas comunidades ha constituido una organización política, la Asociación Campesina de Inzá, Tierradentro, ACIT, bajo los principios de autonomía, territorialidad, poder popular y soberanía alimentaria, entre otros. Este actor avanza en los estudios previos a la constitución de una zona de reserva campesina sobre la margen derecha del río Ullucos. Dentro de este grupo se ha identificado un modelo de “apropiación práctica del territorio”, en una dinámica predominantemente minifundista, basada en el manejo de sus predios como agroecosistemas tradicionales, lo que permite un manejo sustentable del

territorio y la supervivencia de sus familias con soberanía alimentaria (ACIT-Incoder, 2013).

Finalmente tenemos al grupo blanco-mestizo (Sevilla, C. *et al.*, 2014), la mayoría de cuyos representantes se ha asentado en centros de enclave como las áreas de población de Inzá, Turminá, Segovia o Pedregal. Estos grupos caracterizados se fueron asentando en dichas áreas de población desarrollando actividades como el comercio y la explotación agrícola y forestal con fines de acumulación, muchos venían al territorio a desarrollar funciones públicas como la docencia, la administración pública o las obras civiles. Este grupo, caracterizado por un *ethos* católico-liberal, fue clave en el proceso de parcelación de los resguardos de la margen derecha del río Ullucos, en colaboración con representantes de la Iglesia católica, por diferentes razones culturales, pero sobre todo políticas y económicas, como la inclusión de los baldíos y territorios de resguardo al mercado de tierras, y el desarrollo de la economía cafetera en la región, factor de acumulación incompatible con un modelo colectivo de tenencia y uso de la tierra (comunicación personal con el antropólogo Elías Sevilla Casas, Cali, marzo de 2013).

También fueron representantes de este grupo quienes, en asocio con el sacerdote vicentino David González, crearon la fiesta religiosa en honor al *Amo Jesús de Guanacas*, a mediados de 1952, en la cabecera municipal de Inzá, en un claro proceso de construcción de un referente simbólico de identidad, en una época convulsionada por procesos de violencia política, liquidación de resguardos indígenas y llegada al territorio de grupos protestantes.

Campamento, luego Inzá, recordemos, era un lugar que brindaba refugio a viajeros que hacían el camino de Las Delicias, entre La Plata y Popayán. A Campamento llegó en 1783 la población desplazada por la epidemia de viruela, y a ellos se unió una serie de colonos que empezaron a llegar a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, atraídos por el negocio de la explotación de la quina, para el que la zona era propicio, expulsados de otras regiones por disputas territoriales, o simplemente viajeros a quienes agradaba la región por sus tierras y paisaje.

Evidentemente hay un crecimiento, además de una reconfiguración de la población, ayudada por el mestizaje, que va haciendo que progresivamente lo que se llamó Campamento se convierta en un pueblo de blancos y los nativos guanacos y paeces se desplacen hacia zonas menos pobladas (Quintero, 1955). La naciente población iría a tener un perso-

naje emblemático, en honor del cual los habitantes rebautizan Campamento: se trata de Jerónimo de Inza, de origen español, quien asumió la tarea del trazado de calles, la construcción de la capilla, un edificio de gobierno y dar al sitio el aspecto de pueblo:

[...] en el año de 1872 llegó Jerónimo de Inzá, un encomendero; entonces, se tomó lo que es Segovia, fue lugarteniente de esa época. Jerónimo de Inzá era de origen español, encomendero, llegó hasta aquí a esta poblacioncita que entonces se llamaba era El Campamento. Le pareció simpática la gente y le comenzó a colaborar, había unos cuatro ranchos por aquí en este sitio [...] optó por trazar las calles que existen, les colaboró en el sentido de construirles una capilla, demoró un poco tiempo [...] y se marchó. Y la gente en agradecimiento a que este caballero les colaboró, les ayudó, entonces [...] optaron por ponerle Inzá. Esta es la causa por la cual se llama Inzá. (Entrevista a Neftalí González, Inzá, septiembre 10 de 2005)

Detrás de la disputa por la imagen encontramos un conflicto histórico de casi cuatro siglos de duración. Este conflicto ha tenido varios momentos álgidos de confrontación, uno de ellos la llamada Quintinada, de 1916, proceso de lucha de los indígenas del Cauca en rechazo a la hegemonía cultural occidental, a la prolongada institución del terraje, y a favor de la recuperación de tierras que, según las demandas de los indígenas, les pertenecían por derecho propio, por ser su territorio ancestral, usurpado por los europeos y por los colonos mestizos que vinieron tras ellos. Marcó un hito en la historia de la lucha contemporánea por la recuperación de tierras y fue duramente reprimido por las élites regionales, que veían afectados sus intereses económicos:

Entre tanto en el Cauca, desde 1910, surgió la lucha indígena bajo el liderazgo de Quintín Lame. En 1914 adquirió las dimensiones de un levantamiento local y en mayo de 1915 Quintín es apresado y tratado como insurrecto. Por la hostilidad del clero y de algunos importantes líderes indígenas afines al régimen, Quintín se ve obligado a huir al Tolima desde 1919, junto con José Gonzalo Sánchez, pero el resultado es que su lucha se extiende a ese departamento y al Huila. Con delegados de Tolima y Cauca formaron desde 1920 el Supremo Consejo de Indias, presidido por Sánchez. Las masacres, como la de Inzá (Cauca) en noviembre de 1916, la de Caguán (Huila) en marzo de 1922 y la de Llanogrande en Ortega (Tolima) en 1931, fueron utilizadas repetidamente para tratar de frenar este movimiento indígena. (Mondragón, 2002, p. 24-25)

Pero la reivindicación no se circunscribe únicamente al reclamo de tierras, sino a una lucha por la pervivencia cultural. Encontramos aquí el proceso descrito por Cristina Rojas, un proceso de adaptación de los significados locales al proyecto de civilización unificada de Occidente, por parte de las élites locales, y al mismo tiempo un proceso de impugnación de los significados globales del proceso civilizatorio unificador europeo, por parte de un grupo subordinado:

Como resultado de esta lucha surgen nuevos significados o los viejos aparecen bajo nuevas formas. La América hispana no es la excepción, la lucha entre civilización y la barbarie ha rondado la imaginación de América Latina desde la independencia hasta el presente. (Rojas, 2001, p. 17)

3. Imposición – reapropiación y resignificación de la imagen: juego de eticidades, expresión de eticidades múltiples

Hemos analizado el proceso de imposición de símbolos. En este punto, retomamos a Castro y Grosfoguel en su propuesta del giro decolonial, en la que se reconstruye el proceso a través del cual se fue implantando el proyecto moderno eurocéntrico asimilando las diversas identidades y eticidades, pretendiendo obliterar las culturas y saberes locales, los territorios y los seres humanos, reduciéndolos a la categoría de recursos, haciéndolas explotables y funcionales a los intereses del capitalismo. Al mismo tiempo se da la ideologización e implantación de imaginarios y representaciones, símbolos y prácticas funcionales al *ethos* cristiano-católico.

Pero este proceso de imposición en el contexto local de una visión de progreso y desarrollo, que colonizó saberes y prácticas, no logró extirpar estas últimas completamente. Lo que se verifica históricamente fue, en palabras de José Luis Grosso, el surgimiento de un lenguaje experto (representado en la historia oficial del municipio contada desde la institucionalidad conservadora y cristiano-católica), que se convirtió en ideología colonizando las prácticas (Grosso, 2012, p. 11) y que trató de encapsularlas, con un éxito relativo, en una realidad imaginaria abarcante y totalizante funcional a la institución estatal: la idea de nación.

Mientras esto ocurre, se desarrollan, refuerzan o recrean otros proyectos de resistencia a ese lenguaje experto hegemonizado. Ferro nos dice que “[l]a práctica religiosa es una batalla de signos, una guerra por lo sagrado” (2004, p. 16), y que además constituye una geografía de lo sagra-

do, cuya estructura y dinámicas marcan y dan identidad a un territorio, “y expresan de manera sintética una realidad social compleja, identitaria, mestiza y especialmente conflictiva” (Ferro, 2004, p. 16).

En las prácticas religiosas, según el mismo autor, reside una gran potencia para afirmar la identidad política de un grupo social y para expresar conflictos sociales, resistencias, tensiones y negociaciones entre lo local, lo global y lo local, “entre lo ‘pagano’ y la oficialidad católica, entre ‘las subalternidades con las interacciones que tiene con las nuevas culturas hegemónicas’” (Ferro, 2004, p. 16).

La *modernidad* es más que nada un conjunto de discursos y las tecnologías de gobierno en nombre de ella. Por lo tanto no podemos hablar de una sola modernidad, en singular, sino que tenemos que identificar que existen múltiples modernidades. No es preciso ver la modernidad de una manera esencialista, sino que incluso tenemos que verla como un fenómeno hiperreal, esto es, que se da porque está en el imaginario tanto de los colonialistas como de los colonizados.

Este es el trasfondo de las tensiones y conflictos presentes en el territorio del municipio de Inzá, que algunos autores, actores y analistas pretenden presentar como un conflicto racial pero que tiene raíces y causas mucho más profundas, y el estudio del trasegar de la imagen en el territorio y de la manera como los colectivos sociales territorializan sus prácticas religiosas y construyen mapas devocionales nos ayuda a rastrear las causas históricas de estos conflictos y nos dan pistas para la construcción de alternativas desde los saberes locales.

Como conclusión de este ejercicio podemos decir que, en el período de estudio, la imagen se constituye en el punto nodal de la construcción de la identidad, en torno al imaginario cristiano católico moderno, y que la geografía de lo sagrado se enriquece con la irrupción en estos territorios del *ethos* cristiano católico, dando origen a un espacio de confrontación cultural permanente, donde los grupos sociales están permanentemente recreándose, transformándose, redefiniéndose, en relación con *los otros*, con las demás subjetividades presentes en el territorio.

Las imágenes, los discursos y las prácticas religiosas están en el centro de este proceso de ideologización del mundo y la imagen opera en el sentido de construir o de reforzar la creencia en un orden social, transmitiendo esta certeza y cohesionando distintas eticidades, distintas formas de ver y entender el mundo alrededor del mito del desarrollo: “necesitamos razones para creer en este mundo” (Deleuze, 1986, p. 230).

Ello nos llevaría a pensar que el fenómeno del poder en la sociedad es la materialización de una esfera simbólica específica, correspondiente a una construcción social imaginaria como proyecto político. La sociedad se organiza en torno a este orden simbólico de manera inconsciente, y de manera consciente alrededor del discurso legitimatorio, que se resimboliza, se dota de sentido social a través de la filosofía y la ciencia. En cada ruptura en el discurso legitimatorio del proyecto político se expresa de manera directa la simbolización, la construcción mítica que es puesta en suspenso, y las fuerzas sociales entran en contradicción: por un lado, desde una postura revolucionaria se plantea la reconstrucción del mito fundacional cohesionador de la sociedad, y por otro, desde una postura conservadora se intenta la recomposición de esta, para que el orden siga imperando.

Si ponemos todo lo anterior en la perspectiva de construir un paradigma de desarrollo propio y de construir procesos autónomos en nuestros territorios, tendríamos que reconstruir nuestra memoria histórica y nuestra identidad con base en nuevos referentes conceptuales y en unos fundamentos legitimatorios de nuestros proyectos sociohistóricos y otros, concebidos en los procesos históricos de lucha y pervivencia de los colectivos sociales autónomos y alimentados desde nuevos valores funcionales a los intereses locales. Es necesario superar la visión eurocéntrica, basada en el antagonismo, el desarrollismo, en que se parte de la división maniquea de la sociedad de los y las otras, entre iguales y enemigos, que implanta mitos y símbolos funcionales al proceso de acumulación pero son nocivos para la vida en condiciones de dignidad en nuestros territorios, y que cercenan al mismo tiempo que nuestra memoria, nuestra biodiversidad, nuestros territorios y nuestra cultura. Es necesario resimbolizar nuestra historia, volver a reescribir nuestro pasado, llenarlo de nuevos contenidos.



Reconocimientos

Artículo producido en desarrollo del proyecto de investigación “La fiesta religiosa y los imaginarios políticos en Inzá (Cauca) entre 1952 y 2013. Modernizar la devoción o territorializar el desarrollo”, como requisito para optar al título de magíster en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo, en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Este artículo recoge algunos resultados preliminares del proyecto de investiga-

ción que ha sido desarrollada en cofinanciación entre la Universidad del Cauca, la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro (ACIT) y el autor.



Gerardo Peña Echavarría

Docente catedrático en la Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas de la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia. Politólogo con énfasis en el área de teoría política, con amplia experiencia en trabajo social y comunitario y con trayectoria en desarrollo de procesos con enfoque de género, construcción participativa de diagnósticos y lineamientos de política pública con enfoque de derechos. En la actualidad, candidato a magíster en Estudios Interdisciplinarios del Desarrollo en la Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.

Referencias

- Acosta, O. I. (2001). *Nuestra Señora del Campo. Historia de un objeto - imagen en Santafé de Bogotá. Siglos XVI al XX. Informe final presentado a la Fundación para la Investigación y la Tecnología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Alcaldía Municipal de Inzá (2004). *Documento PAB - Inzá, 2004-2007*. Inzá.
- Asociación Campesina de Inzá-Tierradentro, ACIT (2013). *Estudio de tenencia de tierras*. Convenio 569 de agosto 3 de 2012. Popayán: Incoder-ACIT.
- Asociación Campesina de Inzá-Tierradentro, ACIT-Incoder (2013). *Informe socioeconómico y estudio de uso y tenencia de la tierra en siete municipios del departamento del Cauca*. Popayán: ACIT- Incoder.
- Borja Gómez, J. H. (2012). *Pintura y cultura barroca en la Nueva Granada. Los discursos sobre el cuerpo. Colección de ensayos sobre el campo del arte colombiano*. Bogotá.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Carrión, V. (2002). *La imagen del poder y el poder de la imagen*. Trabajo monográfico para optar al título de Antropóloga. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Deleuze, G. (1986). *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine 2*. Barcelona: Paidós.
- Dussel D., E. (1974). *Historia de la Iglesia en América Latina. Coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona: Nova Terra.

- Ferro, G. (2004). *Geografía de lo sagrado: el culto a la Virgen de Las Lajas*. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Gnecco, C. y Zambrano, M. (2000). *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*. Popayán: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad del Cauca.
- González, D. (s. f.). *Los paeces o genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Sin lugar de edición: Editorial La Rueda Suelta.
- González, N. y Parra, N. (2002, 18 de agosto). *Ponencia: Proyecto de Resolución No. 001 de 2002*. Inzá: Concejo Municipal.
- Grosso, J. L. (2012). *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contranarrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1995). *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S. (1992). *Occidente y el resto. Discurso y poder*. (A. Díaz, Trad.). Londres: London Polity Press.
- Latour, B. (2007). *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Bogotá: Siglo XIX.
- López Pérez, B. E. (2008, enero-julio). Imagen y construcción del sujeto: el sentido y el desarrollo tecnológico. *Revista del Centro de Investigación*, 8, 029.
- Mondragón, H. (2002). *La organización campesina en un ambiente de terror*. Disponible en: http://www.kus.uu.se/CF/Organizacion_campesina.pdf Acceso en mayo de 2014.
- Phelan, J. (1980). *El pueblo y el rey: la revolución comunera en Colombia, 1781*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.
- Quintero Nieto, R. (1955). *Territorio ignoto, Tierradentro 1921 a 1955. Monografía*. Cali: Imprenta Márquez.
- Rappaport, J. (1984). *Tierra Páez: etnohistoria de la defensa territorial entre los paeces de Tierradentro, Cauca*. Tesis para optar al título doctoral. Department of Modern Languages and Linguistics, University of Maryland, Baltimore County, Estados Unidos.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria. Interpretación indígena de la historia en Los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Restrepo, E. y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Colección Políticas de la alteridad. Popayán: Universidad del Cauca.

- Rojas, C. (2001). *Civilización y violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Norma.
- Sandoval, Y. y Echandía, C. (s. f.). La historia de la quina desde una perspectiva regional. Colombia, 1850-1882. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 13-14, 156-157.
- Sevilla Casas, E. (1976). *Antropological Studies of Tierradentro*. Cali: Fundación para la Educación Superior.
- Sevilla *et al.* (2014). Antropólogos y sociólogos frente a las clasificaciones e identificaciones societales en Colombia: los retos que hoy imponen “los mestizos”. En: *Antropologías en Colombia*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Toquica, C. (2004). El barroco neogranadino: de las redes de poder a la colonización del alma. En: *Historia del cristianismo en Colombia, corrientes y diversidad*. México: Taurus.
- Vattimo, G. (1994). *En torno a la posmodernidad*. México: Anthropos.
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas – Mundo. Una introducción*. México: Siglo XXI.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Abya-Yala.
- Zambrano, C. V. (1994). Remanecidos, vírgenes y santos. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, años 1996-1997.
- Zambrano, C. V. y López, C. L. (1994). Las vírgenes remanecidas. Elementos de organización social y formas de etnicidad en el macizo colombiano. *Cultura y Salud en las Américas*.
- Zambrano, C. V. (1996-1997). Remanecidos, Vírgenes y Santos. *Revista Colombiana de Antropología*, XXXIII, 221-299. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- Zambrano, C. V. (2000). La inacabada y porfiada construcción del pasado: política, arqueología y producción de sentido en el macizo colombiano. En: *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: ICAHN.
- Zunzunegui, S. (1998). *Pensar la imagen*. Madrid: Cátedra.

Entre la literatura y la práctica política. Una aproximación a la Venezuela de Rómulo Gallegos

*Between literature and political practice. An approach to the
Venezuela of Rómulo Gallegos*

Lisandro Angelini

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
angelini@cea.unc.edu.ar

Enrique de Goycochea

Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
degoyco@cea.unc.edu.ar

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2013 · **Fecha de aprobación:** 21 de enero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

La trayectoria de Rómulo Gallegos, reflejada en sus obras literarias, así como en su rol intelectual y político, resulta una opción pertinente para el análisis del pensamiento de este autor durante el período de consolidación del modelo de Estado-Nación venezolano moderno. Así, el objetivo general de este trabajo es determinar la interacción entre la producción literaria de Rómulo Gallegos y el proceso de construcción del Estado-Nación, teniendo como referencia las condiciones sociales, culturales y políticas del espacio venezolano y el contexto latinoamericano del siglo XX. En tanto que como objetivos específicos se persigue, en primer lugar, identificar el rol intelectual de Gallegos y principalmente el impacto de su obra durante la primera mitad del siglo XX. En segundo lugar, analizar las preocupaciones políticas del autor, y el modo en que estas condicionan y contribuyen al contenido de sus narraciones literarias.

Respecto al abordaje metodológico de la investigación, este se ha planteado en términos cualitativos, debido al carácter del problema y los objetivos definidos. Se ha realizado paralelamente una lectura profunda de las fuentes obtenidas, así como de la bibliografía en general, procediendo a su recolección y organización de las mismas siguiendo la lógica de los objetivos propuestos.

Los resultados a los que nos ha conducido el relevamiento de las fuentes y la bibliografía, ponen de manifiesto que el intento de reconfigurar el relato fundacional venezolano desde la ficción literaria, por un lado, y el objetivo de consolidar un proyecto político renovador, por otro, si bien gozaron de una amplia difusión editorial, no pudieron verse materializados desde la práctica política, ya que un golpe de Estado, que alejó a Gallegos tempranamente del poder ejecutivo, reinstauró en Venezuela una visión republicana tradicional y un gobierno elitista y autoritario.

Palabras clave: diversidad, educación, integración, personalismo, renovación política.

Abstract

The trajectory of Romulo Gallegos, as reflected in his literary works as well as in his intellectual and political role, is a pertinent starting point for the analysis of the author's thought during the period of the consolidation of the modern Venezuelan Nation-State model. In relation to the general aim of this work, the main idea is to determine the interaction between Romulo Gallegos' literary production and the Nation-State building process, taking into account the social, cultural and political conditions of Venezuela and the latinoamerican context of the 20th century. In reference to the specific objectives, the idea is in the first place to identify the intellectual role of Gallegos and especially the impact of his work in the first half of the 20th century, and secondly to analyze the writer's political concerns and the ways in which these condition and contribute to the content of his literary narrative.

Concerning the methodology, this research has been conducted in qualitative terms due to the character of the problem and the objectives put forward. The sources obtained as well as the general bibliography have been examined thoroughly, and have been gathered and organized according to the logic of the proposed objectives.

The conclusions we draw after having examined the sources and the bibliography, show that the attempt to reconfigure the foundational narrative of Venezuela by way of literary fiction on the one hand, and the aim of consolidating a renewed political project on the other, though they had a wide editorial broadcasting did not materialize in any political practice because a *coup d'état* that moved Gallegos away early from the executive power, re-established in Venezuela a traditional republican vision and an elitist, authoritarian government.

Keywords: diversity, education, integration, personalism, political renewal.

Introducción

[...] la de las inmensidades misteriosas donde aún no ha penetrado el hombre, la del aborígen abandonado a su condición primitiva, que languidece y se extingue como raza sin haber existido como pueblo para la vida del país. Venezuela del descubrimiento y la colonización inconclusos.

Gallegos, [1935] 1984, p. 17

Este artículo se desprende de las investigaciones que actualmente llevamos adelante como miembros del equipo “Actores políticos y sociales en los espacios locales y regionales latinoamericanos, siglos XIX y XX”, que dirige el doctor Javier Moyano desde el CEA (Centro de Estudio Avanzados) de la Universidad Nacional de Córdoba (Argentina). Siguiendo entonces la propuesta de trabajo y los objetivos planteados por el equipo para el período 2012-2104, hemos encontrado oportuno revisar los derroteros conceptuales por los que transitaron ciertos intelectuales venezolanos al momento de “pensar la nación” durante el siglo XX, y el modo en que se vincularon políticamente con su sociedad.

Ahora bien, el contexto social venezolano de la primera mitad del siglo XX se presenta, como mínimo, sumamente complejo. Uno de los principales aspectos que no tarda en revelarse a la mirada escrutadora del historiador, es un espacio geográfico atravesado de lado a lado por un cúmulo de tensiones que parecieran hallarse permanentemente en su máxima expresión. Se percibe al medio cargado de una estática siempre a punto de estallar, que late en los oídos y que anuncia aquellas tormentas que descargan de golpe todas sus energías sobre las selvas que han tragado a muchos hombres hacia profundidades aún desconocidas, inexploradas y sin explotar. De acuerdo con Rómulo Gallegos, todavía en las décadas de 1920 y 1930 grandes extensiones del continente americano esperaban ser “exploradas por los sentidos y las emociones” (Gallegos, [1935] 1984, p. 143). Pero en la caracterización literaria de estos inmensos paisajes, donde la soledad y las distancias eran los atributos comunes a todos ellos, aparece lo que nosotros entendemos como una tesis muy propia de la obra de Gallegos y de la de muchos escritores latinoamericanos del siglo XIX. Dicha tesis podemos enunciarla a modo de interrogante: ¿dónde residen las tensiones de un espacio vacío? Las selvas, las llanuras, los ríos inexplorados, las montañas que enmarcan centenares de valles desconocidos, no pueden realmente ser los soportes de dichas

tensiones, a menos que no estén vacíos, y si no lo están, ¿quién o quiénes los habitan?, ¿quién quiere habitarlos?, ¿para qué se quiere habitarlos?

En el caso de la Venezuela percibida por Gallegos, y reflejada en sus escritos, encontramos, por un lado, un territorio extenso, heterogéneo en cuanto a la diversidad y exuberancia de los paisajes descritos con un realismo apabullante, pero por otro lado, estas extensiones revelan una relativa homogeneidad respecto a una seguidilla interminable de regiones, donde una a una van sucediéndose sin interrupción en el tiempo y en el espacio. A su vez, muchas voces las habitan: negras, indias, mestizas, europeas, norteamericanas, etc., sin llegar a definirse una voz propiamente venezolana. Y es que la nacionalidad, “lo venezolano”, está reinterpretándose a partir de la fusión de todos los elementos arriba señalados. Las voces que pueblan los textos del autor son muchas y una a la vez, son los pueblos nativos que, vencidos por el imperio del invasor, han quedado relegados a los rincones más alejados de las selvas, son los esclavos negros que bailan al ritmo del tambor en torno al fogón durante las nochecitas de San Juan, son algunos europeos prisioneros de una extraña enfermedad que no tiene nombre, pero que se revela encendida frente al temor de tener que abandonar algún día una tierra que traga y mata, pero sin la cual ya no es posible vivir. La misma tierra, las mismas selvas y llanuras sin nombre son muchas y una a la vez son y es Venezuela.

Así es que, a medida que vamos adentrándonos en el mundo que revelan los textos de Gallegos, vamos cayendo en la cuenta de que tratamos con espacios efectivamente conformados por grandes distancias, aunque no están realmente vacíos. Incluso, las tensiones visibles dentro de este territorio presentan marcadas diferencias respecto a las que podemos encontrar en otros marcos espaciales latinoamericanos, como por ejemplo el caso de las llanuras rioplatenses, donde los intelectuales argentinos creen encontrar cierta rigidez estructural en una geografía estancada, y donde salvo el canto solitario de las aves no suele escucharse sonido alguno que rompa el silencio monótono de una tierra voluptuosa pero dilapidada. Aquí, para un intelectual como Sarmiento, el indio no solo no tiene voz, sino que tampoco tiene forma. El único indicio de su existencia es el quejido de la pampa frente al trepidar de los cascos de sus caballadas, y la polvareda que levantan sobre un horizonte muy lejano y atravesado por las luces de atardeceres que se suceden unos a otros en un espacio inconmensurable, sobre todo sin tiempo, en el que en su seno no reina elemento social o político alguno, carente de todo orden y de toda ley, y cuyo principio explicativo es la pura materia de la naturaleza. No obstante, se perciben

también ciertas similitudes entre gran parte de la obra sarmientina y la de Gallegos, referente a la necesidad de mensurar, medir y establecer la existencia histórica de los llanos, es decir, la urgencia de darle una realidad temporal al desierto, mediante el diseño de un proyecto que establezca un destino cierto para la potencialidad que duerme en la tierra.

Llegados a este punto, no queremos dejar de aclarar que traemos a colación a Sarmiento, ya que su obra proporciona un marco referencial de gran importancia respecto a la construcción conceptual que se establece en América Latina en cuanto a las características que hacen a lo “civilizado” y las que hacen a lo “bárbaro”, características que venimos esbozando desde unas líneas más arriba. Y si bien no podemos precisar en las fuentes y bibliografía disponible que Gallegos haya leído algún texto sarmientino, sí podemos afirmar, de acuerdo con los conceptos trabajados por Elías J. Palti, que la obra de este último dejó profundas improntas en gran parte de la intelectualidad latinoamericana, sobre todo en lo referente a la enorme energía contenida en los llanos y los desiertos americanos y a la naturaleza de la desconcertante paradoja que Sarmiento se proponía revelar: ¿cómo fue que la *barbarie*, aquello que es la pura negación de la historia, adquirió de repente carácter histórico, es decir, entidad política, al consagrar en el poder al caudillismo? (Palti, 2009, p. 68).

Ahora bien, mientras el territorio argentino hacia la segunda mitad del siglo XIX también se presenta cargado de tensiones, sobre todo porque no todos los actores políticos del momento perciben dicho espacio y a sus habitantes de la misma manera y porque obviamente tampoco estaba vacío, el venezolano, siempre a través de la percepción del autor en cuestión, aunque se manifieste como una tierra dilapidada, desaprovechada, a diferencia del argentino muestra tensiones mucho más *flexibles*. Esto es así, o al menos nosotros lo percibimos de este modo, al comprobar que la obra de Rómulo Gallegos supera de algún modo el determinismo con que es percibido el ámbito del Río de la Plata por el autor de *Facundo*. Da la sensación de que para Gallegos es necesario realizar una síntesis superadora de las contradicciones inherentes al cuerpo social de su país, visibilizándolas en primer lugar, al darle a cada habitante su propia voz, dentro de un relato literario que busca dar cuenta de una Venezuela que contiene en su interior una diversidad cultural que ya no puede ser desconocida y un drama histórico que tampoco puede seguir siendo desoído: el de los aborígenes venezolanos “que bajo el régimen de la encomienda o de la misión no hicieron sino perder vigor y la frescura de la condición genuina, sometidos como braseros inconscientes a

un trabajo ajeno a sus necesidades” (Gallegos, [1935] 1984, p. 174), pero si “aquellos solamente le reportó la Colonia, menos aún y a veces peor le ha dado la República” (Gallegos, [1935] 1984, p. 174).

Tal como se desprende de su vasta obra, en la idea de Gallegos quedarán incluidas todas las voces de una Venezuela que comienza a consolidar un Estado-nación moderno, aunque el autor tampoco parece escapar al molde ilustrado positivista. Es decir, que si bien existe la intención de construir una comunidad más cohesionada pese a su heterogeneidad cultural, donde es necesario reinterpretar el modo en que es percibido el entorno para poder integrar a los actores sociales que la república del siglo anterior no ha tenido en cuenta, aun así el autor reflexiona sobre las posibilidades reales de progreso que tiene el país sobre lo que podemos considerar los ejes más sólidos del positivismo americano, en cuanto a la necesidad de construir un modelo de desarrollo que aproveche los recursos hasta entonces dilapidados del medio geográfico, y que canalice la enorme fuerza contenida en la *barbarie* al servicio de una *civilización* material y cultural cuyo objetivo final es alcanzar el ideal de progreso occidental decimonónico, o en otras palabras, consolidar un espacio geopolítico específicamente situado en la temporalidad histórica. Se abre de este modo, y de manera un tanto paradójica, la posibilidad de trasladar la lucha entre *civilización* y *barbarie* a una nueva dimensión, y este desplazamiento dimensional provee a Gallegos las pautas para realizar su síntesis, por un lado, e intentar su probable superación, por otro.

Asumir la complejidad del entramado social venezolano

Hay ciertos aspectos de la realidad latinoamericana, que atañen también a Venezuela, y que no podemos dejar de analizar y desarrollar si queremos entender mejor el modo en que un intelectual como Rómulo Gallegos percibía la “reconstrucción” de la nacionalidad venezolana a mediados de la década de 1930, tal como lo podemos inferir a partir del contenido de sus textos.

Como hemos venido reiterando, respecto de su obra escrita, el autor se enfoca en los dramáticos rasgos de la Venezuela en que le ha tocado vivir. Ante todo observamos que, más allá de la cuidadosa estética literaria que prevalece a lo largo de ella, también se encuentra presente una clara voluntad de comunicar una “moral” o una ética que debiera rescatar a su pueblo de la decadente corrupción que lo aqueja. Tan es así que en 1927 realizó un viaje por el país: uno de sus objetivos era conocer mejor

los llanos venezolanos y así documentarse para su próxima novela. El resultado sería *Doña Bárbara*, publicada en 1929, novela que representa aquella Venezuela cruel, insensible por la corrupción, la traición, el despotismo, la falta de libertad, el latifundismo, la injusticia y la brujería. No obstante, en el melodrama también se muestran los matices de una realidad poco conocida, la existencia de una raza que ama, sufre y espera para luchar contra la dictadura desenfrenada de aquel entonces. En dicha obra el progreso está personificado en Santos Luzardo, y el atraso, impuesto por el determinismo geográfico, en el resto de los personajes, especialmente en doña Bárbara. Es una novela en la que puede identificarse una observación profunda del mundo, y su intención va más allá de lo literario. Persigue un fin social, un cambio en la sociedad, la obra muestra la clásica y casi compulsiva obsesión de Rómulo Gallegos por incidir en la realidad venezolana rural y salvaje del siglo XIX, en la que la guerra había sido la única vía de solución y donde la voluntad y la ambición del déspota de turno se habían constituido en los únicos motores de la historia del país posterior a las guerras independentistas. Era preciso, entonces, imponer un orden justo basado en el imperio de la ley, ya que esta, para Gallegos, constituía el armazón espiritual de toda sociedad.

Las publicaciones de *La trepadora* (1925), *Doña Bárbara* (1929) y *Canaima* (1935) coincidieron con la insinuación de un porvenir histórico distinto a esa Venezuela del siglo XIX que lentamente había empezado a desaparecer durante los años de la dictadura de Gómez. El universo literario de Gallegos puede contemplarse como la respuesta del escritor ante esa encrucijada. Es un universo que erige símbolos que actúan como respuestas ante las circunstancias sociopolíticas de la coyuntura. Los personajes de sus relatos no son solamente individualidades inmersas en sus problemáticas personales, sino que sus peripecias suelen aludir a valores y creencias propias del autor y su acontecer es siempre representativo de un acontecer mayor: el del país.

Incluso ya desde muy temprano Gallegos había esbozado un diagnóstico para la etapa histórica que se abría a partir de la muerte de Castro. En los quince artículos que publicó en la revista *La Alborada*, se refería una y otra vez a lo que calificaba como los males nacionales que habían ido acumulándose a lo largo del tiempo. También insistía en la necesidad de despertar a Venezuela de su letargo y en colaborar en la tarea de reconstrucción nacional. A este respecto es muy significativa la oración con la que finalizaba la editorial N.º 5 de la revista en 1909: “Ya podemos pensar alto y debemos ser sinceros”. Este deber de sincerarse involucraba

a todos los actores sociales, en su tarea de llevar a la nación por la vía del progreso hacia un futuro prominente, insinuado en las enormes fuerzas del país contenidas en la intimidad de su geografía y su población.

Frente a su diagnóstico, postulaba también algunas soluciones: la creación de nuevos partidos políticos asentados sobre reales bases ideológicas y propuestas programáticas concretas. La otra gran propuesta de Gallegos, de fundamental importancia según él para el porvenir venezolano, era transformar un sistema educativo tradicional, inoperante y contrario a toda finalidad formadora de voluntades democráticas. Para tal fin, según el autor, los venezolanos debían ser innovadores en sus hallazgos y logros. Por supuesto que, a raíz de semejante audacia y sinceridad, el gobierno de Gómez no tardó en clausurar la publicación de *La Alborada*. Disuelta la revista, comenzó a escribir sus primeros cuentos para otra publicación de la época: *El Cojo Ilustrado*. En ellos, “la voz de la ficción continuó la voz de la idea, sin embargo su propósito se mantuvo inalterado: testimoniar el país” (Fauquié, 2008, p. 7).

Pero también, era esencial reconocer en la tradición cultural la existencia y orientación de muchos signos y creaciones que deberían ser preservadas, ya que no solo eran parte de la historia nacional, también constituían rasgos que existían en lo más profundo del carácter venezolano, y bien canalizados podían rendir frutos provechosos.

Ahora bien, para el autor, tal como ya mencionamos, la única vía de progreso posible era el cumplimiento de la ley y de los mecanismos colectivos del bien común que iban más allá de los simples personalismos e instintos particulares. A este respecto, existía en Gallegos una preocupación central en torno a la concepción que él tenía de un fenómeno típicamente americano: el caciquismo, el cual en su novela *Canaima* es personificado en Joaquín Ardavín, cacique político y “la suma de todos los defectos posibles” (Gallegos, [1935] 1984, p. 30), ya que este protagonista central de la novela en cuestión concentra un poder personal que actúa como contrapunto en la evolución socioeconómica de la región que administra: interrumpe la posibilidad de desarrollar un mercado moderno mediante el acoso y el hostigamiento a los comerciantes que no obedezcan a su voluntad, posee una influencia política que tiene la capacidad de disipar la autoridad central en su jurisdicción, y además, cuenta con la posibilidad de echar mano a un pequeño ejército privado que obedece sus órdenes sin el más mínimo cuestionamiento. Además, sumado a todos estos factores, “[e]l movimiento popular se desviaba de sus propios fines al girar en torno a estas figuras, como si solo para pro-

ducirlos y encumbrarlos se hubiera derramado tanta sangre” (Gallegos, [1937] 1958, p. 152), debido a que el cacique político está inmerso en un entramado relacional que lo vincula directamente con importantes familias del país, a lo cual podemos agregar que también es dueño de una personalidad sumamente atrayente, construida en parte por su carisma personal y en parte por una publicidad erigida en torno a su figura que le otorga en el imaginario social poderes sobrenaturales.

A través de la producción literaria de Gallegos es posible identificar entonces cuáles eran, según él, algunos de los males que habían caído sobre la república y que debían ser reparados de manera definitiva para la plena realización de una nación integrada al concierto internacional e integradora de todas las identidades que nucleaba en su interior. Y para lograr dichos fines había que erradicar a aquellos actores políticos que, tal como los “ardavines”, eran hombres valerosos de la sangrienta historia de las revueltas armadas, que, “cual renitencias convulsivas de las profundas conmociones de las guerras de independencia y de la federación, continuaban sacudiendo al país” (Gallegos, [1935] 1984, p. 47). No obstante, los de Gallegos ya no eran los tiempos de la “hegemonía absoluta de los prestigios regionales” (Gallegos, [1935] 1984, p. 71). Y esto último es así, precisamente porque al momento en que Gallegos escribe sus novelas más acabadas, la “estirpe” de los caudillos se apagaba indefectiblemente ante la consolidación de las estructuras institucionales del Estado nacional.

En efecto, son recurrentes los pasajes de *Canaima* donde podemos leer que, más allá del poder personal con el que todavía cuentan, los ardavines, así como otras familias caudillescas, son presentados como una familia en decadencia, víctima de conflictos y rencillas internas en las que está en juego un patrimonio material muy fragmentado y ya bastante reducido. La desmedida ambición personal, la sed de venganza y la ausencia de orden son presentados por Gallegos como los elementos que provocan la ruina y la deslegitimación de esta “raza” vinculada generacionalmente a los orígenes del proceso emancipatorio.

Así pues, los cuentos y las novelas de Rómulo Gallegos constituyen, no solo una serie de relatos que, aunque ficcionales, se erigen como mediadores entre las circunstancias propias de una época y el modo en que su autor las percibe y las comunica, sino que también forman parte de una realidad histórica en la medida en que sus textos generan “tipos” que, al corresponderse con una totalidad social, particularizan de modo sintético en una serie de personajes o en una situación rasgos generales del contexto histórico. De acuerdo con Horacio Biord, “la literatura es ficción,

pero esa ficción se alimenta de la realidad empírica e histórica... el escritor percibe de una determinada forma esa realidad y la transforma en una nueva, otra realidad” (2004, p. 92). Siguiendo a Lukács, uno de los mayores teóricos de la sociología de la literatura a nuestro entender, sostenemos junto con él que “existen diferencias básicas en el modo de configuración artística de los escritores, según que estos participen o no de la vida social, si participan de sus luchas o solo son observadores” (1989, p. 239). Por esta vía, un novelista de las características de Gallegos, sensible a las problemáticas sociales, puede reflejarlas en sus obras, las que vienen a ser una suerte de re-creación de la realidad percibida por este, ya que, tal como señala Lukács, “al escritor no le basta una clara visión política y social, también precisa inevitablemente la clara visión literaria” (1989, p. 240).

En relación con los conceptos enunciados más arriba, podemos afirmar entonces que sus novelas también se constituyen en fuentes primarias y directas para el estudio del contexto social de la Venezuela contemporánea a Gallegos.

Respecto a *Doña Bárbara*, publicada en España tras el exilio que su autor se autoimpuso por temor a ser vinculado al régimen gomecista debido a que el propio Gómez lo consideraba su futuro ministro de Educación, podemos decir que no solo fue escrita en la misma época en la que está ambientada su relato, sino que su autor viajó para vivir una experiencia que luego re-creó, convirtiéndola en realidad “ficcional” mediante la documentación de datos etnográficos en la región donde fue ambientada esta historia, en los llanos de Apure. El jefe civil, por ejemplo, era una de las figuras más representativas del gobierno de Gómez, y en *Doña Bárbara* es enfatizada dentro del repertorio del imaginario social gomecista.

De tales preocupaciones, pues, nació un gran interés por las particularidades sociales regionales, tanto es así que Miliani catalogó la obra de Gallegos como fruto del maestro del “superregionalismo”. Además, del análisis de sus obras se desprende que la situación interna del país no escapaba a los obstáculos que se interpusieron en la formación de los Estados nacionales latinoamericanos, en los que sobresalía, de acuerdo con Ansaldi y Funes, la heterogeneidad estructural heredada de la Colonia. Este aspecto se aprecia fundamentalmente en la dimensión política, en primer lugar, como una tensión entre dos tendencias: una al centralismo y otra a la fragmentación regional. También puede intuirse, mediante una exhaustiva lectura de *Canaima* y *Doña Bárbara*, que para su autor las instituciones locales, desde la organización de los pueblos nativos hasta la precaria organización de los servicios laborales y las estructuras

caudillescas de poder, inhibieron y obstaculizaron el desarrollo de un mercado libre de tierras y mano de obra, debido a que “para los comerciantes criollos y los pequeños capitalistas, podía ser sentencia de ruina o de muerte la enemistad de los caciques” (Gallegos, [1935] 1984, p. 50).

A causa de estos factores, para que pudiese tener lugar un desarrollo capitalista en Venezuela, no solo debía acrecentarse la capacidad de los atributos estatales a fin de administrar la economía, sino que también debía efectuarse un reordenamiento de su sociedad. El Estado venezolano de la primera mitad del siglo XX, por reciente e incompleto que pareciera, resultaba ya un instrumento ineficaz para resolver los problemas sociales, políticos y económicos. Por ende, la solución propuesta por Gallegos, que puede adivinarse a través del formidable poder de metáfora de su narrativa, radicaba en la integración de aquellas diversidades culturales e identitarias a las que hemos hecho referencia, en la construcción de un Estado moderno renovado. Este proyecto es el que pocos años más tarde tratará de llevar adelante como una propuesta política programática, desde su participación directa en Acción Democrática y luego desde la presidencia de su nación, hasta el momento de su derrocamiento y posterior exilio.

Derrocamiento que fue llevado a cabo fundamentalmente, entre otras razones, por el terror que inspiraban a los grupos dominantes de la sociedad venezolana las “díscolas” masas que empezaban a hacerse visibles en los centros urbanos del país, y que comenzaban a amenazar seriamente la “paz”, el “orden” y la debilidad estructural de una burguesía que aún no encontraba la estabilidad institucional que necesitaba para su definitivo despegue. De 1945 a 1948 Venezuela ensayó sus primeros pasos a favor de un gobierno democrático y más incluyente, pero los reflejos y el instinto de supervivencia de los sectores hegemónicos, tanto de las élites económicas como de las militares, interrumpieron este proceso.

En síntesis, quisiéramos destacar una frase muy significativa escrita por el propio Gallegos en referencia a las intenciones que perseguía como escritor: “Yo escribí mis libros con el oído puesto sobre las palpitations de la angustia venezolana” (Gallegos, [1954] 1977, p. 96). Tanto desde su papel como novelista, como desde su función política, Gallegos siempre mantuvo la voluntad de comunicar su percepción del contexto venezolano y la forma que entendía como la mejor posible para integrar una sociedad heterogénea y fragmentada. El resultado fue una producción literaria que, según algunos intelectuales del país, sin ella los venezolanos seguirían siendo en gran parte “extraños” en su propia tierra. Aunque deberíamos relativizar esta última afirmación, ya que es posible

constatar que solo a partir de la publicación de *Doña Bárbara* su obra logró una llegada masiva a las librerías y por ende al público lector, el que por otra parte estaba constituido por los grupos letrados de la sociedad venezolana, no pudiendo verificar en las fuentes disponibles cuál fue realmente el alcance de los textos galleguianos en los sectores sociales, cultural y económicamente, más postergados.

Gallegos y la Generación del 28

Ya desde sus primeros escritos publicados en *La Alborada*, Gallegos señalaba que era tarea de intelectuales contribuir a la formación cultural del pueblo, de la nación. En un artículo publicado en 1912 indicaba que, de acuerdo con su percepción, uno de los problemas fundamentales del país era la necesidad de cultura, y particularmente la necesidad, más perentoria aún, de emprender una acción educadora, que en el contexto social de Venezuela estaban llamados a dirigirla los intelectuales, o al menos esto es lo que deseaba Gallegos.

En los proyectos que motivaron la creación de *La Alborada* se percibe mucho entusiasmo juvenil y también, por qué no decirlo, algo de ingenuidad en los esfuerzos por despertar el “espíritu nacional dormido”. A la vez, en sus artículos Gallegos se lamentaba de que debido a la falta de un acatamiento a las leyes y de respeto por las instituciones, el venezolano se hubiese acostumbrado a esperarlo todo de algún hombre fuerte que, periódicamente, vociferara promesas y ofreciera soluciones. Para combatir estos obstáculos, que se interponían en la construcción de una sociedad con perspectivas concretas de progreso, el grupo de escritores que formaban parte de la redacción de la revista mencionada postulaba que el único camino posible era la creación de partidos políticos con auténticas propuestas programáticas y un sistema educativo que formara individuos aptos para la vida en democracia.

Educar para formar ciudadanos con conciencia social y con vocación democrática era el modo de iniciar un proceso de superación nacional. En su artículo “Revista de Instrucción Pública”, y en los otros cinco agrupados bajo el título “El factor educación”, vemos cómo Gallegos comienza a profundizar en lo que consideraba el principal problema educativo venezolano, es decir, el hecho de no haber formado ciudadanos ni haber enseñado a vivir democráticamente. Su propuesta era clara: había que reformar la educación para transformar la sociedad. Y nuevamente aquí podemos encontrar algunos puntos en común con otros pensadores

latinoamericanos, entre los que por supuesto también se encuentra Sarmiento, en el sentido de que tanto este último como Gallegos, independientemente del contexto geohistórico donde se desenvuelven, parecen plantear sus proyectos educativos, tal como respectivamente han indicado a lo largo de sus estudios Mónica Marinone (2006) y Tulio H. Donghi (2005), imbuidos de cierto *eros* pedagógico, en la medida en que se perciben a sí mismos como los poseedores de un determinado acervo de ideas que resulta fundamental, esencial, para la definitiva consolidación de la nación, y el que necesariamente debe ser transmitido a la sociedad para que esta pueda madurar el tránsito a la modernidad.

Educación para la democracia significaba entonces comenzar por reformar un aparato educativo que siempre había actuado como anulador de voluntades, o, en palabras del propio Gallegos:

Nuestra educación, herencia latina que conservamos como un timbre de raza, es la menos apta para exaltar [...] las virtudes que se requieren en un pueblo para su engrandecimiento [...] bastaría solo con decir que ella obra sobre la individualidad como una presión aniquiladora. Obra suya es la falta de iniciativa personal que nos caracteriza, causa a su vez del estancamiento económico y moral de Venezuela y a la cual hay que referir también la razón de nuestro personalismo político. (Gallegos, 1909, p. 59)

Aunque es posible advertir aquí una visión de corte netamente positivista, en la que al sistema educativo vigente en Venezuela se le atribuye un “timbre de raza latina” que estimula la pereza intelectual, entre otros “vicios” propios de tal raza, también es percibido como retrógrado con relación a las nuevas exigencias sociales y económicas. La reforma de él es imprescindible entonces para estimular el progreso material y cultural de la sociedad.

Andando el tiempo, las propuestas de una educación para la democracia y de nuevos partidos políticos apoyados sobre bases ideológicas concretas se fueron configurando en una sola idea: un partido político integrado, principalmente, por intelectuales honestos y, sobre todo, idealistas. A través de sus publicaciones el autor regresa una y otra vez a la misma idea: el “vigor” del ideal será la única manera de alentar cualquier propósito político.

Juan Liscano señala que “la literatura para Gallegos ha sido un medio y no un fin [...] el sentir ético se ha impuesto y ha modelado su inspiración estética. Constructor antes que inventor, maestro antes que artista, educador antes que inspirado” (1961, p. 8). De esta manera, es posible que

sus ideas hayan influido en alguna medida sobre toda una generación de jóvenes venezolanos que, con el correr del tiempo, se convirtieron en los protagonistas de la modernidad política de Venezuela.

En síntesis, en un mundo aislado, al que no llegaban las noticias de lo que estaba pasando más allá de Maiquetía, Rómulo Gallegos, desde el Liceo de Caracas, y por una casualidad histórica, dirigía la formación cívica de una generación considerada por muchos intelectuales venezolanos como la más importante del siglo XX: la Generación del 28, de la que formaron parte no solo los fundadores de los partidos políticos modernos, sino aquellos que también condujeron el desarrollo cultural y científico de Venezuela.

La llamada Generación del 28 surgió de un grupo de universitarios que protagonizaron los sucesos de la Semana del Estudiante, en febrero de 1928, y es considerada un hito de su país dentro de un proceso iniciado durante las primeras décadas del siglo XX, signado por el particular contexto americano y global, marcado por procesos tales como la Revolución mexicana en 1910, la Revolución rusa de 1917 y la reforma universitaria en Argentina, en 1918, así como el surgimiento de una vanguardia literaria venezolana, con la que Rómulo Gallegos, aun cuando no tuviese afinidad estética-literaria, sí compartió una decidida oposición al régimen gomecista (Bohórquez, 2002, p. 137). Conformaron un movimiento de carácter académico y estudiantil que derivó en un enfrentamiento con el gobierno de Juan Vicente Gómez. Lo que inicialmente fue un proyecto restringido al ámbito de la Universidad Central, se transformó en una propuesta destinada a la modificación del sistema político venezolano que cuajó en un fracasado intento de derrocamiento del régimen, llevado a cabo con la colaboración de algunos oficiales del Ejército, y que estalló el 7 de abril de 1928. En 1929, algunos de ellos, habiendo sido detenidos previamente, fueron expulsados del país, y otros, eligieron voluntariamente el exilio. Después de la muerte de Gómez, con las perspectivas de cambio y renovación que parecían insinuarse en el país, regresaron como un grupo compacto que pretendía desarrollar proyectos comunes, sin embargo, muy pronto comenzaron a escindirse. Algunos se retiraron de manera definitiva de la vida pública para dedicarse a otras actividades; hubo también quienes se destacaron por su aporte en los ámbitos artísticos y científicos, tales como Guillermo Meneses, Miguel Otero Silva, Felipe Massiani y Antonio Arráiz, del primer grupo, y Rodolfo Quintero y Juan Bautista Fuenmayor, del segundo. Pero en el seno del grupo más combativo se formó el núcleo de los futuros partidos políticos.

La importancia de la Generación del 28 en la historia contemporánea de Venezuela radica en algunos aspectos fundamentales. En primer lugar, un dictador como Juan Vicente Gómez tuvo que enfrentar a un grupo de estudiantes que, actuando en conjunto, plantearon la lucha política en un ámbito hasta entonces insospechado: la ciudad. A partir de ese momento las batallas políticas del siglo XX venezolano se dirimieron en las calles, mediante huelgas, paros y diversas manifestaciones populares. Ámbito que, por cierto, también resultaba inédito hasta para el mismo Gallegos, el cual siempre fue “narrador de los márgenes, toda su novelística evade ese centro de poder político que es Caracas, para aludir, más bien, en su producción ficcional, a una crisis de cultura, de poder” (Bohórquez, 2005-2006, pp. 6-13). Sin embargo, aun cuando acordamos con Bohórquez que la obra de Gallegos retorna una y otra vez a la “periferia” del territorio del país, hacia lo todavía desconocido e inexplorado, manifestando, si no una crisis cultural, sí una serie de reflexiones en torno a los rasgos identitarios del venezolano, también es posible advertir que el autor alude en algunas ocasiones al desconcierto y al mismo tiempo a la atracción que provoca en la juventud venezolana el crecimiento, por momentos vertiginoso, de la vida urbana caraqueña, tal como podemos observar en el argumento de *La Trepadora*, o en algunos pasajes de *Doña Bárbara*, cuando Santos Luzardo, siendo todavía un niño, es de alguna manera “arrancado” de su medio “natural” para ser educado en Caracas. Experiencia que vive con una profunda sensación de desarraigo, hasta que paulatinamente logra adaptarse a su nuevo entorno.

En segundo lugar, el carácter colectivo de la Generación del 28, expresado en el término “generación”, formó parte de otro importante rasgo de ruptura con la historia política del siglo XIX: la despersonalización del poder, donde podemos observar la relativa materialización de una de las soluciones propuestas frente a lo que constituía una de las principales preocupaciones de Rómulo Gallegos, respecto a lo que él entendía era uno de los males más perniciosos heredados del pasado nacional. Aunque debemos aclarar, no necesariamente se desprende de las fuentes disponibles que haya sido responsabilidad directa del mismo Gallegos el surgimiento de dicho grupo de intelectuales, ya que no existe el modo de identificar hasta qué punto influenció a la Generación del 28, por un lado, y por otro, debemos tener en cuenta la propia iniciativa de los jóvenes frente a un sistema político cuyas carencias eran percibidas por amplios sectores de la sociedad.

Pero aun cuando no podamos establecer un estrecho paralelismo, sí podemos asemejar algunas acciones emprendidas por este grupo de estudiantes con los deseos de Gallegos. Dicho en sus propias palabras:

Necesitamos combatir la acción del individuo sobre la colectividad, favoreciendo por el contrario, la acción dentro de la colectividad. Todos nuestros males derivan de ese afán de todos los venezolanos por imponer la acción personal. Pero el progreso del país no puede ser obra de uno sobre muchos, sino obra de todos a la vez, resultado visible del mejoramiento espiritual. (Dunham, 1957, p. 205)

Quizá sea este entonces uno de los motivos por los que pese a la cantidad de liderazgos presentes en los sucesos de 1928, como por ejemplo el de Rómulo Betancourt, Jóvito Villalba, Raúl Leoni y Otero Silva, entre otros, ninguno tuvo un protagonismo especial, predominando la unidad del grupo frente a cualquier individualidad, lo que será un adelanto de la disciplina partidista moderna.

Por último, con esta generación se introdujeron nuevas ideologías a Venezuela, renovando el arco de alternativas políticas entre los intelectuales primero y luego en el resto de la sociedad, y a las cuales no pudieron adaptarse las viejas formas de liderazgo de neto corte caciquista, como la de Gómez y más tarde la de Contreras. Podemos decir entonces que, con la Generación del 28, se introdujeron los elementos de cambio que le permitieron a Venezuela romper definitivamente con el siglo XIX e ingresar de lleno al siglo XX. De este modo, el deseo de Gallegos, en alguna medida, pudo materializarse:

No soy un escritor de novelas ni para solazarme en humanas miserias ni para evadirme de la realidad [...] sino que por obra de costumbre docente aspiro a que mi mundo de ficción le retribuya al de la realidad sus préstamos, con algo edificante. (Gallegos, [1954] 1977, p. 129)

En síntesis, no podemos pretender encontrar una correlación exacta o una linealidad ininterrumpida entre el pensamiento de Gallegos y las futuras prácticas políticas de los jóvenes a los que por circunstancias históricas casuales le tocó educar, ya que estas también obedecieron en gran parte a las necesidades socioeconómicas que surgieron a partir de la modernización de la vida cotidiana en general. No obstante, tampoco podemos obviar que el plan “Barranquilla”, suscrito por un grupo de venezolanos directamente implicados en la insurrección contra Juan Vicente Gómez, estaba firmado, entre otros, por Rómulo Betancourt y

por Raúl Leoni, ambos antiguos discípulos de Gallegos, aunque hay que mencionar también que hubo en el período otros importantes profesores con influencia sobre las nuevas generaciones. Dicho plan perseguía nuevas conquistas sociales para el país, justo en el momento que comenzaban a percibirse los signos de hitos históricos diferentes, que abrían para Venezuela un nuevo camino hacia su porvenir.

Es entonces de este modo, a nuestro entender, que Gallegos también puede ser vinculado, al menos en términos analíticos, a la Generación del 28; es decir, como uno de los principales referentes del movimiento literario venezolano de principios del siglo XX, y también por su papel político, el que a su vez se condice con este “movimiento”, y su consiguiente intervención en la vida pública. Si bien a los fines analíticos es posible escindir la trayectoria política y la obra literaria de Gallegos y construir sendos objetos de estudio a partir de esta división, en el campo de las prácticas operan de una manera integral, reuniendo un conjunto de posicionamientos y posibles interpretaciones respecto de la finalidad de su obra, de esta manera podemos conjugar su pensamiento y su acción política desde su *eros* pedagógico, entendiendo la función mediadora de su obra como necesaria, en tanto diversos sectores de la realidad social puedan reconocerse en ella, permeando en cada momento sus diagnósticos, sus posicionamientos y la manera en que ellos se modifican con el devenir del tiempo histórico de su nación.

Algunos rasgos contrastantes

José Alberto Olivar denomina al período comprendido entre los años 1936 y 1945 como la etapa del “pretorianismo potencial o latente” (2011, p. 114), debido a que el conjunto de las Fuerzas Armadas asumió un papel de árbitro de la política nacional, tanto durante la gestión de Contreras como en la del general Angarita. Si bien no se proscribió la actividad política, a la vez que se permitió una relativa libertad de prensa, la dirigencia militar de dicho período mantuvo una actitud de contralor social muy efectiva. Así es que la cotidianidad del país se desenvolvía de manera permanente bajo el ojo vigilante de las Fuerzas Armadas, las cuales habían sido erigidas en guardianas de los intereses económicos de las élites dominantes y como garantes del mantenimiento del *statu quo* establecido.

No obstante, con el golpe militar de noviembre de 1948 se trató de demostrar a la nación la capacidad de la joven oficialidad del Ejército para ejercer acertadamente la dirección del gobierno e impulsar el desarrollo

del país por la senda que dichos oficiales consideraban correcta. Estamos a partir de entonces, y siguiendo con Olivar, frente a un “pretorianismo actuante” (2011, p. 116), en el que la tendencia de los dirigentes militares era adaptar monóticamente todas las instituciones existentes de acuerdo con sus propios preceptos de modernización, industrialización y participación política. Los movimientos militares desatados en Venezuela a mediados de la década de 1940 representaron de este modo lo que puede entenderse como la evolución de una institución que se consideraba lo suficientemente madura para actuar como garante de un proyecto político propio, y en este marco sus altos mandos, ahora en la cúspide del poder, postularon una consigna que pretendía ser unificadora: la “Doctrina del Bien Nacional”. En opinión de los mandos castrenses, la experiencia política previa a 1948 había resultado absolutamente traumática para la conservación de la paz y la seguridad social. La reiterada convocatoria a elecciones, las pugnas entre los diferentes partidos y la aparición de nuevos actores políticos, algunos de ellos salidos del seno de la clase trabajadora urbana y rural, amenazaban el equilibrio entre los sectores tradicionalmente vinculados al poder político y económico. De acuerdo con esta percepción, los intelectuales e ideólogos asociados al régimen sostenían que “más que vociferar demagógicamente las bondades de determinado sistema político, era siempre preferible construir sus bases sobre una realidad tangible, con el objeto de cambiar los hábitos y costumbres de un pueblo no apto para vivir en democracia” (Olivar, 2011, p. 126).

Se trataba de reimponer un antiguo *epos*, un esquema de pensamiento único que no admitía disidencias o vaivenes. Los exponentes del Nuevo Ideal Nacional, concepto gestado por la intelectualidad orgánica del gobierno militar, se referían insistentemente a la “transformación racional” del medio físico como condición *sine qua non* para vencer las barreras naturales que durante siglos habían dificultado la integración territorial, el saneamiento ambiental y el progreso económico de los centros urbanos. A su vez, también hacían hincapié en la necesidad de “promover el mejoramiento integral del territorio” (Olivar, 2011, p. 129), cuyo objetivo subyacente era regenerar los factores étnicos que constituían la población venezolana, a fin de erradicar de una vez y para siempre los instintivos hábitos heredados del pasado sociohistórico que favorecían la apatía por el trabajo, el comportamiento belicoso y la tendencia mitificadora, haciendo gala del más rancio positivismo decimonónico en pleno siglo XX, mediante un discurso que recordaba los postulados de Bunge, pensador para el que la América hispánica era una torre de Babel racial, pero, donde sin embargo,

“la pereza criolla era una cualidad madre, y a la que le atribuía la falta de imaginación entre las élites, la proclividad al caciquismo en política y, sobre todo, el desdén por el trabajo” (Hale, 1991, pp. 29-30).

Ahora bien, son realmente notorios los contrastes entre la realidad social venezolana que percibían los dirigentes del régimen militar impuesto en 1948, y el modo en que Rómulo Gallegos percibía, sentía y vivía aquella misma realidad. Es sabido que el autor contaba con una formación intelectual también decimonónica, y que a la hora de interpretar el contexto sociogeográfico de su país lo hacía asumiendo la necesidad de transformar “racionalmente” el territorio para aprovechar sus recursos potenciales.

Ciertamente, Rómulo Gallegos, a lo largo de su producción literaria, se refiere a las potencialidades desaprovechadas del país, a la energía de los ríos turbulentos que se pierde indefectiblemente al no poseer, en sus cauces, las represas y los diques que la contenga a fin de utilizarla para liberar las fuerzas del progreso venezolano; los frutos que dan naturalmente las selvas y que al ser mal explotados agravan la miseria del pueblo mientras engrosan unos pocos bolsillos, como en el caso del oro, el cacao y el purgüo. Toda la naturaleza pareciera estar aguardando la hora de la “planificación” y quizás por este motivo a Gallegos, del mismo modo que al personaje principal de *Canaima*, Marcos Vargas, le interese la “geografía viva, aprendida a través del relato de los caucheros” (Gallegos, [1935] 1984, p. 20). Aun bien entrado el siglo XX, da la sensación de que la tierra venezolana aguarda un proyecto *civilizadorio* que la despierte del letargo expectante en el que todavía se encuentra. No obstante, aunque sus pretensiones de progreso eran similares, a diferencia de otros proyectos, el de Gallegos tuvo muy en cuenta el margen de *flexibilidad* anteriormente mencionado con respecto a las tensiones que intentaba aliviar. Este rasgo le permitió expresar a través de sus obras el deseo de ver progresar el “desierto”, sin necesidad de recurrir a “vaciarlo” previamente, tal y como ocurrió, por ejemplo, en Argentina y Brasil durante las dos últimas décadas del siglo XIX.

Gallegos, de acuerdo con Mónica Marinone (2006), al igual que sus personajes, se desplaza hasta los bordes del mundo conocido en búsqueda de los otros y se erige como mediador simbólico entre distintos territorios y saberes. Con *Canaima* pone en cuestión los límites del conocimiento fundado en la racionalidad moderna. Desde esta novela y también desde *Doña Bárbara*, se desplaza hacia una zona fronteriza, como lo eran en ese entonces los llanos y las selvas, y desde allí intenta configurar un nuevo centro fundante de otro orden.

Consideraciones finales

El momento histórico y político que vive gran parte del continente suramericano nos ha motivado, como historiadores profesionales de la región y profundamente identificados con ella, a querer indagar una vez más sobre los derroteros conceptuales por los que gran parte de la intelectualidad latinoamericana navegó en la búsqueda, por momentos exhaustiva, de aquellos elementos que indujeran, al interior de nuestras naciones, a construir una mayor cohesión sociocultural, con el objetivo último de apuntalar y consolidar aquella abstracción conceptual que hasta el día de hoy se designa bajo el término “nacionalismo”.

Y si bien por lo estudiado en las obras más significativas de Gallegos no podemos decir que el autor tuviese la intención de construir un nuevo relato fundacional para su nación, sí podemos afirmar que existía una cabal diferencia entre el modo en que él interpretaba que debían renovarse los imaginarios sociales a fin de encauzar la comunidad venezolana sobre ejes más incluyentes e igualitarios, y el modo en que el poder político-militar concebía la modernización del espacio sociogeográfico del país, mediante la construcción y renovación de grandes obras de infraestructura que a la postre debían favorecer la integración regional del Estado nacional.

Aun cuando consideramos necesaria en toda organización territorial la integración física de sus componentes mediante la ejecución de obras estructurales, en Rómulo Gallegos, más allá de la transformación racional que promovían los mentores de la Doctrina del Bien Nacional, encontramos una más que interesante intención de revelar las tensiones geográficas y culturales, ya que para el autor era de enorme importancia remitirse al pasado nacional para reivindicar los sectores sociales y étnicos que la vieja República había excluido. Integrar al indígena y al afroamericano descendiente de la antigua mano de obra esclava era tan esencial como la consolidación de un mercado interno moderno y un poder político central independiente de los caciques regionales.

Podemos decir entonces que la obra de Gallegos es una manifestación cultural que, por un lado, intentó estimular la integración del complejo entramado social venezolano visibilizando su diversidad, y por otro, cuestionó la eficacia del orden establecido, en su dimensión sociopolítica.

También quisiéramos destacar algunas similitudes existentes entre la concepción que Gallegos tenía de la práctica política moderna y la forma en la que muchos de los miembros de la llamada Generación del 28 encararon la acción política. Aun cuando no podemos establecer, tal como ya lo mencionamos, un paralelismo ininterrumpido entre Gallegos y dichos

jóvenes, es muy posible que algunas concepciones teóricas del autor hayan llegado hasta ellos durante el tiempo en el que Gallegos se desempeñó como docente en el Liceo de Caracas. En este encuentro de Gallegos y los futuros protagonistas de la historia venezolana, podríamos decir que se produjo también un encuentro de “tiempos”. Las propuestas del primero, con su mensaje idealista, su énfasis en la importancia de erradicar para siempre el personalismo de la vida política venezolana, su fe en los partidos políticos basados en ideologías concretas, fueron todas visiones que de algún modo los nuevos dirigentes hicieron suyas. Incluso, percibimos cierta similitud entre las propuestas vertidas en los primeros artículos de *La Alborada* y los lineamientos programáticos del ARDI, agrupación que constituyó el germen de la futura Acción Democrática.

Para finalizar, hemos decidido encarar el estudio de la obra de Rómulo Gallegos porque creemos en la literatura como una formidable herramienta de análisis histórico, ya que ella contribuye en gran medida a forjar improntas en los imaginarios sociales, por un lado, y por otro porque puede colaborar significativamente en la tarea de romper con los pesados lastres de nuestras comunidades.

Como historiadores latinoamericanos estamos convencidos de que las posibilidades de trascender los límites históricos de nuestras naciones y nuestra región continental radican fundamentalmente en la capacidad que tengamos de modificar la percepción que nuestras sociedades tienen de sí mismas y de su entorno. Creemos que es únicamente en el seno de las ciencias sociales donde puede producirse el impulso creador que necesitamos para transformar las antiguas improntas y las pesadas subjetividades que nos legaron muchos de nuestros intelectuales de los siglos XIX y XX, y a las cuales debemos atribuirles no poca responsabilidad en haber originado espacios sociogeográficos cargados de exclusiones, que han atentado contra nuestro propio derecho de vivir y percibir nuestro medio de manera más acorde a las necesidades de los habitantes de esta parte del mundo: la nuestra. También tenemos la fuerte convicción o sensación de que en esta formidable empresa la literatura, tal como lo hizo en el pasado, va a desempeñar un papel preponderante.

● Reconocimientos

Este artículo es parte de la producción historiográfica del programa “Actores políticos y sociales en los espacios locales y regionales latinoamericanos (siglos XIX y XX)”,

financiado por la Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, a través de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT) de la misma institución.

◆ **Lisandro Angelini**

Licenciado en Historia, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Profesor adscrito a la Cátedra Historia de América II, de la Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, y al programa “Actores políticos y sociales en los espacios locales y regionales latinoamericanos (siglos XIX y XX)”, de la misma universidad.

◆ **Enrique de Goycochea**

Licenciado en Historia, Cátedra de Historia Americana II, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina. Profesor adscrito a la Cátedra Historia de América II, de la Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, y al Programa “Actores políticos y sociales en los espacios locales y regionales latinoamericanos (siglos XIX y XX)”, de la misma universidad.

Referencias

- Biord, H. (2004). Historicidad y fidelidad etnográfica de un jefe civil de la ficción literaria: el caso de Ño Pernalete. *Presente y Pasado*, año IX, 9, 17, 90-114.
- Bohórquez, D. (2002). Vanguardia literaria e insurgencia política a comienzos del siglo XX en Venezuela. *Monteagudo: Revista de literatura española, hispanoamericana y teoría de la literatura*, 3.^a época, 7, 137-146.
- Bohórquez, D. (2005-2006). Novela de formación y formación de la novela en los inicios del siglo XX en Venezuela. *Cuadernos del Cilha*, 7-8, 6-13.
- Donghi, T. H. (2005). *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Prometeo.
- Dunham, L. (1957). *Rómulo Gallegos, vida y obra*. México: Ed. de Andrea.
- Fauquié, R. (2008). Bajo el signo de la decadencia. (Un estudio del primer momento de la escritura de Rómulo Gallegos). *Espéculo, Revista de Estudios Literarios*, 38. Recuperado de <http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/romgalle.html>
- Funes, P. (2006). *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Buenos Aires: Prometeo.

- Gallegos, R. (1909). El factor educación I. *La Alborada*, I, 3, 58-61.
- Gallegos, R. [1925] 1943. *La Trepadora*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Gallegos, R. [1929] 2009. *Doña Bárbara*. Estados Unidos: Stockcero.
- Gallegos, R. [1935] 1984. *Canaima*. Barcelona: Biblioteca Letras del Exilio, Plaza & Janés.
- Gallegos, R. [1937] 1958. *Pobre negro*. Madrid: Aguilar.
- Gallegos, R. [1954] 1977. Mensaje al otro superviviente de unas contemplaciones ya lejanas. En *Una posición en la vida (1948-1954)*, tomo 2. Caracas: Centauro.
- Hale, C. (1991). Ideas políticas y sociales en América Latina, 1870-1930. En L. Bethell (Ed.), *Historia de América Latina, 8. América Latina: cultura y sociedad, 1830-1930* (pp. 1-41). Barcelona: Crítica.
- Liscano, J. (1961). *Rómulo Gallegos y su tiempo*. Caracas: Universidad de Venezuela.
- Lukács, G. (1989). *Sociología de la literatura*. Barcelona: Península.
- Marinone, M. (2006). *Rómulo Gallegos. Imaginarios de nación*. Mérida, Venezuela: Editorial El otro el mismo.
- Miliani, D. (2003). *Tríptico venezolano (narrativa, pensamiento, crítica)*. Caracas: Editorial del Cardo.
- Olivar, J. A. (2011). Prolegómenos de una dictadura militar y su filosofía del poder (1948-1958). *Latinoamérica. Revista de Estudios Latinoamericanos*, 52, 113-137.
- Palti, E. J. (2009). *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sarmiento, D. F. (2000). *Facundo: civilización y barbarie*. Buenos Aires: Colihue.
- Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano, I*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.
- Zea, L. (1980). *Pensamiento positivista latinoamericano, II*. Venezuela: Biblioteca Ayacucho.



Política e identidad latinoamericana en un ensayo de Moreno-Durán

Politics and latinamerican identity in an essay of Moreno-Durán

Simón Henao-Jaramillo

Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina.

simonhenao@conicet.gov.ar

Fecha de recepción: 14 de agosto de 2013 · **Fecha de aprobación:** 10 de enero de 2014.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este trabajo estudia el ensayo de R. H. Moreno-Durán *De la barbarie a la imaginación* (1976) considerando su propuesta como una aporte crítico a la tradición de la posibilidad de indagar, desde la literatura, en una identidad cultural latinoamericana. Para ello, se aborda la obra ensayística de Moreno-Durán desde una perspectiva que la sitúa dentro del marco de una operación crítica en la tradición del ensayismo latinoamericano. La operación crítica que propone Moreno-Durán implica el reconocimiento de una proyección imaginaria por medio de la cual América Latina ha sido construida como un proceso narrativo. Al analizar esta operación se ha tenido en cuenta que no solo comprende cuestiones pertenecientes al ámbito estético, sino que, tal y como este trabajo concluye, la operación crítica de Moreno-Durán abarca aspectos que permiten identificarla como una expresión de lo político en tanto concibe a la literatura como un saber, esto es, como un objeto de acción, de construcción de subjetividades culturales y políticas. Ese saber que tiene (que imagina) la literatura, sería, en la propuesta de Moreno-Durán, un saber acerca del modo de ser latinoamericano, es decir, un saber que permite conocer y reconocer de qué manera América Latina se ha construido imaginariamente a sí misma.

Palabras clave: Moreno-Durán, ensayo, literatura latinoamericana, imaginación, identidad, literatura y política.

Abstract

This paper studies the essay by R. H. Moreno-Durán *De la barbarie a la imaginación* (1976) considering the proposal as a critical contribution to the tradition of the possibility of inquiring from literature in Latin American cultural identity. With this objective, *De la barbarie a la imaginación* has been approached from a perspective which places it as a critical operation in the tradition of Latin American essays. The critical operation proposed by Moreno-Durán involves recognizing imaginary projection through which Latin America has been built as a narrative process. In analyzing this operation has been thought not only aesthetic matters but, as this paper concludes, covering aspects that allow to identify it as an expression of political matter as literature is conceived as knowledge, that is, as an object of action, an object to construct cultural and political subjectivities. This knowledge which has (imagines) the literature, in the Moreno-Durán's proposed, would a knowledge on how to be Latin American, a knowledge that allows to know and recognize how Latin America is built imaginatively to itself.

Keywords: Moreno-Durán, essay, Latin American literature, imagination, identity, literature and politics.

“[...] como si la suma de sus obsesiones fuera el continente entero [...] convirtiéndolo en un inmenso y minucioso texto de lo imaginario”

R. H. Moreno-Durán.

1. Novelar el ensayo

Desde mediados de la década de los setenta hasta su muerte, en el año 2005, R. H. Moreno-Durán ocupó un reconocido espacio en el campo intelectual colombiano. Sus ensayos, sus novelas, sus cuentos y sus obras de teatro lo instalaron, en las últimas décadas del siglo XX, como uno de los autores más visitados de la literatura colombiana posterior al auge editorial del *boom* latinoamericano y a la hegemonía macondiana de la literatura local. Su obra ha sido leída, comentada y estudiada en lo que puede ser considerado como un generoso corpus crítico. En términos generales le han sido señalados tres rasgos principales como características más notorias, que comparte en gran medida con un amplio repertorio de obras narrativas de la literatura colombiana producida en las últimas décadas del siglo XX.¹

El primer rasgo está relacionado con una concepción del discurso literario como posibilidad de reescritura de la historia oficial a través de la cual se han generado valores identitarios individuales y colectivos. Esto lleva a la adquisición de una profunda conciencia histórica con la cual la comprensión del pasado —que incluye una notoria distancia con los relatos oficiales que se han hecho de él— permite una comprensión de las condiciones del presente y la construcción de un destino individual, colectivo y literario. La narrativa de Moreno-Durán pone en crisis los modos con que los sectores sociales tradicionalmente hegemónicos pretenden ver y dar a conocer el mundo, sobre todo aquellos relatos y discursos con los que estos grupos han institucionalizado, y con ello cristalizado y mitificado, los hechos históricos y sus figuras heroicas. En este sentido, las novelas de Moreno-Durán, particularmente *Juego de damas*, *Mambrú* y *Los felinos del canciller*, desmitifican y desacralizan esos

1. El conjunto de obras donde estos tres rasgos también pueden rastrearse, con muy diversos matices, está conformado por la producción literaria realizada en las décadas de los setenta, ochenta y noventa por, entre otros, Rodrigo Parra Sandoval, Albalucía Ángel, Héctor Sánchez, Oscar Collazos, Fanny Buitrago, Fernando Cruz Kronfly, Luis Fayad, Ricardo Cano Gaviria...

relatos y convierten a la historia en fuente de revaloración y recapitulación de la complejidad de la trama social.

La segunda característica es la que refiere al tratamiento de la violencia política. La literatura posterior al Frente Nacional (1958-1974) se desplaza desde una concepción política de las causas de la violencia partidista hacia un tratamiento interiorizado que expresa no tanto los hechos como los efectos y consecuencias de esta en las subjetividades y en los imaginarios individuales y colectivos. Esto permitió que la presencia de la violencia fuera incorporada en ciertas obras, como las de Moreno-Durán, ya no simplemente como un escollo histórico, de carácter sesgado políticamente, sino que su incorporación condujera también a una búsqueda de formas expresivas distanciadas del testimonio realista con que se caracterizó la literatura de la violencia de las décadas precedentes.² De ahí que el lenguaje novelístico en este periodo experimentara una renovación mediante la incorporación de distintas técnicas narrativas que le permitieron distanciarse y obtener cierta autonomía respecto de la novela tradicional.³ La segunda novela de la trilogía *Femina suite*, titu-

-
2. Es sabido que el periodo de la Violencia partidista en Colombia dio pie a una importante producción narrativa. En una primera instancia, la ficcionalización de la violencia tomó los acontecimientos como hechos históricos y los recreó, siguiendo el rumbo de la violencia a través de sus muertos, sus víctimas y sus victimarios. Novelas como *Los olvidados* (1949) de Alberto Lara, *El Cristo de espaldas* (1952) de Eduardo Caballero Calderón, *El día del odio* (1952) de José Osorio Lizarazo, *El gran Burundún-Burundá ha muerto* (1952) de Jorge Zalamea, *Viento seco* (1953) de Daniel Caicedo, o *Sin tierra para morir* (1953) de Eduardo Santa, se inscriben en esta narrativa. Pero, como señala Augusto Escobar, a medida que la violencia fue tomando matices distintos al azul y rojo de los partidos en pugna “los escritores [fueron] comprendiendo que el objetivo no [eran] los muertos, sino los vivos, que no [eran] las muchas formas de generar la muerte (tanatomanía), sino el pánico que consume a las víctimas” (Escobar, 1996, p. 24). Con el cambio de objetivo de estas “novelas de la Violencia”, se genera una segunda instancia de ficcionalización en la que los estereotipos, el anecdotismo y los maniqueísmos se van dejando de lado y la narrativa se vuelve más crítica de los hechos, generando una nueva opción estética y una nueva manera de aprehender la realidad. Así, surgen novelas en las que el interés no está tanto puesto en lo narrado, sino en la manera de narrar: *La mala hora* (1960) de Gabriel García Márquez, *La casa grande* (1962) de Álvaro Cepeda Samudio, *Bajo Cauca* (1964) de Arturo Echeverri Mejía, o *El día señalado* (1964) de Manuel Mejía Vallejo. Para los estudios sobre literatura en el periodo de la Violencia, refiero al artículo de Luis Marino Troncoso “De la novela en la violencia a la novela de la violencia: 1959-1960” (1987) y al ya citado de Augusto Escobar (1996).
3. Cfr. Ángel Rama, *Transculturación narrativa en América Latina*, donde la idea de “novela tradicional” se contrapone a la de una narrativa que accede al uso de técnicas na-

lada *El toque de Diana* es, en este sentido, una obra paradigmática dentro de la producción de Moreno-Durán. Se trata, en definitiva, de una novela que toma el universo castrense para hablar de la violencia, no solo como un escenario de trasfondo, sino como un dispositivo que crea las posibilidades de relación de los personajes. De ella, de la violencia, dependen (o penden, para mejor decir) todos y cada uno de los vínculos sociales y afectivos que definen a los personajes, sus espacios y sus temporalidades (Henaó-Jaramillo, 2013).

La tercera característica está vinculada a la preferencia que se le da a los “mundos urbanos” respecto de la novela tradicional de carácter más bien rural o preurbano. Acá lo urbano es entendido como ámbito y como espacio, como

[...] modo de vida y forma de pensamiento, de acción o reacción, y se concentra en las ciudades con sus presencias individualistas, íntimas, cotidianas, alienadas y desoladas cuyos personajes transeúntes y transitorios representan o cumplen su rol en una vida acelerada y monótona, caótica y conflictiva. (Giraldo 2004, p. xvii)

Es por eso que en esta narrativa, donde lo urbano pasa a ser un hecho literario en sí mismo, una forma de expresión, de sensibilidad, y no como en la narrativa precedente, un mero escenario, se distinguen elementos como el desarraigo del hombre contemporáneo, la soledad y el anonimato, y las encrucijadas trenzadas en escenarios citadinos que expresan una profunda escisión social.

Pero estos tres rasgos no solo están presentes en la obra narrativa del escritor colombiano. Al revisar su obra ensayística pueden advertirse, en un nivel ahora reflexivo, analítico y erudito, ampliaciones y profundizaciones de las posibilidades de la escritura ficcional como revisión de las historias oficiales, así como distintas reflexiones en torno a la función que la literatura adquiere frente a una realidad violenta como la latinoamericana (y la colombiana en particular), y también las connotaciones simbólicas que han otorgado al sujeto latinoamericano una conciencia urbana que se ha visto reflejada en las distintas estéticas, formas y vertientes que estas tres características han generado hasta ahora en la historia de la literatura latinoamericana. El ensayo *De la barbarie a la ima-*

rrativas modernas. Este uso narrativo es para Rama un medio por el cual las culturas locales latinoamericanas se incorporan en la modernización a partir de diferentes estrategias que las resguardan de ser destruidas totalmente.

ginación, publicado en 1976, contiene estos tres elementos en su análisis sobre las posibilidades de indagar la materialidad narrativa de una identidad latinoamericana. Pero principalmente los contiene en la búsqueda de la comprensión de América Latina como un proceso narrativo cuyo reconocimiento puede darse a partir de la proyección imaginaria que lo constituye. De ahí que la operación crítica que propone Moreno-Durán en ese ensayo, en tanto crítica, no solo comprende cuestiones pertenecientes al ámbito estético, sino que abarca aspectos que permiten identificarla como una expresión de lo político puesto que concibe a la literatura, ante todo, como un saber, esto es, como un objeto de acción, de construcción de subjetividades culturales y políticas. Ese saber que tiene (que imagina) la literatura, sería, en la propuesta de Moreno-Durán, un saber acerca del modo de ser latinoamericano, es decir, un saber ontológico que permite conocer y reconocer de qué manera América Latina se ha construido imaginariamente a sí misma.

2. Imaginar la política

En 1985 R. H. Moreno-Durán fue invitado a La Habana para ser jurado del Premio Casa de las Américas. Había pasado casi una década desde la publicación en España —donde vivía desde el 73— del ensayo *De la barbarie a la imaginación*; habían pasado también algunos años desde que *Juego de damas*, *El toque de Diana* y *Finale capriccioso con madonna* (novelas que componen la trilogía *Femina suite*), anduvieran mostrándose en las vidrieras de las librerías de Barcelona y de Bogotá; faltaban apenas dos años para que apareciera la novela *Los felinos del canciller*. El entusiasmo del proceso revolucionario cubano mediando la década de los ochenta, es sabido, había menguado notoriamente. La consunción de los grandes proyectos revolucionarios sumado a las prolongadas guerras de guerrillas, particularmente en Colombia, había generado en una amplia parte de los ideales revolucionarios un perentorio agotamiento, una compleja situación emotiva de desencanto.⁴

4. En Colombia, desde finales de los sesenta y durante la década de 1970, repercutía en todas las áreas del campo intelectual un profundo debate ideológico del cual la izquierda, en sus diferentes versiones, formaba parte de la polarización del escenario político y era, en términos generales, una izquierda abierta a las ideas del socialismo, que reivindicaba la colectivización de los medios de producción a través de una actitud claramente anticapitalista, antiimperialista y antiestadounidense; una izquierda que actuaba en defensa de los intereses de los sectores populares con una actitud re-

En una columna para el diario *El País* de España, Moreno-Durán relata las aventuras vividas durante esa estadía en La Habana (Moreno-Durán, 1985). El relato se centra en la confusa situación en la que se vio involucrado luego de darle una respuesta elusiva al pedido de Fidel Castro de viajar *ipso facto* a Bogotá y entregarle a la televisión colombiana —audiencia con el entonces presidente Betancur mediante— una serie de entrevistas en las que el comandante de la Revolución hacía un repaso a la realidad social, económica y política de América Latina. Estas aventuras, en las que el escritor se enfrenta cara a cara con las consecuencias de los pedidos del poder, son las que le dieron motivo al colombiano para sentirse, no sin ironía, un Miguel Strogoff en La Habana. La dilatación de una respuesta hacia el poder —no decir que no, no decir que sí— es uno de los tópicos a los que Moreno-Durán acude en sus cuentos, novelas y ensayos. También es una de las estrategias narrativas y ensayísticas con las que busca abordar la cuestión de la relación entre lo político y la literatura, trasladando esa relación hacia territorios donde lo político y el poder son comprendidos y asimilados en actos que van más allá de las esferas tradicionales. No son solo el Estado o las clases dominantes quienes ejercen ese poder, sino que su radio de acción se extiende a las relaciones sexuales, a las estructuras lingüísticas, a la organización racional del discurso, a la figuración de las relaciones personales, afectivas e imaginarias (Henao-Jaramillo, 2012a, 2012b).

Para Moreno-Durán este desplazamiento implica la negación del vínculo entre lo literario y lo político. Siempre se definió a sí mismo como un escritor que quiso trazar distancias entre sus convicciones políticas y su producción estética, un escritor al que poco y nada le interesaba la literatura comprometida, el texto literario como territorio y arma de lucha política (Moreno-Durán, 1984, 2003; Pineda, 2003). Moreno-Durán promulga —y esto no solo en sus ensayos, sino también, y sobre todo, en su obra narrativa— una formulación de la responsabilidad del escritor

volucionaria o, al menos, adherida a “ideas de avanzada” (López de la Roche, 1994, p. 54). En América Latina durante esta década —o esta época, como ha preferido llamarla Claudia Gilman (Gilman, 2003)— existía una marcada tendencia a concebir la literatura como una forma directa de expresión política, como un espacio para transmitir posturas, como vehículo de denuncias o de críticas a las acciones, a los efectos y procesos producidos por el ejercicio del poder político. Y todavía, atravesada la mitad de la década de los setenta, la noción de “obra comprometida”, aunque ya no con el furor de la primera mitad de la década, influía en buena parte de los escritores latinoamericanos (Gilman, 2003, p. 144).

con la materia escrita. Un compromiso con la textualidad de la escritura, con el modo de situarse, no en la acción política, sino en el lenguaje. En *De la barbarie a la imaginación*, hablando de la pretensión formal, dice que, dado que los objetos a los que atañe la escritura creativa ya están dados en la realidad y articulados en la imaginación:

[...] al escritor correspondería solo aprehenderlo [el universo de esos objetos], captarlo, comprenderlo a través de medios específicos, expresándolo en virtud de técnicas y formas en las que el lenguaje ha de manifestar esa coherencia que le da validez a la visión de un escritor sobre la realidad de todo aquel mundo en el que se recrea. La responsabilidad del autor, en este aspecto la única posible, está dada, pues, en la escritura. (Moreno-Durán, 2002, p. 73)⁵

Pero bien sabemos que esa negación, y la obra producida bajo la premisa de esa negación, es en sí misma una postura política tanto como una postura estética. La proposición básica de la idea de Rancière sobre la división (o repartición) de lo sensible señala que, en cuanto configuración de la experiencia, todo acto estético da lugar a nuevos modos de sentir e induce nuevos modos de subjetividad política. De ahí que el ámbito estético, quiéralo o no, abre la posibilidad de interlocución con (en) lo político (Rancière, 2009).

Al negar el rol político de la creación estética, Moreno-Durán potencia su positividad, es decir, su intervención, en la construcción de subjetividades que constituyen lo político. Esa positividad de la literatura hace parte de lo que el escritor va a indagar en *De la barbarie a la imaginación*, donde conjuga una noción cultural de América Latina a partir de una idea artística de la literatura.⁶ La conjugación de lo cultural y de lo artístico

5. Es significativa la coincidencia de este postulado con lo que, veinte años antes, esgrimía Alain Robbe-Grillet sobre este mismo punto. En su artículo “Sobre algunas nociones perimidas” escribió lo siguiente: “En lugar de ser de naturaleza política, el compromiso es, para el escritor, la plena conciencia de los problemas actuales de su propio lenguaje, la convicción de su extrema importancia, la voluntad de resolverlos desde el interior. Esa es, para él, la única posibilidad de seguir siendo un artista, y sin duda también, como consecuencia oscura y lejana, de servir un día quizá a algo —tal vez incluso a la revolución—” (Robbe-Grillet, 2010, p. 71).

6. Esta amalgama cultural y artística de la literatura refiere a lo que Miguel Dalmaroni propone como aquello que debe mantenerse en una perspectiva crítica de la literatura. Dalmaroni diferencia una noción “civil” de la literatura de una noción “artística” que él llama de “sumersión”. La primera concibe la literatura como “una compartimentación de las prácticas culturales con las cuales la civilización o los itinerarios de la

con que Moreno-Durán despliega la literatura latinoamericana bien puede identificarse como una “política cultural”, no en el sentido corriente del término que define ciertas acciones del Estado o de sus instituciones respecto a la cultura y que hace pensar meramente en la producción de bienes culturales, sino en el sentido propuesto por Arturo Escobar, para quien el concepto de “política cultural” apunta a una redefinición de lo político a partir del vínculo constitutivo entre cultura y política:

Este lazo constitutivo significa que la cultura, entendida como concepción del mundo y conjunto de significados que integran prácticas sociales, no puede ser comprendida adecuadamente sin la consideración de las relaciones de poder imbricadas en dichas prácticas. Por otro lado, la comprensión de la configuración de esas relaciones de poder no es posible sin el reconocimiento de su carácter “cultural” activo en la medida que expresan, producen y comunican significados. Con la expresión “política cultural” nos referimos, entonces, al proceso por el cual lo cultural deviene en hechos políticos. (Escobar 1999, p. 135)

Este devenir de lo cultural, de lo literario particularmente, en hechos políticos, es lo que está de fondo en el propósito que el propio Moreno-Durán indica en el apartado “liminar” del ensayo. Allí señala que *De la barbarie a la imaginación* pretende confluir en la formulación de una identidad y de una “ontología cultural”. El advenimiento de esa formulación, señala Moreno-Durán, es revertido en imagen (Moreno-Durán, 2002, p. 10).⁷ Esto significa que la formulación de tal identidad, la proyección de esa ontología cultural, es visible solo a través de los procesos narrativos, es decir imaginarios, con que la literatura ha constituido una idea de América Latina. Pero, ¿cuál es esa idea de América Latina que ha constituido la literatura? ¿Qué hizo la literatura con América Latina?

dominación social o como quieran llamarle, hace algo en el mundo social” (Dalmaroni, 2008, p. 14). En el modo artístico de la “sumersión”, por el contrario, la literatura es ajena a un régimen de lo identificable, “la crítica sabe ahí y tienta decir o escribir el saber de lo no sabido. Todo lo que alcanzamos a saber es que algo en o con el texto ocurre...” (Dalmaroni, 2008, p. 3).

7. Es a través de imágenes (esto Moreno-Durán lo sabe por Lezama Lima, en quien se detiene durante gran parte del ensayo) que se generan las conjunciones a partir de las cuales se pueden apreciar los conceptos, las lógicas y las racionalidades del mundo específico que es América Latina (Moreno-Durán, 2002, p. 408). Siguiendo al Lezama Lima de *La expresión americana*, así como a la constitución de las eras imaginarias lezamianas, Moreno-Durán remite a la idea de que “solo mediante la imaginación la entidad *natural* ha devenido *cultural*” (Moreno-Durán, 2002, p. 417).

¿Cómo la literatura —y esta parece ser la pregunta de Moreno-Durán— se imaginó a América Latina?

3. Proyectar el imaginario

En un apartado del ensayo, titulado “De la Arcadia a la ciudad”, Moreno-Durán recurre a un tópico bastante conocido al señalar:

América empezó como Utopía, como leyenda, como mito, variantes todas de una idea que Europa había sedimentado desde siempre, pero la otra noción de las nuevas colonias, la noción real, solo pudo asumirse a partir del desarrollo de sus propias fuerzas y vivencias, de su propia y peculiar historia. (Moreno-Durán, 2002, p. 154)

Este pequeño fragmento contiene una de las varias dicotomías que el escritor explora a lo largo de todo el ensayo. Moreno-Durán retoma las dicotomías que son consideradas parte de la tradición del pensamiento latinoamericano, particularmente la de *campo/ciudad* y la de *civilización/barbarie*. Esta última —la más evidente de todas— es la que, desde el título, le sirve al escritor como hilo conductor de sus argumentos.

En un principio, Moreno-Durán identifica dos tipos de imaginación latinoamericana: una relacionada con el campo y con la selva, que narra los aspectos “bárbaros” de la cultura, de sus paisajes, de la potencia de la naturaleza; y otro que narra el aspecto “civilizado”, que se centra en las narraciones de lo urbano, en el surgimiento de las ciudades, en su desarrollo caótico y en el deambular psicológico de los sujetos que la habitan. Esta dicotomía es, como cabe esperarse, puesta en riesgo a partir de una operación de síntesis (lo cual, se sabe, es también parte de la tradición del pensamiento latinoamericano): “No se trata de *casar* la ‘civilización’ con la ‘barbarie’, sino de reconocer la existencia de ambos factores como expresiones esencialmente indivisibles en la concepción del mundo del hombre latinoamericano” (Moreno-Durán, 2002, p. 281). Este reconocimiento sería, para Moreno-Durán, en cuanto efecto de síntesis, la potencia de la imaginación cuya materialidad está expresada en las obras literarias y privilegiadamente bajo la forma de la novela: “La disyunción sería ahora ‘imaginación’ o ‘barbarie’, una ruptura no solo del esquema, sino de dos ámbitos diferentes, que funden en un mismo debate lo ficticio y estético con lo real y social” (Moreno-Durán, 2002, p. 27).

Pero el extracto citado de “De la Arcadia a la ciudad” retoma una tercera dicotomía, más amplia en términos analíticos, que abarca a las dos

anteriores. Por un lado, Moreno-Durán presenta la idea de América como relato. Como es sabido, se trata de una idea forjada durante la época colonial que se explayó durante las luchas de independencia y la instauración política de los Estados-nación de América Latina como producto indisoluble de la hegemonía criolla (Scavino, 2010). Por otro lado, o en términos historicistas, posterior a ello, aparece también una noción “real” de América hecha con sus propias fuerzas, construida con sus propios relatos.

En la primera instancia, la de América como relato, América se presenta como un continente que nunca fue descubierto, sino inventado. Esto es algo que se reconoce en el marco conceptual de la conciencia criolla. Para Walter Mignolo esta distinción entre “descubrimiento” e “invención” de América no remite simplemente a dos formas de interpretación de un mismo acontecimiento, sino que remite a dos paradigmas distintos. “La línea que separa esos dos paradigmas es la de la transformación en la geopolítica del conocimiento: no se trata solamente de una diferencia terminológica, sino también del contenido del discurso” (Mignolo, 2007a, p. 29). Tanto la diferencia terminológica como el contenido del discurso del ensayo de Moreno-Durán se alinean expresamente con el paradigma de la invención.⁸ “América —dice Moreno-Durán— existió siempre como sueño, como idea que algún día habría de reificarse, como objeto de interés europeo aun antes de su descubrimiento” (Moreno-Durán, 2002, p. 69). De ahí que para introducir la problemática del modo de ser latinoamericano, Moreno-Durán acuda a la intrincada noción de “lo universal”.

Con su acostumbrado tono irónico, en el apartado “Lo universal y el modo de ser latinoamericano”, Moreno-Durán toma distancia de cierta posición costumbrista, la de aquellos “que insisten todavía en la creencia de que lo americano sigue siendo la aldea, su aldea en la que se ahogan en nativismo, un folclorismo, un costumbrismo estrechos que ponen en entredicho sus pretensiones básicas” (Moreno-Durán, 2002, p. 47) y se enfila hacia la idea de captar una propiedad ontológica latinoamericana en dimensión universalista, hacia una búsqueda de “lo universal en lo americano” (Moreno Durán, 2002, p. 47). Para Moreno-Durán la búsqueda

8. Mignolo define este paradigma como *crítico*, mientras que el primero, el del descubrimiento (que responde a los intereses de la modernidad europea), sería el paradigma imperialista (Mignolo, 2007b, p. 30). El paradigma *crítico* es aquel que ha permitido generar la idea de que ciertos pueblos han sido puestos de lado en la historia (aquellos “condenados de la tierra” nombrados por Frantz Fanon, relegados por lo que Mignolo llama “la colonización del ser”). Con ello este paradigma ha generado también la posibilidad de establecer la “diferencia colonial” como un lugar de enunciación (Mignolo, 2007b).

cultural de lo latinoamericano no implica el rechazo de lo europeo ni la generación discursiva de un antagonismo.⁹

En ese sentido, *De la barbarie a la imaginación* no es propiamente un relato político en el que se encuentren identificados amigos o enemigos. Lo político del ensayo atraviesa otras esferas, de la misma manera que lo propio, esa “ontología cultural” que el ensayo busca entrever, no se encuentra allí donde se hace visible solamente lo próximo, allí donde se produce discursivamente un “nosotros” implicado, sino incorporando también aquello que configura lo distante, lo impropio. De ahí que el ensayo de Moreno-Durán se corresponda con una categoría como la de lo impolítico, puesto que no remite ni a una ideología, ni a una filosofía de lo político, ni tampoco a una postura política, apolítica o antipolítica.¹⁰ No es exactamente en el reconocimiento de la otredad (como sugiere por ejemplo Octavio Paz en *El laberinto de la soledad*), sino que, más cercano a la idea de Lezama Lima, lo americano se proyecta como el terreno de la recepción y de la asimilación de lo otro, a partir de la noción de imaginación comprendida como una materialidad escrita, como el territorio donde se produce el proceso narrativo (Lezama Lima, 1977).¹¹ Dice Moreno-Durán:

-
9. Si hubiese que distinguir lo más cercano a un antagonismo en *De la barbarie a la imaginación*, diríamos que para Moreno-Durán el enemigo estaría en aquella concepción de lo latinoamericano dada a partir de lo telúrico: “De simples hombres telúricos y emotivos —a tenor de la afirmación básica que se nos endilgaba— iniciamos el tránsito hacia la imaginación y la *praxis*, entendida esta como acción en la historia. Nuestra concepción del mundo será sobre la expresión de nuestras limitaciones y accidentes, o no será” (Moreno-Durán, 2002, p. 71).
 10. Es en la búsqueda de un elemento contradictorio a la tradición moderna de la filosofía política que permita interrogar deconstructiva —y destructivamente— las categorías de lo político, donde Roberto Esposito encuentra la categoría de lo impolítico (Esposito, 2006). Se trata de una categoría cuya definición no puede ser dada en positivo (al hacerlo se convertiría en una categoría más de lo político, es decir, en su opuesto), sino que debe definirse como aquello que no es: “Lo impolítico es el no ser de lo político, aquello que lo político no puede ser, o convertirse, sin perder su propio carácter constitutivamente polémico” (Esposito, 2009, p. 13).
 11. Arnaldo Cruz señala que en el emprendimiento del cuestionamiento de la imitación y de los procesos de la asimilación realizada por Lezama Lima en su ensayo sobre Julián del Casal, se encuentra presente una noción no tanto contraria a la de la creación, sino más bien un acto igualmente creador, esto es, un acto de invención: “Una cultura asimilada o desasimilada por otra —asegura Lezama Lima— no es una comodidad, nadie la ha regalado, sino un hecho doloroso, igualmente creador, creado. Lo que le interesa a Lezama, es decir no tanto qué se asimila, sino cómo se asimila, cómo, para

Debemos comprender que no basta suscitar una búsqueda de valores propios en los que se encuentren implícitos los elementos más representativos de nuestra idiosincrasia, de nuestro ser, en fin, de nuestra propia y particular esencia latinoamericana, sino que a partir de tal hallazgo es preciso articular aquellos elementos que más acusen nuestras peculiaridades en el marco de causas, motivaciones y concurrencias de distinto orden y procedencia, que es lo que en sentido estricto configura el cuadro genérico de la cultura universal en el momento presente. (Moreno-Durán, 2002, p. 72)

Es allí donde para Moreno-Durán entra la segunda instancia, la de una América “real”. Solo que esa “realidad” de América, emprendida “a partir del desarrollo de sus propias fuerzas y vivencias, de su propia y peculiar historia”, debe entenderse como la proyección de los procesos narrativos en el territorio imaginario por el cual ha sido construida. Moreno-Durán advierte que al pensar la historia de América Latina como la historia de sus procesos narrativos, podría reprochársele que está dejando de lado los procesos y actores sociales que han determinado el trascender histórico del continente. Se cuida por lo tanto de ese reproche al señalar que es en esos procesos (los sociales, los realizados por los actores sociales, es decir, los de la experiencia social) donde se dan las rupturas y los saltos que hacen posible el advenimiento de su propia identidad: “Su ontología deviene solo sobre la marcha misma de su propio, real y original proceso” (Moreno-Durán, 2002, p. 75). Y ese proceso, el de la experiencia social, en cuanto proceso de salto y ruptura, hace posible las formas con que esa experiencia social es expresada: “Con lo representado nos acercamos, identificamos y reconciliamos con todos aquellos que, en situaciones concretas, gozan las mismas vivencias y padecimientos del ser americano” (Moreno Durán, 2002, p. 70).

De ahí que sea en las narraciones, en las novelas, donde Moreno-Durán encuentre la reificación de América Latina, puesto que no se trata simplemente de encontrar los elementos de la “esencia” latinoamericana, sino de que esos elementos articulados generen una forma de expre-

usar sus palabras, se recepta” (Cruz-Malavé, 1994, p. 50). Al respecto dice Moreno-Durán que es absurdo pretender que para lograr una identidad latinoamericana se deba desprender del fasto de la novela europea o estadounidense, puesto que de lo que se trata es, precisamente, de una búsqueda de fórmulas de conciliación a partir de tramientos técnico-formales, sin que esto implique que se desvirtúe el valor de la narrativa latinoamericana. “Sólo así lo universal tendrá para nosotros un sentido cabal” (Moreno-Durán, 2002, p. 69).

sión. Para él, América Latina es una región imaginaria, construida allí donde ha sido narrada, allí donde está siendo narrada, donde se produce el vínculo, nunca llano, nunca calmo, nunca estático, siempre complejo, dinámico, transfigurador, entre realidad, relato e imaginación.¹² De *El matadero* de Esteban Echeverría en adelante, la historia de América Latina ha sido la historia de sus procesos narrativos, de sus invenciones literarias puestas en relación, de su imaginación.

La imaginación aparece para Moreno-Durán no solo como un término operativo que le permita hallar la solución de síntesis a la dicotomía que presenta como términos irreconciliables a la *civilización* y a la *barbarie*, sino, sobre todo, como un recurso analítico con el cual indagar las formas por las que el proceso narrativo de América Latina se hace constitutivamente histórico. En ese análisis, la novela sería la expresión material del proceso narrativo-histórico, su proyección imaginaria:

La novela latinoamericana expresa, bien o mal, a lo largo de toda su historia, la secuencia de factores, ismos, tendencias y modas que privaron a su cabal albedrío en el panorama cultural del continente; la novela convoca aquí, para su cuestionamiento, a toda esa clase de bandos que se afianzaron desde sus posiciones supuestamente irredimibles y que llegaron incluso a afirmar que nuestra realidad social estaba atrapada por el destino de la “civilización” antes que por el ya desde entonces inexcusable de la “barbarie”. Y es entonces cuando la novela proclama su revelación desde el único ángulo que sin duda alguna le es propio: el de la imaginación. (Moreno-Durán, 2002, p. 18)

12. En este sentido cabe anotar que, a pesar de haber sido redactado originariamente entre 1972 y 1974, tal y como aparece firmado y fechado el ensayo en el último de sus párrafos, y a pesar de haber sido publicado por primera vez en 1976, *De la barbarie a la imaginación*, a lo largo de sus distintas publicaciones [en 1988 la editorial bogotana Tercer Mundo realizó una segunda edición, “corregida y aumentada” (Fajardo, 2005, p. 199); la última fue hecha por el Fondo de Cultura Económica en 2002], fue revisándose, modificándose, ampliándose, reestructurándose. Esto no solo habla del ensayo en su cualidad de obra en proceso, sino que habla también de una concepción de la historia de América Latina comprendida a partir de un proceso narrativo indeterminado temporalmente, esto es, un proceso que se encuentra permanentemente procesándose, haciéndose, imaginándose a sí mismo. Parte de ese proceso es también el ensayo. De ahí que Moreno-Durán advierta en el prólogo a la edición de 2002 que “la nueva edición de este ensayo [!]e permite cuestionar algunas de las ideas inicialmente formuladas, rebajar tempranos aunque excesivos entusiasmos, enmendar deliberadas ausencias y, sobre todo, explayar gran parte de las ideas, entonces apenas sugeridas pero que aún así mantienen hoy toda su vigencia” (Moreno-Durán, 2002, p. 10).

En la condición del proceso narrativo de la historia, en la proyección imaginaria de América Latina, estaría implicada la fuerza emancipadora que permitiría a América Latina “realizarse como libertad en la expresión” (Moreno-Durán, 2002, p. 30). Tal libertad tendría como condición una concepción de la historia en cuanto estructura heterogénea y no en cuanto sucesión lineal de acontecimientos (Mignolo, 2007a, p. 72), puesto que el proceso narrativo de América Latina estaría compuesto no por una literatura, no por una narración, sino por múltiples literaturas, múltiples narraciones que abren los espacios de la diversidad, del mestizaje y de la hibridación. Este es el sentido histórico con el que Moreno-Durán comprende América Latina como proceso narrativo, como un “minucioso texto de lo imaginario”, esto es, en cuanto conjunto de obras que conforman una totalidad. En cada una de estas obras estarían imbricadas las obras pasadas y las obras por venir. Al respecto, Moreno-Durán afirma que la forma de la novela es

[...] la más completa para captar y *comprender* la realidad en su totalidad, y no en la simple e inesencial recreación del detalle unilateral. Y totalidad aquí no es la mera articulación de elementos formales, sino la conciliación de todos los medios de que dispone la estructura narrativa con la concepción del mundo del autor que, consciente ya de su situación, en tanto antecedente y perspectiva de un proceso histórico, ha descubierto su particular modo de ser en la complejidad real de América Latina. (Moreno-Durán, 2002, p. 71)

Esta captación de la totalidad, que es lo que hace que la literatura, en cuanto conjunto de significados, esté integrado a las prácticas sociales y por lo tanto devenga en hecho político, fue lo que no ocurrió en las revoluciones de la Independencia, cuyas narraciones instauraron, con el furor que las caracterizó, el relato (contradictorio) de apenas *una* minoría hegemónica criolla.¹³ Esta captación es también la deuda que dejó el entusiasmo inicial del proceso revolucionario cubano en las décadas

13. Ese relato generado desde y hacia esa misma minoría criolla, es decir, producido y recibido por el mismo sujeto social, puede sintetizarse en lo que refiere Scavino: “El antagonismo y la hegemonía, cuyas consecuencias son el odio hacia el enemigo y el amor hacia algún representante, coinciden con las dos dimensiones de la constitución política de un pueblo. Estas dos dimensiones corresponden a las dos fábulas discernibles en los textos de la independencia: la epopeya popular americana y la novela familiar criolla. La primera narra el antagonismo entre americanos y españoles; la segunda, la historia de la hegemonía hispanoamericana en las repúblicas homónimas” (Scavino, 2010, p. 255).

de 1960 y 1970 como posibilidad del relato múltiple de los procesos históricos de América Latina. De ahí que el reconocimiento de esa deuda que sostiene al desencanto se ponga en evidencia en la aventura, tras su experiencia en La Habana a mediados de la década de 1980, de aquel Moreno-Durán devenido Miguel Strogoff.



Reconocimientos

Este trabajo hace parte de una investigación doctoral en curso sobre las figuraciones de la comunidad en la literatura colombiana de fin del siglo XX, investigación que ha sido posible gracias al apoyo institucional y económico del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, dependiente de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de La Plata y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina, que me otorgaron una beca para el desarrollo del doctorado.



Simón Henao-Jaramillo

Integrante del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, y del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina. Estudió Literatura en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Realizó estudios de maestría en Literatura Española y Latinoamericana en la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, y actualmente tiene una beca otorgada por el Conicet para avanzar en su investigación de doctorado en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, sobre figuraciones de la comunidad en la literatura colombiana de fin de siglo XX, en la que estudia las obras de Moreno-Durán, Fernando Cruz Kronfly, Ricardo Cano Gaviria, Luis Fayad, Evelio Rosero y Tomás González. Algunos artículos suyos han sido publicados en revistas académicas de Colombia, México, España y Argentina. Una versión reducida de este trabajo fue presentada con el título *Captación imaginaria de América Latina en un ensayo de R. H. Moreno-Durán* en la Mesa “América Latina piensa a América Latina”, de las “X Jornadas de Sociología, 20 años de pensar y repensar la sociología. Nuevos desafíos académicos, científicos y políticos para el siglo XXI”, realizadas en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina, entre el 1 y el 6 de julio de 2013.

Referencias

- Cruz-Malavé, A. (1994). *El primitivo implorante. El “sistema poético del mundo” de José Lezama Lima*. Amsterdam-Atlanta: Rodopi.
- Dalmaroni, M. (2008). *Qué se sabe en literatura. Crítica, saberes y experiencia*. Consultado el 9 de marzo de 2013, de www.lectorcomun.com
- Escobar, A. (1996). La Violencia: ¿generadora de una tradición literaria? *Gaceta*, 37.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Icanh/Cerec.
- Espósito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Espósito, R. (2009). De lo impolítico a la biopolítica. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- Fajardo Valenzuela, D. (2005). Lectura de una “experiencia leída”: *De la barbarie a la imaginación*. En R. H. Moreno-Durán: *Fantasía y verdad. Valoración múltiple* (pp. 186-200). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gilman, C. (2003). *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Giraldo, L. M. (2004). *Ciudades escritas*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Henao-Jaramillo, S. (2012a). *Juego de damas y la celebración del desencanto*. *Literatura: teoría, historia, crítica*, 13(2), 157-78.
- Henao-Jaramillo, S. (2012b). R. H. Moreno-Durán y la fragmentación social. *Estudios de Literatura Colombiana*, 31, 213-28.
- Henao-Jaramillo, S. (2013). La figuración melancólica de la comunidad. *Revista Lingüística y Literatura*, 63 (en prensa).
- Lezama Lima, J. (1977). Julián del Casal. En *Obras completas*, tomo II. México: Aguilar.
- López de la Roche, F. (1994). La sociedad colombiana de los años 60 y 70: contexto formativo de las izquierdas. *Izquierda y cultura política: una posición alternada*. Bogotá: Cinep.
- Mignolo, W. (2007a). *La idea de América Latina*. Barcelona: Gedisa.
- Mignolo, W. (2007b). Geopolítica del conocimiento y diferencia colonial. En *Geopolíticas de la animación. Catálogo de la muestra* (pp. 13-39). Sevilla: Centro Andaluz de Arte Contemporáneo.
- Moreno-Durán, R. H. (1984). Fragmentos de la “Augusta Sílabá”. *Revista Iberoamericana*, L, 128-129, 861-881.
- Moreno-Durán, R. H. (1985, 7 de marzo). Miguel Strogoff en La Habana. *Diario El País*, 9-10.
- Moreno-Durán, R. H. (2002). *De la barbarie a la imaginación. La experiencia leída*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

- Moreno-Durán, R. H. (2003). Sobre la jubilosa aventura de narrar. En B. I. Gómez y L. C. Henao (Comps.), *Artesanías de la palabra. Experiencias de quince escritores colombianos* (pp. 121-124). Bogotá: Panamericana.
- Pineda, S. (2003). Hay que volver a creer en el neófito. [Entrevista a R. H. Moreno-Durán]. *Revista Incertidumbre*, 3.
- Rama, Á. (2008). *Transculturación narrativa en América Latina*. Buenos Aires: El Andariego.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago de Chile: LOM.
- Robbe-Grillet, A. (2010). Sobre algunas nociones perimidas. *Por una nueva novela* (55-76). Buenos Aires: Cactus.
- Scavino, D. (2010). *Narraciones de la Independencia. Arqueología de un fervor contradictorio*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Troncoso, L. M. (1987). De la novela en la violencia a la novela de la violencia: 1959-1960. *Universitas Humanística*, 16(28), 29-37.

Otras investigaciones



La portée universelle de l'autonomie: une exégèse de la pensée politique de Cornelius Castoriadis

*El alcance universal de la autonomía: una exégesis del pensamiento
político de Cornelius Castoriadis*

Diego Mauricio Hernández

Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica.

dmhernandezg@gmail.com

Fecha de recepción: 05 de diciembre de 2011 · **Fecha de aprobación:** 02 de septiembre de 2012.



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Résumé

Cet article analyse de manière profonde et exhaustive les théories de l'autonomie et de la politique de Cornelius Castoriadis. Les catégories ontologiques sont compris comme l'origine conceptuelle des considérations politiques. Il y a le développement d'une théorie du temps et de l'histoire, comme la base sur laquelle Castoriadis découvre l'essence véritable de l'action politique.

Mots-clés: Castoriadis, autonomie, ontologie politique, temps, histoire.

Abstract

Cornelius Castoriadis' theories of autonomy and politics are deeply and thoroughly analyzed through this essay, in which ontological categories are ordered and comprehended as the conceptual origin of political considerations. A theory of time and history is presented, as the basis on top of which Castoriadis discovers the real essence of political agency.

Keywords: Castoriadis, autonomy, political ontology, time, history.

Resumen

Este artículo analiza profunda y exhaustivamente las teorías de la autonomía y la de la política de Cornelius Castoriadis. Las categorías ontológicas son aprehendidas como el origen conceptual de las consideraciones políticas. Se presenta una teoría del tiempo y de la historia, como la base sobre la cual Castoriadis descubre la verdadera esencia de la acción política.

Palabras clave: Castoriadis, autonomía, ontología política, tiempo, historia.

Dans le système théorique complexe qu'il élabore, Cornelius Castoriadis aboutit à la conclusion selon laquelle l'autonomie a une valeur universelle, dans le sens où elle n'est pas une catégorie éthique ou éthico-politique (donc culturellement située), mais ontologique ou ontologico-politique. Le caractère universel qu'il lui confère n'est sans doute pas facile à saisir ni même à accepter. D'abord, parce que sa façon d'exposer est loin d'être claire. Ensuite parce que la conclusion à laquelle il parvient est basée sur des élaborations ontologiques, au sens strict, puis, dérivant des premières, sur des considérations ontologico-sociales, qui s'avèrent très complexes. Cet article cherche à reconstruire le parcours théorique qui permet à Castoriadis d'arriver à conclure sur la portée universelle du projet de l'autonomie.

Pour arriver à ce but, je reconstruirai d'abord les traits généraux de sa théorie de l'être en tant que déploiement de l'espace-temps. Castoriadis considère le temps comme une dimension de l'être essentiellement différente de l'espace, dans le sens où le temps n'est pas simplement une quatrième dimension de l'univers, mais la condition ontologique de la vie comme changement continu. Cet intérêt particulier de Castoriadis pour le temps se justifie du point de vue de la théorie sociale, dans la mesure où il considère que l'être du social-historique c'est le fait de se déployer dans le temps. Ceci fera l'objet du deuxième chapitre. L'ensemble de ces considérations ontologiques constituent la base de l'argument selon lequel l'autonomie a une portée universelle, ce que je présenterai dans le troisième moment.

Le fil conducteur du texte mettra en évidence un des dilemmes centraux du débat sur l'universalisme en politique tel qu'il est abordé par Castoriadis. Cet auteur comprend le politique comme le mécanisme d'auto-altération perpétuelle dans l'histoire et il considère aussi que cette auto-altération est un trait ontologique de l'histoire, et dans ce même sens il en est aussi un trait universel. Mais il considère aussi que l'histoire se présente chaque fois d'une façon *autre*, et il considère que cette altérité est toujours irréductible à n'importe quelle figure du passé. On tentera ici de comprendre la façon dont ces deux termes, apparemment paradoxaux, universalité-altérité, sont finalement complémentaires et co-existants.

1. L'être comme déploiement de l'espace-temps

Notons tout d'abord qu'il ne s'agit pas d'une théorie de l'être comme déploiement *dans* l'espace-temps, mais de l'être *comme* déploiement de l'espace-temps. Cela veut dire, pour Castoriadis, que l'être n'est pas une substance métaphysique au sens strict, puisque ce qui se déploie c'est l'espace-temps même, et c'est seulement ce déploiement qu'on peut appeler *être*. Il n'y a donc pas quelque substance métaphysique transcendante qui viendrait se déployer dans l'espace-temps, mais il y a le temps et l'espace qui se déploient *en soi*, *immanents*, et c'est leur déploiement qui constitue l'être.

Temps et espace, comme on l'a avancé, sont des catégories mutuellement irréductibles, puisqu'elles constituent des dimensions de l'être qui sont, bien que complémentaires, conceptuellement opposées. « Le temps, c'est l'être pour autant que l'être est altérité, création et destruction. L'espace abstrait est l'être pour autant que l'être est «déterminité», identité et différence » (Castoriadis, 1990, 338), dit-il. On a donc altérité, création et destruction du côté du temps, et «déterminité», identité et différence du côté de l'espace. L'opposition entre ces notions, tout en n'étant pas évidente, reste assez claire dans l'exposé de Castoriadis. On le verra en détail tout de suite. Pour la compréhension de ce qui suit, il est déjà utile de voir ce que cette citation montre clairement: Castoriadis s'intéresse à ce qu'il y a dans l'être qui n'est pas «déterminité»; pour ce qui est indéterminable ou indéterminé. Cet intérêt est dû à l'importance qu'il porte au social-historique, puisque selon lui, le social-historique même implique « une mise en cause profonde des significations reçues de l'être comme «déterminité» et de la logique comme détermination » (Castoriadis, 1975a, 261).

En quoi consiste le déploiement de l'espace ? Tout déploiement est une multiplication ou une pluralisation, dans le sens où ce qui se déploie est en soi une multiplicité. En d'autres termes - mettant de côté les considérations quantiques - un point ne peut se déployer puisqu'il n'existe qu'en tant que singularité irréductible, mais une ligne peut se déployer puisqu'elle est au moins composée de deux points différents. Or, l'espace est une multiplicité, ou - ce qui revient au même mais plus précisément - l'espace (et le temps aussi, d'ailleurs) produit une multiplicité ou une différenciation lors de son déploiement. Qu'est-ce qui diffère dans le déploiement de l'espace? Selon Castoriadis, dans le déploiement de l'espace « tout point diffère de tout autre point sans posséder aucune caractéristique intrinsèque, moyennant seulement quelque chose qui lui

est extérieur, à savoir sa position dans l'espace. Deux cubes strictement identiques sont différents, si et seulement si, ils occupent des lieux différents dans l'espace. L'espace abstrait est ce miracle, cette possibilité fantastique de la différence identique» (Castoriadis, 1990, 335).

Le déploiement de l'espace consiste donc à la production de la « différence identique » ou à la production de la répétition du même, tout en restant différent de soi par le seul fait d'être placé dans un endroit différent. Insistons avec Castoriadis: « l'espace « pur » est la possibilité de la différence en tant qu'il est condition de la répétition du même comme différent, c'est-à-dire de l'*itération* - répétition a-temporelle, dans le *toujours*, aei, de la spatialité, de la coexistence ou de la composition. Sous sa forme la plus élémentaire, il est ce qui accorde la possibilité d'affirmer (ou de « voir ») que les points *x* et *y* sont à la fois les mêmes (en ce sens que rien d'intrinsèque ne les distingue) et différents (dans et par leur espace-ment)» (Castoriadis, 1975a, 288). Cette différence identique ou répétition a-temporelle, c'est ce que Castoriadis appelle proprement « différence ». La différence est donc le trait fondamental du déploiement de l'espace, et il est distinct de l'« altérité », qui est, comme on le verra, le trait fondamental du déploiement du temps.

En quoi consiste le déploiement du temps? Insistons sur le fait que le temps n'est pas une catégorie spatiale puisqu'il n'est pas un simple point de repère dans une « ligne de temps »¹. Il l'est aussi, on le verra plus tard, mais le repérage n'est pas son trait ontologiquement spécifique. Le « temps essentiel », comme Castoriadis l'appelle, ne l'est « que si et pour autant qu'il y a émergence de l'altérité radicale » (Castoriadis, 1975a, 283). Bref, le trait fondamental du déploiement du temps c'est l'émergence de l'altérité radicale, ou, « plus exactement: le schème « pur » du temps est le schème de l'altération essentielle d'une figure par l'émergence d'une autre figure » (Castoriadis, 1975a, 284). En d'autres termes, l'émergence de l'altérité radicale ou essentielle, qu'on peut prendre ici comme des synonymes, consiste au surgissement de nouvelles figures qui ne peuvent pas être déduites des figures existantes déjà dans l'espace. Si l'espace se déploie comme différence des identiques, le temps se déploie comme création des figures *autres*. Selon Castoriadis, à nouveau, « Il ne peut y

1. À cet égard, Castoriadis dit que « le temps est émergence de figures *autres*. Les points d'une ligne ne sont pas *autres* ; ils sont différents moyennant *ce qu'ils ne sont pas* à leur place. Se donner la ligne comme figure du temps, c'est confondre la différence (spatiale) et l'altérité (temporelle)» (Castoriadis, 1975a, 283-284).

avoir de temps que s'il y a émergence de l'autre, de ce qui d'aucune façon n'est *donné avec* ce qui est, ne *va pas ensemble* avec celui ci. Le temps est émergence de figures *autres* » (Castoriadis, 1975a, 286).

La distinction entre le déploiement de l'espace et du temps peut donc être résumée comme la distinction entre « différence » et « altérité »; « nous dirons que deux objets sont différents s'il existe un ensemble de transformations déterminées (« lois ») permettant la déduction ou production de l'un à partir de l'autre. Si un tel ensemble de transformations déterminées n'existe pas, les objets sont autres » (Castoriadis, 1990, 333). Nous pouvons ici comprendre que la « différence » c'est la pluralisation déterminée alors que l'« altérité » c'est la pluralisation indéterminée. Sur la base de cette distinction, Castoriadis différencie deux types de multiplicité (ensidique et créatrice): « Il y a une multiplicité ensidique: il y a des arbres, au pluriel; une vache produit des veaux et non pas des perroquets, etc. Et il y a une multiplicité créatrice, poétique: un jaguar est autre qu'une étoile à neutrons, un compositeur est autre qu'un oiseau chanteur » (Castoriadis, 1990, 310).

En tant que distinction analytique, la séparation de l'espace et du temps n'est pas une séparation réelle. L'être se déploie comme espace et temps. Il existe donc une solidarité réelle entre ces deux dimensions. Elles existent toutes deux simultanément. Cela implique une nuance fondamentale: quand Castoriadis parle d'une indétermination essentielle de l'altérité, il ne s'agit pas d'une indétermination totale. « Dire que la figure B est autre que la figure A, au sens ici donné à ce terme, c'est dire que, de A à B, il y a *indétermination essentielle*. Cela ne signifie évidemment pas que l'indétermination est totale, que tout ce qui est déterminable dans B doit être autre que tout ce qui est déterminable dans A. Il peut y avoir, et en fait il y a toujours, persistance ou subsistance de certaines déterminations » (Castoriadis, 1975a, 297-298).

Le concept qui chez Castoriadis dénote cette indétermination essentielle non totale c'est celui de l'« étayage ». Selon lui, il existe une première strate naturelle qui est arbitrairement donnée et qui doit être « assumée » par la pensée, dans ce sens où il ne peut pas être nié. Et il existe aussi une deuxième strate « imaginaire » qui est créée et qui se modifie donc, dans le temps, dans l'histoire, qui s'étaye sur la première strate. Temps qui, lui-même, incarne les dimensions naturelles et imaginaires, mais on verra cela un peu plus tard. La strate naturelle est donc la dimension de l'existence qui échappe à la création imaginaire du monde; celle-ci est déterminée par les lois -notamment chimiques et physiques

- de la nature. Au-dessus d'elle, la dimension imaginaire produit « ex-nihilo » les créations imaginaires; ces créations « s'étaient » sans se laisser déterminer dans ce sens où elles ne peuvent pas être déduites des lois qui gouvernent la strate naturelle, où elles ne peuvent pas être anticipées, bien qu'elles aient lieu sur cet espace existentiel mis par la nature.

L'être du social-historique comme déploiement du temps

Castoriadis préfère nommer ce que l'on appelle normalement « société » avec le concept composé de « social-historique ». La justification de cette innovation c'est le besoin de relever la dimension de la temporalité qui est centrale dans l'analyse du social, au point que l'être du social-historique est compris comme le déploiement de la dimension ontologique du temps dans la vie sociale. Le temps, évidemment, est ici compris dans le sens de pluralisation indéterminée qu'on vient d'expliquer (Castoriadis, 1975a, 259). Selon lui, ce détour vers le temps implique une nouvelle ontologie du social qui permettra « de considérer le social-historique pour lui-même » (Castoriadis, 1975a, 254). Que faut-il considérer dans le social-historique lorsqu'on le considère pour lui-même? C'est ce que l'ontologie traditionnelle, raccrochée selon Castoriadis à la spatialité, ne permet pas de comprendre: la nouveauté, la contingence. Il faut donc opérer ce détour, « car la question de l'histoire est question de l'émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu » (Castoriadis, 1975a, 258), « et c'est comme ce temps, temps de l'altération-altérité, que nous avons à penser l'histoire » (Castoriadis, 1975a, 284).

On constate immédiatement que la compréhension du social-historique comme déploiement du temps cherche à expliquer les brisures de la «déterminité» qui se présentent dans l'histoire, et qui ne peuvent pas être réduites à de simples conséquences de ce qui été donné auparavant². Alors, pour Castoriadis, la rupture des déterminations n'a pas une valeur anecdotique ou secondaire, mais « ontologique », dans le sens fort du terme, puisque pour lui « l'auto-altération perpétuelle de la société est son être même » (Castoriadis, 1975b, 536). Dans d'autres termes, seul le surgissement, la création du nouveau, c'est ce qui constitue ontologiquement l'histoire, en tant qu'existence réelle du temps.

Puisqu'il s'agit d'auto-altération, il faut bien qu'il y ait quelque chose à altérer. Il faut qu'il y ait quelque chose de fixe qui puisse être brisé. En

2. Le temps « est émergence de figures autres... Ces figures sont autres moyennant non pas ce qu'elles *ne sont pas* (leur «place» dans le temps») mais qu'elles brisent la «déterminité», qu'elles ne peuvent pas être déterminées » (Castoriadis, 1975a, 288).

fait, comme on peut déjà le supposer, « la société représente la fixité/stabilité relative... qui se manifeste par la position de formes-figures relativement fixes et stables et par l'éclatement de ces formes-figures qui ne peut jamais être que position-crédation d'autres formes-figures » (Castoriadis, 1975b, 536). Le social-historique est donc conçu comme cycle de fixation et éclatement, là où ce qui est fixé et la façon dont il est éclaté n'étaient pas présupposés dans les données sociales précédentes. Ces figures de stabilité sont les institutions : « le social-historique est un flux perpétuel d'auto-altération... et ne peut être qu'en se donnant des figures stables... la figure « stable » primordiale est ici l'institution » (Castoriadis, 1975, 305).

Revenons donc à la notion d'étagage. On avait dit que sur la strate naturelle s'étagait la strate imaginaire qui est celui du temps. Il faut maintenant noter que dans la dimension du temps ce même étagage se répète: « l'émergence de l'altérité est déjà inscrite dans la temporalité pré-sociale, ou naturelle... Or il est clair que l'institution social-historique de la temporalité n'est pas et ne peut pas être une répétition ou un prolongement de la temporalité naturelle » (Castoriadis, 1975, 305). Castoriadis identifie une temporalité naturelle, qu'il appelle aussi « ensidique », temporalité de la fixité, sur laquelle s'étagait la temporalité « imaginaire », temporalité de la brisure, qui n'est donc pas réductible à la première, mais qui néanmoins a lieu sur celle-ci. C'est cette double temporalité et l'étagage entre les deux dimensions du temps qui explique le caractère cyclique du temps social comme fixation-altération.

Castoriadis explique que la tension entre l'instituant et l'institué postule une solidarité plutôt qu'une opposition entre les deux moments. Il dit: « la société instituée ne s'oppose pas à la société instituante comme un produit mort à une activité qui l'a fait être; elle représente la fixité/stabilité relative et transitoire des formes-figures instituées dans et par lesquelles seulement l'imaginaire radical peut être et se fait être comme social-historique » (Castoriadis, 1975b, 536). C'est-à-dire que, due à l'étagage originaire, la nouveauté ne sait être que sous la forme de la fixation d'un *nouveau sens*, dans un monde déjà signifiant. Il y a donc une nécessité que j'appelle « conceptuelle » de l'institution. Mais il y a aussi une nécessité sociologique, dérivée de la « conceptuelle », selon laquelle c'est seulement la fixation, l'interruption de la fluidité absolue qui permet à la société de tenir ensemble: « ce qui tient une société ensemble est évidemment son institution, le complexe total de ses institutions particulières, ce que j'appelle l'« institution de la société comme un tout » » (Castoriadis, 1986b, 277).

On vient de parler de l'institution comme sens fixé de la société. Il ne s'agit pas ici du sens comme le produit d'une interprétation individuelle, mais du sens comme représentation cohérente de l'ensemble de l'existence sociale. « Cette institution (la société instituée) est institution d'un monde au sens qu'elle doit et qu'elle peut tout recouvrir, que tout doit dans et par elle être, en principe, décible (sic) et représentable, et que tout doit absolument être pris dans le réseau des significations imaginaires de la société considérée » (Castoriadis, 1975b, 534).

L'institution est donc l'endroit qui représente la société comme un tout. « Mais - dit Castoriadis - ce recouvrement n'est jamais assuré: ce qui lui échappe, parfois presque sans importance de prime abord, peut être et est d'une gravité décisive. Ce qui lui échappe, c'est l'énigme du monde tout court, qui se tient derrière le monde commun social, comme à-être, c'est-à-dire provision inépuisable d'altérité, et comme défi irréductible à toute signification établie. Ce qui lui échappe aussi, c'est l'être même de la société en tant que société instituante, c'est-à-dire finalement en tant que source et origine d'altérité, ou auto-altération perpétuelle » (Castoriadis, 1975b, 535). L'institution est donc représentante du sens social comme un tout, et c'est ce caractère de représentation totale qui à la fois explique sa stabilité et sa fluidité. L'institution est toujours, si l'on veut, un fait inaccompli. Pour mieux comprendre l'instabilité des institutions, Castoriadis introduit le concept de magma. La base de toute institution déterminée ce n'est pas l'institution elle-même, mais c'est un « magma », une substance qui n'afflue en tant que telle que lorsque l'institution se brise, mais qui sous-tend fatalement toute institutionnalité. La métaphore du magma montre très graphiquement que toute institution repose finalement sur une solidité mouvante qui recouvre partiellement l'abîme de l'incertitude mais ne le cache jamais définitivement.

L'inaccomplissement est donc au cœur de l'institution, dans la mesure où elle représente toujours la *spécificité* d'une forme sociale quelconque³ qui s'appuie sur le « magma » dont on vient de parler. En tant que spécificité ou singularité, elle est nécessairement chaque fois une figure *autre*. C'est pourquoi, insistons avec Castoriadis, « l'historique est, par exemple et par excellence, l'émergence de l'institution et l'émergence de l'institution et l'émergence d'une *autre* institution » (Castoriadis, 1975a, 320). En d'autres mots, l'institution a son origine ontologique dans le

3. «La société comme telle est une forme, et chaque société donnée est une forme particulière et même singulière» (Castoriadis, 1986, 276).

même élément qui détermine son propre caractère éphémère, c'est-à-dire, dans l'altération.

2. L'autonomie comme déploiement conscient du faire social

La dynamique mouvante de la fixité/fluidité propre au social est le produit du trait ontologique fondamental du social-historique, qui, comme on l'a vu, est l'altération. La production d'altérité, ou de ce qui est indéterminé, constitue le déploiement du temps en soi, et donc aussi de l'histoire. Ce fait de produire de l'altérité c'est l'œuvre de ce que Castoriadis appelle l'imaginaire social. La production de l'altérité est appelé par lui « création ». « La création, en tant qu'œuvre de l'imaginaire social, de la société *instituyente* (*societas instituans*, non pas *societas instituta*) est le mode d'être du champ social-historique moyennant lequel ce champ est. La société est auto-crédation qui se déploie comme histoire » (Castoriadis, 1986b, 288). La création est donc le mode d'être du social-historique.

La société est auto-crédation, nous dit-il. Mais, auto-crédation de quoi ? Pour répondre à cette question il nous faut revenir à la notion d'imaginaire social, puisque l'auto-crédation c'est son œuvre (« la création, en tant qu'œuvre de l'imaginaire social...»). L'imaginaire social est le produit de l'imagination sociale. L'imagination sociale est composée des actes de production qui ne sont pas matériels ou « réels » - et qu'en fait on ne doit pas appeler « productions » mais plutôt « créations ». Ce genre d'actes créateurs créent des significations qui sont aussitôt imaginaires. « J'appelle ces significations imaginaires parce qu'elles ne correspondent pas à et ne sont pas épuisées par des références à des éléments « rationnels » ou « réels », et parce qu'elles sont posées par *création*. Et je les appelle sociales parce qu'elles n'existent qu'en étant instituées et participées par un collectif impersonnel et anonyme » (Castoriadis, 1986b, 280). La société est donc auto-crédation de significations imaginaires.

Dans le langage de l'ontologie fondamentale qu'on a vu au début, la société est auto-production de formes, et, rappelons-le, « les formes en tant que formes ne sont pas causées par quoi que ce soit, mais elles émergent étant donné certaines conditions (en fait innombrables)» (Castoriadis, 1990, 341). Cette référence au langage ontologique nous sert pour comprendre que la création sociale est création de *nouveauté* ainsi que pour préciser le contenu de cette nouveauté comme *altérité*. « L'émergence de l'autre, nous dit-il, est la seule manière de donner un sens à l'idée de nouveauté, du nouveau comme tel » (Castoriadis, 1990, 333). Et

encore ailleurs, « quelque chose est nouveau lorsqu'il est position d'une forme qui n'est ni productible ni déductible à partir d'autres formes. Quelque chose est nouveau signifie donc: quelque chose est la position de nouvelles déterminations, de nouvelles lois » (Castoriadis, 1990, 334). On peut conclure que la société se déploie comme création de nouveauté, comprise comme émergence de l'altérité imprédictible.

Alors, comment est-ce que la nouveauté se produit? Quel est le mécanisme à travers lequel la société s'auto-transforme, se déploie? Dans une terminologie castoriadienne, qu'est qui fait *faire* la société? Ce qui produit l'auto-transformation c'est l'agir humain, en tant que faire créateur social. Castoriadis nous dit que « l'auto-transformation de la société concerne le faire social - et donc aussi politique, au sens profond du terme - des hommes dans la société, et rien d'autre. Le faire pensant, et le penser politique - le penser de la société comme se faisant -, en est une composante essentielle » (Castoriadis, 1975b, 538). Le politique est donc le *faire* social en soi, c'est-à-dire, l'élément à travers lequel la société s'auto-transforme.

La notion de *faire* renvoie immédiatement à celle d'action. On peut bien sûr « faire » des choses, dans un sens ample, sans agir, mais il ne s'agit pas chez Castoriadis de ce genre de non-actions lorsqu'il parle de l'action politique. Pour lui l'action politique a une visée claire: instituer une nouvelle institution. Ceci n'est qu'une dérivation nécessaire de la notion même de « social-historique » comme « imaginaire social » et donc comme « auto-altération perpétuelle »⁴. On peut donc comprendre pourquoi « une véritable action politique, c'est une action visant une nouvelle institution de la société » (Castoriadis, 1986b, 295).

L'action politique a une portée ontologique, puisqu'elle constitue l'être - en tant que *faire* - du déploiement du social-historique, et en même temps elle est historiquement placée, puisque « chaque société fait aussi être son propre mode d'auto-altération, que l'on peut aussi appeler sa temporalité » (Castoriadis, 1975b, 536). Comment expliquer cette apparente duplicité? Est-ce un trait ontologique forcément a-historique dans le sens où il apparaît partout où l'être se trouve? En fait, le politique en tant que mode de déploiement du social-historique dans son auto-al-

4. « Dans l'à-être émerge l'imaginaire radical, comme altérité et comme origination perpétuelle d'altérité, qui figure et se figure, est en figurant et en se figurant, création d'« images » qui sont ce qu'elles sont et telles qu'elles sont comme figurations ou présentifications de significations ou de sens » (Castoriadis, 1975b, 532).

tération perpétuelle, est partout où le social-historique se déploie, c'est-à-dire, il est partout dans l'histoire. Mais il est aussi historiquement placé, puisque chaque société fait être son propre mode d'auto-altération. Et de nouveau, qu'est-ce qui autorise à constater l'historicité de l'action politique?

L'action politique consiste à briser les fixités pour produire de la nouveauté. Cela implique que la nouveauté n'est pas produite dans l'abstrait, mais dans la concrétion de la brisure de l'institution existante. Et qu'est-ce qu'on voit se briser lorsqu'une institution est brisée? Ce sont les lois et les normes, dans un sens non seulement juridique, mais aussi en termes de normes de sens. Une véritable action politique, et cela reste central dans l'élucidation de la portée universelle de l'autonomie chez Castoriadis, c'est celle qui « réalise pleinement le projet d'autonomie » (Castoriadis, 1986b, 295), dans ce sens où l'autonomie consiste à prendre distance de la norme pour la juger comme juste ou injuste⁵.

L'autonomie est donc la condition de possibilité de l'action politique, puisqu'elle désigne, au niveau conceptuel, une prise de distance face à la norme instituée. Mais elle est aussi la condition de son historicité, puisque l'autonomie est une prise de distance face à la norme qui est « historiquement » instituée. On a dit plus haut que les « formes » ne sont pas causées, dans le sens où elles sont indéterminées, mais elles émergent « étant donné certaines conditions » (Castoriadis, 1990, 341). Ces conditions dans lesquelles une telle création a lieu, sont bien les conditions historiques de la prise de distance face à l'institution spécifique.

La réalisation de l'autonomie est donc conditionnée par l'institution social-historique dans laquelle elle se déploie. Et, comme on l'a vu,

5. «C'est ce qui est, évidemment, impliqué par la création de la démocratie et de la philosophie qui, toutes les deux, brisent la clôture de la société instituée qui prévaut jusqu'alors et ouvrent un espace dans lequel les activités de la pensée et de la politique conduisent à mettre et à remettre en question, encore et encore, non seulement la forme *donnée* de l'institution sociale et de la représentation sociale du monde, mais les fondements possibles de *n'importe quelle* forme de ce type. L'autonomie prend ici le sens d'une institution de la société, auto-institution désormais plus ou moins *explicite* : nous faisons des lois, nous le savons, nous sommes aussi responsables de nos lois et donc nous avons à nous demander chaque fois pourquoi cette loi plutôt qu'une autre ? Cela implique évidemment aussi l'apparition d'un nouveau type d'être historique au plan individuel, c'est-à-dire d'un individu autonome, qui peut *se demander* - et aussi *demander* à voix haute : « Est-ce que cette loi est juste ? » Tout cela va de pair avec la lutte contre le vieil ordre et les vieux ordres hétéronomes, lutte qui, c'est le moins qu'on puisse dire, est loin d'être terminée » (Castoriadis, 1986b, 294).

chaque institution prétend naturellement à la totalisation du sens qu'elle donne à l'ensemble de ce qui est signifiant dans la société. Dans cette intention se trouve aussi sa vulnérabilité, puisque c'est une prétention qui n'est jamais réalisable complètement. Néanmoins, la prétention même est établie, et se manifeste comme aliénation ou hétéronomie, comme recouvrement de la temporalité essentielle de la société: « l'aliénation ou hétéronomie de la société est auto-aliénation; occultation de l'être de la société comme auto-institution à ses propres yeux, recouvrement de sa temporalité essentielle » (Castoriadis, 1975b, 537). L'aliénation est donc la possibilité concrète de la perte historique du politique, puisqu'elle constitue l'incarnation de l'identité, de la pluralisation identique (spatiale) au sein du social-historique.

Puisque le politique peut-être perdu, puisque ce risque est essentiel à la forme même de l'institution, l'autonomie est donc le devoir - dans le sens de à-faire - central du politique, c'est-à-dire, de l'action de transformation menée par les êtres humains face aux institutions qu'ils affrontent comme étant stables dans chaque moment historique.

4. Conclusion

Sur les bases de l'ontologie de l'être comme déploiement de l'espace-temps et de l'identification de l'espace comme dimension de la différence identique et du temps comme dimension de l'altérité; sur les bases de la conception de l'histoire et du social-historique comme déploiement du temps; sur les bases de l'identification du politique comme le mécanisme du déploiement du social-historique; sur les bases de la constatation du conditionnement du politique par l'autonomie (en tant qu'elle est sa condition de possibilité conceptuelle et historique), on peut conclure que l'autonomie est un à-faire (un devoir dans un sens non-éthique) de portée ontologique-universelle, historiquement placée.

L'autonomie est premièrement un à-faire. Cela implique qu'il existe la possibilité qu'elle ne soit pas faite, au moins dans une longue durée. Mais elle a aussi une portée ontologique-universelle. Ontologique dans le sens où, en tout cas, tôt ou tard, elle se réalisera, et universelle dans le sens où cela est valide où que ce soit que le politique se présente en tant que déploiement du social-historique. Et elle est aussi historiquement placée, ce qui implique que cette présentation est toujours *autre*.

L'autonomie est donc une constante universelle *autre*. Par conséquent, elle est aussi un projet universel *autre*. Dans cette mesure, elle ne

sait pas être liée de manière exclusive à, par exemple, un certain régime⁶, ni à un certain type de philosophie, ni à une certaine pratique dans l'agir politique. Au moins théoriquement, l'autonomie est un contenu de possibilités infinies, dans le cadre de ses contenus fondamentaux qui sont, d'un côté, la prise de distance éthique à l'égard de ce qui est pour être prêt à le dépasser toujours dans la direction de l'inédit, du nouveau; et de l'autre, la réalisation d'une société qui se prend comme auto-instituée et des individus effectivement autonomes, capables de briser la clôture naturelle de toute institution.

L'autonomie, ce contenu de possibilités infinies, se réalise comme brisure et comme création de nouveauté. En d'autres termes, pour Castoriadis le projet de l'autonomie (l'essence du politique!) se présente comme *révolution*. La révolution est donc composée de la brisure de l'institution et de la création de la nouveauté. « Quand est-ce qu'une période révolutionnaire commence? » se demande-t-il, « réponse: lorsque la population forme ses *propres* organes *autonomes* - lorsqu'elle entre en activité pour se donner à elle-même ses formes d'organisation et ses normes ». Les périodes révolutionnaires commencent, l'action politique en tant que telle brille, lorsque l'autonomie s'installe dans la population.



Reconocimientos

Artículo resultado de investigación en teoría política contemporánea, financiada por la Universidad Católica de Lovaina.



Diego Mauricio Hernández

Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia; candidato a doctor en filosofía de la Universidad Católica de Lovaina, Lovaina, Bélgica. Hoover Fellow de la misma universidad.

-
6. Il faut dire en tout cas que pour Castoriadis la *vraie démocratie* est la seule figure politique risquée, puisqu'elle est la seule qui se prend comme auto-instituée, et qui prend - au niveau interne - le risque de son autodestruction. À mon avis il s'agit ici plutôt du concept de démocratie, qui peut être présent dans des « régimes » politiques très divers. Ce texte n'est pas l'endroit pour développer une telle discussion. Comme point de repère, voir, Castoriadis (1986, 522).

Références bibliographiques

- Castoriadis, C. (1975). *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1975a). Le social-historique. Dans *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1975b). Les significations imaginaires sociales. Dans *L'Institution imaginaire de la société*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1986). La logique des magmas et la question de l'autonomie. Dans *Domaines de l'homme. Le carrefours du labyrinthe 2*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1986b). La création dans le domaine social-historique. Dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*. Paris : Editions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1990). Temps et création. Dans *Le monde morcelé*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (1991). *Philosophy, Politics, Autonomy*. Oxford University Press.
- Heller, A. (1989). With Castoriadis to Aristotle; From Aristotle to Kant; From Kant to Us. *Revue européenne des sciences sociales*, 27(86).
- Joas, H. & Meyer, R. (1989). Institutionalization as a Creative Process: The Sociological Importance of Cornelius Castoriadis's Political Philosophy. In *American Journal of Sociology*, 94, 1184-1199.
- Kihlmani, S. (1989). Castoriadis and Modern Political Theory. *Revue européenne des sciences sociales*, 27(86).
- Pedrol, X. (2001). Castoriadis: Bases Para una Praxis Renovadora. *Mientras Tanto*, 82.
- Pedrol, X. (2010). Sobre los Escritos Filosóficos Inéditos de Castoriadis. *Mientras Tanto*, 114.
- Rorty, R. (1989). Comments on Castoriadis's 'The End of Philosophy?'. *Salmagundi*, 82/83.
- Thompson, J. (1982). Ideology and the Social Imaginary. An Appraisal of Castoriadis and Lefort. *Theory and Society*, 11(5), 659-681.



Hobbes y la paradoja del derecho

Hobbes and the paradox of law

Andrés Felipe Parra

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.

afparraa@unal.edu.co

Fecha de recepción: 18 de junio de 2013 · **Fecha de aprobación:** 10 de febrero de 2014



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Resumen

Este artículo sostiene que el concepto de derecho en Hobbes muestra su propia naturaleza paradójica. Esto quiere decir que la realización del derecho está superpuesta con su propia negación. Así, la paradoja tiene dos facetas: por un lado, encontramos la paradoja del derecho natural y, por otro, la del derecho soberano. Hobbes construye la idea de un derecho natural de la autoconservación a través de un énfasis político del concepto de libertad. Este derecho es ilimitado, completo, incondicionado y absoluto, características que parecen ser la evidencia de su paradoja. De modo que la estrategia analítica de Hobbes será apoyar la idea filosófica, jurídica y política de un contrato como el modo de resolver la paradoja que subsiste en el estado de naturaleza. No obstante, el contrato y su resultado (la sociedad política o civil), no resuelven la paradoja. Es, por el contrario, una nueva modalidad de su concreción, no en el estado de naturaleza, sino en el Estado, esto es, en el propio corazón de la definición del derecho soberano. En consecuencia, debemos observar a través del planteamiento hobbesiano las implicaciones, repercusiones e inferencias que aparecen en el seno del concepto paradójico del derecho como la estructura inmanente de la ley y el ejercicio estatal de la autoridad.

Palabras clave: Hobbes, derecho natural, contrato, soberanía, ley.

Abstract

This article holds that Hobbes' concept of right shows its own paradoxical nature. This means that realization of right is overlapped with its denial. Thus, the paradox has two faces: on one hand, we find the paradox of Natural Right, and on the other, the one of Sovereign Right. Through liberty concept and its political stress, Hobbes builds the idea of a natural self-conservation right. This right is unlimited, complete, unconditional and absolute; those features seem to be the evidence of its paradox. So that, Hobbes' analytical strategy is to support the philosophical, juridical and political idea of a Contract as the only way to solve the subsisting paradox of the state of nature. Nevertheless, this Contract and its result —the political or civil society— do not solve the paradox. It is, on the contrary, a new modality of its concretion, not in the state of nature but in the State, that is, in the very heart of Sovereign right definition. In consequence, through hobbesian statements we must look at the implications, repercussions and inferences that appear within paradoxical concept of right as the immanent structure of law and State's authority exercise.

Keywords: Hobbes, contract, natural right, sovereignty, law.

1. Introducción

La teoría del contrato de Hobbes es una teoría de la paradoja del derecho. El problema de este texto concierne esencialmente al tránsito que protagoniza estructuralmente la obra política de Hobbes: el paso de un momento de derechos y libertades, a un momento de plena e ilimitada soberanía del Estado sobre los individuos y sus derechos. Nos preguntamos aquí cómo puede entenderse que para Hobbes no exista contradicción alguna entre la fuerza y el poder del Estado y la definición plena de los derechos individuales en el estado de naturaleza. Así, nuestra hipótesis de trabajo consiste en sostener que Hobbes fue un teórico del derecho en sus términos paradójicos, es decir, que mostró que el derecho solo puede operar articulándose con un fondo no legal que lo constituye y atraviesa en su propia concreción en el Estado. Para ello, dividimos el texto en tres apartados.

El primero, intenta dar cuenta de cómo los problemas políticos del pensamiento hobbesiano surgen del concepto de la libertad. Sostenemos que la idea de que los hombres están pertrechados con derechos naturales no responde del todo a una arbitrariedad o a un prejuicio iusnaturalista, sino que atienden a un planteamiento sobre el significado de una acción y específicamente de una acción libre, que da cuenta de la importancia del derecho de autoconservación. El segundo apartado muestra cómo a partir de la definición hobbesiana del derecho a la autoconservación a través del concepto de libertad, puede encontrarse la primera paradoja del derecho, la del estado de naturaleza, que implica un derecho sin límites que, en su definición y ejercicio efectivo, se convierte en un derecho que implica siempre su propia negación. El tercero y último apunta a cómo la paradoja del derecho no se supera por medio del contrato y la institución de un Estado soberano por medio del imperio de la ley, sino que se reedita en el derecho a negar y suprimir los derechos de los ciudadanos, propio del soberano (del Estado), en virtud de la propia lógica del esquema de autorización contractual que se deriva del concepto de *derecho* implicado en su cesión.

2. Hombre malo y hombre libre

Para Norberto Bobbio, que se ha constituido en uno de los intérpretes más autorizados de Hobbes, la obra de este tiene dos pivotes esenciales. El primero, fue la justificación teórica de la existencia del poder político, su necesaria unidad e indivisibilidad, en contrapartida de otros autores

de la modernidad que buscaron defender la libertad frente a la tiranía (1992, pp. 36-38). El segundo, la inauguración de un nuevo concepto epistemológico sobre la política que hace frente a la tradición aristotélica:¹ Hobbes destierra la inexactitud y la contingencia de los antiguos para acoger el rigor científico, partiendo del hecho de que la política sí puede ser exacta al ser explicada por medio de una psicología de las pasiones (Bobbio, 1992, p. 45). Esta psicología tiene tintes mecánicos gracias a la influencia de la ciencia moderna sobre Hobbes. Un apartado del *Leviatán* puede sustentar la interpretación de Bobbio:

Libertad y necesidad son coherentes, como por ejemplo, ocurre con el agua, que no solo tiene libertad, sino necesidad de ir bajando por el canal. Lo mismo sucede en las acciones que voluntariamente realizan los hombres, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad, e incluso como cada acto de la voluntad humana y cada deseo e inclinación proceden de alguna causa, y esta de otra, de una continua cadena [...] proceden de la necesidad. (Hobbes, 2010, p. 172)

Allí el planteamiento político de Hobbes se apoya en un determinismo psicológico de las pasiones en el que ellas son el impulso fundamental e incontrolable que lleva a los hombres a actuar de forma egoísta. El egoísmo dificulta las labores y retos inherentes a la convivencia y hace necesaria la instauración de un contrato que establezca una autoridad que, por medio de la fuerza, regule las acciones de los hombres e impida de esa manera su destrucción mutua. Tal lectura en cierto modo generalizada es muy esquemática. Fue Leo Strauss quien matizó la exégesis cristalizada del desquiciado y enfermo hombre malo hobbesiano; ese “niño robusto” que, como acusa Rousseau, se comería hasta su propia madre para salvar su pellejo (2010, p. 148). Para Strauss, la psicología

1. Leo Strauss, en su trabajo (2006, pp. 57-73) ha relativizado este juicio mostrando las grandes similitudes entre la teoría de las pasiones contenida en la *Retórica* de Aristóteles, el *Leviatán* y el *De Homine*. Sin duda, Hobbes fue un arduo lector de Aristóteles, pero no solo para ser influenciado por el estagirita, sino también para mostrar fuertes distancias en sus planteamientos políticos. Al respecto, la diferencia más fundamental atañe a la concepción de lo justo y lo injusto. En Aristóteles, lo justo y lo injusto no tienen una definición jurídica como en Hobbes. Para el estagirita la justicia puede ser discutida por los hombres que poseen el *logos*, el lenguaje que les otorga capacidad de participar en los asuntos públicos, traducéndose en un orden geométrico del bien común donde las dignidades de la ciudad se entregan de acuerdo a la especificidad de las partes que la componen. Para Hobbes, en cambio, lo justo es lo que acontece conforme a derecho.

de Hobbes responde en primera instancia a un problema moral y no a un cientificismo aplicado a la teoría política. El motivo fundacional del pensamiento de Hobbes es proveer una teoría de las fuerzas y racionalidades que constituyen el campo de la moral. Con su psicología y su teoría de los sentimientos Hobbes establece que el campo de la moral está atravesado por un conflicto entre dos formas de acción que pueden distinguirse entre los hombres: una, la de los hombres influidos por la vanidad y la egolatría en que crean una imagen falsa de sí mismos creyéndose capaces de todo, incluso de pasar por encima de la vida y los bienes de los demás para satisfacer sus ínfulas; otra, la de los hombres influidos por el miedo a la muerte, que destruye las ideas falsas e imaginarias de la vanidad y crea personas respetuosas de las instituciones y pactos (Strauss, 2006, pp. 33-37).

Hay también sustento textual para la interpretación de Strauss: en el *Tratado sobre el ciudadano*, Hobbes expresa literalmente la idea de que hay dos tipos de pasiones que motivan a los hombres a actuar y que definen el campo de las dualidades morales:

En el estado de naturaleza se da en todos una voluntad agresiva, pero no se da por la misma causa, ni es igualmente *condenable*. Ya que algunos, según la igualdad natural, permiten a los demás lo mismo que se permiten ellos (lo cual es propio de hombres modestos y que valoran rectamente sus fuerzas). Otros en cambio, creyéndose superiores a los demás, se permiten todo únicamente a sí mismos y se arrojan honor ante los demás (lo cual es propio de una condición feroz). (1999, p. 17)

Esta tesis es también totalmente identificable en el *Leviatán*: “Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable y la esperanza de obtenerlas *por medio del trabajo*” (2010, p. 105).

En estos dos registros de lectura de la obra de Hobbes hay, sin embargo, una deficiencia. El primero hace de la teoría política hobbesiana un conjunto de afirmaciones basadas en una concepción abstracta de la naturaleza humana, mientras que el segundo la deriva de un entramado de máximas y afirmaciones éticas. Frente a la lectura de Bobbio y de Strauss, proponemos dar primacía hermenéutica al concepto de *libertad* en Hobbes antes que al problema ético de las pasiones o a la supuesta maldad originaria de los seres humanos que lleva a una teoría del poder como entidad indivisible. Pues es de allí —de la libertad— que se derivan los ejes constitutivos del pensamiento político hobbesiano: la incon-

veniencia del estado de naturaleza, la justificación de la sociedad civil y del poder soberano como formas de garantizar la convivencia humana y, lo que más interesa en este texto, el carácter paradójico y contradictorio del derecho en sí mismo.

Hobbes construye su concepto de la libertad desde un punto de vista político. Lo que interesa a Hobbes, más que la cuestión del libre albedrío y su posterior relación con el mundo causal de la naturaleza, es la relación específica entre libertad, derecho y autoconservación para explicar el origen de la sociedad civil por medio de un pacto o contrato. Precisamente, la compatibilidad entre libertad y necesidad, en la cual vimos que Hobbes sigue hablando de *actos voluntarios* del hombre que bien podrían estar sujetos a un curso causal, da plena cuenta de ello: incluso cuando los actos estén determinados por las pasiones y no pueda hablarse en sentido estricto de un libre albedrío carente de influencia o condicionamiento de la causalidad material, las acciones de los hombres deben calificarse como voluntarias. La voluntad no tiene que ver con el libre albedrío (pues no es una facultad exenta del curso de la causalidad), sino con el derecho y su ejercicio, al ser una presuposición formal de todo acto en la que las personas en ejercicio de sus derechos son autoras de sus acciones: los hombres tienen voluntad porque lo que hacen es conforme a un derecho que les ha otorgado la naturaleza, el derecho a la autoconservación. Así, parece que Hobbes como buen iusnaturalista comete una doble arbitrariedad: la primera, es que suponga que la naturaleza ha otorgado derechos a los hombres; la segunda, es que esos derechos puedan reducirse al derecho a la autoconservación y no a otro. Estos interrogantes pueden intentar subsanarse si profundizamos en lo que para Hobbes significa la libertad.

La definición que Hobbes nos brinda de la libertad permanece más o menos invariada en su obra. En el *Leviatán*, la libertad es “[...] propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento); puede aplicarse tanto a las criaturas irracionales e inanimadas como a las racionales” (2010, p. 171). En el *Tratado sobre el ciudadano*, la definición de la libertad es exactamente la misma: “Para definir la libertad, digamos que no es más que la ausencia de impedimentos para moverse” (1999, p. 85). Esta definición de la libertad resulta bastante extraña, pues es cierto que, aunque la tradición liberal tenga un coqueteo refinado con la noción de la locomoción, la libertad no podría reducirse a la posibilidad de moverse sin obstáculos. Quizá los ejemplos que Hobbes ha dado en las líneas posteriores a su definición no

ayudan mucho a entender sus determinaciones teóricas fundamentales: hablar de la libertad del agua reduce sin duda lo que puede significar la libertad en la vida de los seres humanos. Sin embargo, la definición de la libertad que la liga completamente con el movimiento adquiere sentido si observamos lo que hay en juego en un movimiento del cuerpo humano, de una criatura racional. De acá derivaremos la importancia que para Hobbes tiene el derecho a la autoconservación como consecuencia de la definición de libertad.

Para Hobbes hay dos tipos de mociones, dos clases de movimientos que llevan a los animales (incluyendo a los hombres) a actuar. Unas son las mociones *vitales*, que consisten en las necesidades inmediatas y biológicas. Las otras son las mociones *voluntarias*, que no implican necesariamente la existencia del libre albedrío pero sí involucran un ejercicio de la *imaginación* (Hobbes, 2010, p. 40). Una necesidad inmediata nace exclusivamente del cuerpo, como por ejemplo, la necesidad de respirar al sentirnos ahogados. En este caso se encuentra una contracción inmediata del cuerpo sin ninguna influencia de la voluntad. Por su parte, las mociones voluntarias comienzan por la imaginación: si cambiamos el acto de respirar por el de dar un discurso en la plaza pública, la imaginación es la que le da forma al acto y comienza a proyectarlo: “Y como la marcha, la conversación y otras mociones voluntarias dependen siempre de un pensamiento precedente respecto al *dónde, de qué modo y qué*, es evidente que la imaginación es el primer comienzo interno de toda moción voluntaria” (Hobbes, 2010, p. 40).

El papel que Hobbes le atribuye a la imaginación en la acción humana puede darnos la diferencia entre un torrente de agua que cae y cualquier movimiento del cuerpo humano. El movimiento del cuerpo humano es imaginado de antemano, por ello, puede llegar a ser *singular* y su relación con el curso causal de la naturaleza es mucho más compleja, pues involucra más variables que una relación mecánica de atracción entre dos cuerpos. En este sentido, la imaginación produce un *esfuerzo*, que para Hobbes es el comienzo *externo* (no interno, como el imaginado) del movimiento del cuerpo. Los esfuerzos consisten en “tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre” (Hobbes, 2010, p. 40); se trata del inicio de la materialización corporal de lo imaginado. Las *pasiones* son correlativas, a su vez, del esfuerzo: una pasión no es más que la intención y la *modalidad* de un esfuerzo. Si hay un esfuerzo dirigido para obtener una cosa, la pasión se denomina deseo; si por el contrario,

el esfuerzo se dirige a alejarse de la cosa, la pasión es aversión, etc. (Hobbes, 2010, pp. 43-45).

La imaginación para Hobbes asocia experiencias ya tenidas y la proyección de los actos por medio de ella no es más que una compleja —y muchas veces incoherente—² asociación de experiencias agradables y desagradables con el objeto de buscar el propio placer. Aunque el esfuerzo y la pasión se fundan en la imaginación, la causa última de todos los actos humanos es la sensación del placer y el dolor, pues esta es el material que utiliza la imaginación para proyectar los actos. Esa proyección en la imaginación es para Hobbes la deliberación. Ella es el proceso que se sitúa entre la sensación y el esfuerzo. En ella tomamos la decisión de lo que vamos a hacer. Pero “tomar la decisión” no es un acto incondicionado que se halla por fuera del mundo material de las sensaciones y el cuerpo; tampoco es un acto racional de organización de preferencias. La decisión es el nombre que damos a la resolución de un conflicto de sensaciones donde, basándose en ellas, la imaginación proyecta varios actos que son posibles y al final se impone lo que *parece ser* más agradable. De aquí la definición hobbesiana: “La suma entera de nuestros deseos, aversiones, esperanzas y temores, que continúan hasta que la cosa se hace o se considera imposible, es lo que llamamos deliberación” (Hobbes, 2010, p. 47).

Adicionalmente, la *de-liberación* implica poner fin a un supuesto libre albedrío, pues es la contingente influencia de las sensaciones la que decide lo que vamos a hacer. Lo que sucede en la imaginación no puede darse sin la influencia de las sensaciones de placer y dolor y las expectativas que generamos a raíz de ellas: “Y eso se llama deliberación, porque

-
2. Aunque toda asociación de sensaciones en la imaginación pueda reducirse en última instancia a un juego entre lo agradable y lo desagradable o entre el placer y el dolor, no puede verse en Hobbes un utilitarista precursor de la teoría de la elección racional, como se ha sostenido a veces (Bunge, 2005, pp. 497-502). Estos juegos entre el placer y el dolor no guardan coherencia ni se mantienen a través del tiempo, por lo que para Hobbes sería imposible la construcción de lo que los economistas llaman una “función de utilidad”, es decir, un orden de preferencias definido lógicamente y transitivamente como base de cualquier decisión. Las preferencias de los hombres son caóticas, desordenadas y fundamentalmente contingentes, no solo a través del tiempo, sino también en el momento mismo de la decisión, pues al estar fundados en la sensibilidad dan cuenta del carácter siempre cambiante y singular de toda experiencia: “Como la constitución del cuerpo humano se encuentra en continua mutación, es imposible que las mismas cosas causen siempre en una misma persona los mismos apetitos y aversiones” (Hobbes, 2010, p. 42).

implica poner término a la libertad que tenemos de hacer u omitir, de acuerdo con nuestro propio apetito o aversión” (Hobbes, 2010, p. 48). Así, la definición de la voluntad en Hobbes es la de un “acto (y no facultad) de *querer*” (p. 48). Como acto, la voluntad es un movimiento que arranca en las sensaciones, tiene su resolución en la imaginación y termina en la ejecución material de la acción por medio del cuerpo como su vehículo. Así, la voluntad no es el libre albedrío: es solo un nombre que le damos al acto de querer cualquier cosa; por ello es una presuposición formal de todo acto.

Pero la ejecución de la acción, motivada por la resolución de la imaginación que lleva a un esfuerzo y constituye a un acto de querer, implica el cálculo en todas las ocasiones. Ya sabiendo lo que quiere, el hombre debe encontrar los medios adecuados para lograrlo según las circunstancias. Este es el papel de la razón: calcular los medios que han sido impuestos por las sensaciones y la deliberación en la imaginación en cuanto ambas conforman una pasión frente a un objeto. Pero más allá del papel instrumental y calculador que Hobbes le otorga a la razón, debemos darnos cuenta de que la ejecución de la acción en sí misma implica siempre un acto de cálculo. Toda acción es instrumental para Hobbes: consiste en disponer de medios para lograr un fin. Para conseguir lo que quiere, el ser humano dispone de las herramientas, de los frutos de su trabajo y de todo objeto que encuentra en el mundo; pero sobre todo dispone primariamente de su propio cuerpo. Así, la esencia de la acción es la disposición instrumental, empezando por la de sí mismo. Y el movimiento que define la libertad cuando hablamos de los seres humanos cumple, en efecto, con esta misma condición. En otra definición de libertad, presente en el *Leviatán*, Hobbes dice:

Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que un hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedirle que *use el poder que le resta*, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten. (2010, p. 106)

Aquí la libertad se entiende como la ausencia de obstáculos para el uso del propio poder. El movimiento en el hombre es sinónimo del uso, de la disposición instrumental: usar su propio poder es usarse a sí mismo. El hombre que pierda la posibilidad de usar su poder es un hombre que ha perdido toda libertad. De acá que resulte imperativo proteger esta posibilidad a toda costa: sin poder disponer de sus herramientas y de su

cuerpo, el hombre simplemente no actúa, perdería su condición humana. La autoconservación es la condición de toda acción: sin autoconservación no hay posibilidad para actuar, pues los instrumentos de ejecución de los actos proyectados en la imaginación quedarían destruidos y la ejecución sería también nula.

Pero no es difícil darse cuenta de que la consecuencia del argumento de Hobbes puede ser llevada al extremo: toda acción en sí misma es en última instancia autoconservación. La autoconservación es la *forma* de la acción: actuar deviene sinónimo de autoconservarse. Alimentarse, trabajar, buscar refugio, son acciones en las que el hombre usa su propio poder: su cuerpo y lo que encuentra a su mano; pero la finalidad última de estas acciones no es otra que proteger y defender la posibilidad de seguir actuando en el futuro. Es así indudable que sus acciones apunten a conservar la libertad, que es condición de toda acción. La finalidad última de las acciones es, por ello, la autoconservación. En consecuencia, ella se convierte en la forma de la acción en sí misma, pues es la que le da dirección, proyección y sentido (la configura y le da forma) en el entramado de los actos humanos que acontecen en el lapso de una vida.

La autoconservación en Hobbes es el objetivo ulterior adscrito universalmente a todo querer. Todo querer quiere autoconservarse. Es esta fórmula circular la que permite pensar que hay algo en común entre los hombres y que hay, por tanto, una naturaleza humana. Cuando la autoconservación acompaña de forma necesaria cualquier querer, cualquier acto voluntario, es totalmente factible decir que los hombres son egoístas. Pero se trata de un egoísmo peculiar; en verdad es un egoísmo *formal*. El hombre que daría la vida por su esposa podría decirse que no es egoísta. Pero para dar la vida por su esposa, hacerla feliz, etc., necesita autoconservarse, pues si deja de existir no puede darle una buena vida a su amada. En este caso, amar a la esposa, que puede ser un acto altruista, busca inevitablemente la propia autoconservación de quien pretende ejecutarlo. Por eso es, de todos modos, un acto egoísta en su forma; no necesariamente en su contenido: no es que el hombre busque ser amado cuando ama a su mujer, sino que para poder amarla necesita estar vivo y usar su propio poder para hacerlo. Cualquier acto quiere la autoconservación y por ende es un acto egoísta.

Lo que podría ser el descubrimiento de la autoconservación como el atributo formal de toda acción voluntaria, se convierte también para Hobbes en una teoría de los derechos del hombre que le han sido otorgados por la naturaleza. Sin duda, el papel teórico que desempeña la noción de

autoconservación es lo que define los derechos de los que está dotado el hombre, pero es el gesto específicamente moderno de suponer que los hombres tienen derechos lo que hace de la autoconservación una noción no solo ontológica, sino también jurídica y política. Como concepto formal, la autoconservación puede trasladarse fácilmente a un registro jurídico y convertirse en un derecho: cuando la autoconservación es lo que acompaña cualquier acción como objetivo ulterior que le va de suyo, hay un sustento lógico y argumentativo para suponer que toda acción es el *ejercicio efectivo del derecho* a autoconservarse. Este gesto moderno, iusnaturalista, de Hobbes, no proviene simplemente de un capricho o de una arbitrariedad, que hace parte de una confusión conceptual donde los términos son superficiales, como lo han sostenido algunos comentaristas (Pennock, 1960).

Toda acción es para Hobbes conforme a derecho: toda acción se deriva de un acto de querer que, para su cumplimiento, necesita de una *potestad*, de un *derecho* del hombre sobre su propio cuerpo y lo que está a su mano. La noción de derecho de la naturaleza se asocia indefectiblemente al carácter *humano* de la acción: la complejidad de las cosas imaginadas que crean una intención necesita de una potestad sobre el propio cuerpo para poder llevarse a cabo. Esta potestad es ontológica, ya que es una condición de posibilidad de todo acto humano que proviene siempre del propio ingenio y de las propias capacidades. Y por ello es también jurídica, pues poder compartir esta potestad es lo que funda la pertenencia de los hombres al *ius* y es lo que permite asimismo pensar que toda acción es conforme al derecho de la naturaleza porque todo acto humano es necesariamente derivado de tal potestad.

3. La paradoja del derecho en el estado de naturaleza

El derecho se funda, entonces, en esta potestad ontológica y no en el reconocimiento del Estado. La diferencia de Hobbes con los defensores del derecho positivo no es que desconozca la importancia del Estado para el reconocimiento efectivo de los derechos, sino que pretende deducir este reconocimiento de la propia potestad que tienen los individuos sobre su propio cuerpo, entendida como derecho a la autoconservación. Esta potestad es intransferible fundamentalmente en un sentido ontológico: nadie puede actuar por mí, ni manejar mi cuerpo por mí, porque incluso cuando obedezco las órdenes de otro soy *yo* quien ejecuta la acción, y no quien la ordena. Y como potestad sobre mi cuerpo, este

derecho de la naturaleza no tiene ningún límite en principio, porque si lo tuviese, dejaría de ser tal potestad. En cuanto es una potestad *individual* sobre mi cuerpo, que se confirma en que soy yo quien controlo mi cuerpo y es imposible que en sentido estricto lo haga otra persona por mí, esta potestad es individual (indivisible) y, por ende, no puede tener un límite que la fraccione o la divida. De acá que Hobbes diga: “La naturaleza dio a todos derecho a todo: esto es, en el estado meramente natural o antes de que los hombres se vinculasen mutuamente con pacto alguno a todos les era lícito hacer lo que quisieran” (1999, p. 19).

A primera vista, podría no ser claro por qué la potestad que el hombre tiene sobre su propio cuerpo y las cosas que están a su mano implica un derecho a todo. El derecho sobre el propio cuerpo implica al mismo tiempo el derecho sobre todo lo que ese cuerpo pueda conservar y tener bajo su control. “Solo pertenece a cada uno lo que pueda tomar y solo en tanto que puede conservarlo” (Hobbes, 2010, p. 104). ¿Esto quiere decir que la potestad sobre el propio cuerpo implica tener derecho a lo que se puede efectivamente conservar? No propiamente. La *cosa real* no es lo mismo que el *derecho* sobre esa cosa real. Si bien, es imposible que un individuo se apodere de todo el universo, ese individuo tiene derecho a *todo* en el universo. Se trata de dos cosas distintas. Para Hobbes hay un derecho a cierta cosa cuando se tiene “la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión” (2010, p. 107). La definición de derecho implica tener la libertad de disponer de las cosas, no disponerlas efectivamente. Y en la potestad sobre el propio cuerpo no hay nada que impida el gozar de la libertad de disponer incluso del cuerpo y de las cosas que gozan los demás. Por ejemplo, cualquiera puede pretender *con justicia* apoderarse de la familia del otro para esclavizarla. Si lo logra o no, carece de importancia para la definición y los límites de su derecho.

El derecho de la naturaleza dicta que cada hombre puede usar su cuerpo *como quiera* y toda acción que provenga de esa potestad es *justa*, porque es conforme al derecho de la naturaleza. Así, *cualquier acción* (sin excepción) que efectúe el individuo está cobijada y amparada por su derecho natural: toda acción es ejercicio justo del derecho. De acá proviene la principal valoración negativa del estado de naturaleza, del estado en el que cada cual actúa plenamente conforme al derecho natural: “En esta guerra de todos contra todos se da una consecuencia: que nada puede ser injusto. Las nociones de derecho e ilegalidad, justicia e injusticia, están fuera de lugar” (Hobbes, 2010, p. 104). Dado que todos tienen derecho a todo, nada puede ser injusto. Todo, cualquier acción, es conforme a dere-

cho porque se enmarca en los derechos que la naturaleza da al individuo por simple nacimiento.

La condición terrible del estado de naturaleza no proviene, así, de una antropología pesimista. Tampoco de que este sea un juego de suma cero de “escasez de bienes” en el que “más de un hombre desea obtener la misma cosa” (Bobbio, 1992, p. 44). Lo terrible del estado de naturaleza radica en su especificidad jurídica y no en un problema propiamente moral, como sostiene Strauss: tanto el hombre respetuoso de los demás como el que solo busca dominar a los otros, actúan conforme a derecho. El problema para Hobbes es que el derecho como concepto no conoce límites morales ni sociales: los derechos de alguien moralmente bueno son exactamente los mismos que los que tiene alguien que no lo es. La separación entre lo ético y lo jurídico tiene este sentido y adquiere su determinación primigenia en Hobbes. Es esta distinción lo que permite a Hobbes mostrar lo indeseable del estado de naturaleza: el bueno y el malo son justos en términos jurídicos porque su acción es siempre conforme a su derecho natural incondicionado, ilimitado y pleno. Esta especificidad jurídica del estado de naturaleza permite ver que la definición hobbesiana del derecho es plenamente garantista y guarda una radicalidad en la que puede verse una posición liberal avanzada, al contrario de ciertas lecturas dominantes como las de Bobbio (1992, p. 67). Hay por lo menos tres puntos que pueden ser aquí rescatados en ese sentido:

Equidad. El que la naturaleza haya dado derecho a todos sobre todo se deduce del hecho de una búsqueda de la igualdad jurídica entre los hombres: todos tenemos los mismos derechos y no hay privilegios. Hobbes no plantea que la nobleza o cierta clase de hombres tengan más derechos y privilegios *fundados en la naturaleza*, sino que todos tenemos derecho a lo mismo. Todo ello refleja que todos tenemos derechos y que esos derechos son iguales. Un esbozo radical de la figura de la equidad se encuentra ya en los planteamientos de Hobbes.

Autonomía. La definición que encontramos del derecho natural en el *Leviatán* no presenta variaciones substanciales dentro de la obra de Hobbes: “El derecho de naturaleza... es la libertad que cada hombre tiene para usar su propio poder *como quiera*” (2010, p. 106). Encontramos acá que la definición del derecho natural, como el derecho que tiene cada uno de los hombres, implica fundamentalmente la autonomía en cuanto potestad plena sobre el propio cuerpo. Tener un derecho significa, en lo fundamental, actuar de acuerdo con la propia voluntad sin restricciones, e igualmente ejercer (o no ejercer) el propio derecho sin imposiciones

externas. El derecho a todo tiene como consecuencia la autorización de usar ilimitadamente el propio poder de acuerdo con la voluntad y el arbitrio individual.

Primacía del derecho frente al deber. Hobbes no plantea, como Locke, la idea de que los derechos implican un deber consigo mismo o con los demás. Al contrario de este (Locke, 2010), Hobbes no plantea una simetría entre el derecho natural y la ley natural, sino que los opone: “La ley y el derecho natural difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, 2010, p. 106). Tener derechos no implica tener deberes. Es incorrecto desde una óptica hobbesiana plantear que los hombres nacen naturalmente con deberes, pues su derecho es pleno e ilimitado. Todo deber nace, así, de forma voluntaria, por medio de la cesión de derechos. Es el deber el que es deducido siempre del derecho y no al contrario.

Pero hay una consecuencia que se instala en el núcleo fundamental de esta definición *plena*, garantista y radical, del derecho. Además de que no hay privilegios de unos sobre otros fundados en la naturaleza pues todos tienen el mismo derecho (el derecho a todo), hay un punto que Hobbes pareció descubrir y que comienza súbitamente a transformar su semántica y la intencionalidad de su reflexión: cuando todos tienen derecho a todo, el ejercicio del derecho de unos implica siempre la amenaza y el límite para los derechos de los otros y viceversa. El ejercicio de mi derecho pasa necesariamente por impedir el del otro. Esto es claro en el hombre malvado cuando, *conforme a derecho*, puede privar incluso de la vida al otro. Pero también lo es en el hombre bueno: no solo cuando se defiende del malvado le impide a este el derecho de provocarle la muerte, sino también cuando recoge los frutos del bosque: aquí realiza su derecho y necesariamente priva al resto de la humanidad del derecho de obtener esos frutos. En esta consecuencia, se empieza a develar la lógica paradójica constitutiva del concepto de derecho: el derecho se ejerce negando y limitando (que en el caso de derechos plenos e ilimitados es una y la misma cosa) el derecho de los demás.

Hay, así, una coincidencia entre el ejercicio de mi derecho y la negación del derecho de los otros. Es sin duda una coincidencia paradójica. Pero la paradoja no surge del hecho de que existan los otros, aunque a veces Hobbes plantee la cuestión en estos términos, sobre todo cuando nos dice que necesitamos de los demás, pero, según los ánimos y las pasiones conjugados en la vanagloria, no en el miedo, buscamos siempre dominarlos: “Nadie debe dudar de que los hombres por su naturaleza, si

no existiera el miedo, se verían más inclinados al dominio que a la sociedad” (Hobbes, 1999, p. 17). La paradoja no proviene de nuestras pasiones a la hora de valorar nuestras fuerzas para relacionarnos con los otros. Al menos no fundamentalmente. La paradoja tiene su origen en el mismo concepto de derecho: su plenitud e incondicionalidad es lo que hace que unos derechos se estrellen con los otros. La paradoja del derecho en el estado de naturaleza no es ética, sino jurídica: el derecho, concebido como derecho a todo, está atravesado de principio a fin por un elemento que lo contradice. En cuanto derecho a todo, aparece siempre como amenazado, limitado y negado, gracias y a partir de lo que busca afirmar y realizarlo. El derecho es, en este sentido, el movimiento inmanente para impedirse a sí mismo.

Sin embargo, Hobbes nunca desarrolló las vetas y miradas críticas que pueden establecerse respecto a esta distancia del derecho consigo mismo, que se cierne sobre su propio ser. Hobbes toma aquí una vía distinta que puede ser categorizada como uno de los lugares fundacionales de la teoría política moderna: se trata de cerrar esta distancia, esta brecha. La forma de hacerlo es que, por medio de la cesión de derechos, el derecho natural deja de ser pleno. La plenitud del derecho natural debe ser cambiada por un régimen en el que cada cual cede su derecho a todo con el fin de obtener unos derechos fijos y limitados por la ley del Estado, para que el derecho de unos no vuelva a impedir nunca más el ejercicio del derecho de otros. Este es el sentido del *contrato*.

4. La paradoja del derecho en la sociedad política

El paso de un estado de naturaleza a una sociedad política o civil tiene su justificación profunda en el intento de cerrar la brecha paradójica del derecho, es decir, de superar ese terrible estado en el que el derecho de unos amenaza el de otros. Este paso, que se encuentra fundamentalmente en el contrato, busca limitar el derecho natural para que este deje de ser su propio límite. El límite de este derecho, fundado en la renuncia, es no obstante, un acto voluntario, por ende, derivado del propio derecho natural. La renuncia también apunta a crear un equilibrio entre el derecho natural de todos los individuos conservando la figura de la equidad: la renuncia —su modo y su sentido— debe ser igual para todos. Renunciar al derecho quiere decir dejar un camino libre para que otro pueda ejercerlo sin obstáculos; cuando renuncio, acepto dejar de ser un obstáculo para el derecho de los otros:

Renunciar un derecho a cierta cosa es despojarse a sí mismo de la libertad de impedir a otro el beneficio del propio derecho a la cosa en cuestión. En efecto, quien renuncia o abandona su derecho, no da a otro hombre un derecho que este último no tuviera antes. (Hobbes, 2010, p. 107)

Pero, dice Hobbes:

Se abandona un derecho bien sea por simple renuncia o por transferencia a otra persona. Por simple renunciación cuando el cedente no se preocupa de la persona beneficiada de su renuncia. Por transferencia cuando desea que el beneficio recaiga en una o varias personas determinadas. (2010, p. 108)

Tanto la transferencia como la renuncia inauguran un nuevo régimen de distinción entre lo justo y lo injusto que no está presente en el estado de naturaleza. La cesión de derechos supone el nacimiento de una *obligación* porque el derecho que se tenía ya no existe más. La obligación en Hobbes es lo que permite pensar una acción que no es conforme a derecho, en tanto que si un individuo renuncia o transfiere su derecho, está impedido voluntariamente para ejercer el derecho que antes tenía. Si quien ha abandonado su derecho vuelve a intentar ejercerlo, estaría cometiendo una acción injusta, sin derecho, *sine iure*, porque su acción ya no es cobijada ni amparada por un derecho:

Cuando una persona ha abandonado o transferido su derecho por cualquiera de estos dos modos, dicese que está obligado o ligado a no impedir el beneficio resultante a aquel a quien se concede o abandona el derecho... Si el impedimento sobreviene prodúcese injusticia o injuria, puesto que es *sine iure*, ya que el derecho se renunció o transfirió anteriormente. (Hobbes, 2010, p. 108)

El concepto del contrato aparece aquí como el pivote que permite distinguir lo justo e injusto sin poner en duda el carácter ilimitado y pleno del derecho natural, es decir, sin optar por una visión conservadora que supone que hay deberes fundados en la naturaleza. Las obligaciones adquiridas en el contrato subsisten gracias a que el hombre voluntariamente ha abandonado sus derechos. La cesión de un derecho es para Hobbes siempre voluntaria y, por ende, está dentro de la potestad que se tiene sobre el propio cuerpo. La cesión de derechos —el contrato— se deriva del derecho natural y, por ende, es una acción conforme a este. El contrato es, entonces, una acción *justa* que permite de forma igualmente

justa definir los límites de lo justo y lo injusto con arreglo a los fines que permiten cualquier convivencia humana.

Pero el problema fundamental de la cesión de derechos es que nadie va a renunciar a su derecho natural si no existe una garantía de que el otro lo hará del mismo modo. No basta con que yo renuncie porque el otro sigue conservando su derecho primigenio y originario, que es un derecho a todo. En el estado de naturaleza cualquier contrato o pacto parece imposible:

Pero los pactos que se originan en un contrato en el que existe la de mutua sin que ninguno de los dos dé algo en ese momento, en el estado de naturaleza son inválidos cuando surge en alguna de las partes un miedo justo. Pues el primero en cumplir, por la perversa condición de la mayor parte de los hombres, que buscan su propio provecho con razón o sin ella, se ponen en manos de la avaricia de aquel con quien contrata. (Hobbes, 1999, p. 26)

La estructura del contrato en el estado de naturaleza implica casi que una pérdida absoluta para quien renuncia primero a su derecho. Ninguna de las partes está dispuesta a contraer una obligación si no tiene certeza de que la otra va a cumplir lo pactado. Cada una espera en la otra lo que ella misma nunca hará. La situación de desconfianza mutua bloquea la existencia de cualquier contrato y, por ende, cualquier régimen entre los hombres donde pueda distinguirse lo justo de lo injusto. Esta consideración lleva a Hobbes a sostener que los hombres por sí mismos no pueden llegar a suscribir un acuerdo, no sin que exista un tercero que obligue imparcialmente a las partes a cumplirlo. Esta es la justificación del paso del estado de naturaleza a la sociedad política:

Pero en un estado civil donde existe un poder apto para constreñir a quienes, de otro modo, violarían su palabra, dicho temor ya no es razonable, y por tal razón quien en virtud del pacto viene obligado a cumplir primero, tiene el deber de hacerlo así. (Hobbes, 2010, p. 112)

Es razonable, sin embargo, preguntar cómo es posible el contrato o pacto que funda y da nacimiento al estado civil cuando parece que todo pacto es imposible en el estado de naturaleza. El pensamiento de Hobbes no es contradictorio en este punto. El contrato que da nacimiento al Estado tiene unas características peculiares que lo distinguen de un pacto ordinario. Pero además, es precisamente la imposibilidad de sostener un contrato entre las partes dentro del estado de naturaleza lo que atraviesa

y explica el contrato que da paso al tránsito de este estado a la sociedad política. El nacimiento del Estado posee en Hobbes una semántica de las pasiones y los motivos: la mezcla entre la desconfianza mutua, el miedo y la búsqueda de la autoconservación es lo que motiva a los hombres a firmar un pacto en el que ceden su derecho a todo para que sea administrado por “un hombre o asamblea de hombres” (2010, p. 141). Si bien esta mezcla singular de pasiones y motivos que surge propiciamente en el estado de naturaleza es imprescindible para comprender cómo la generación de un estado civil es producto de un acto voluntario, este contrato tiene unas características que merecen ser resaltadas.

Hay una peculiaridad del derecho que se cede y, por ende, del tipo de cesión que está aquí implicado. La forma hipotética en que Hobbes pone de manifiesto el contrato es la siguiente: “Autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres *mi derecho de gobernarme a mí mismo*” (2010 p. 142). Este contrato implica, ciertamente, una renuncia. Pero no se trata de una renuncia de la que pueda desconfiar, pues la parte que recibe mis derechos cedidos va a cumplir la labor de representarme. Porque, “esto equivale a decir: elegir un hombre o una asamblea de hombres que represente su personalidad” (Hobbes, 2010, p. 141). La forma en que el destinatario de mi derecho cedido me representa es la de que velará porque los contratos que yo firme con la parte que desconfiaba en el estado de naturaleza se cumplan a cabalidad. El Estado se presenta, entonces, como una garantía frente a la desconfianza mutua entre los hombres.

Hay, entonces, una identidad entre las acciones del soberano y las acciones del súbdito que cede sus derechos, ya que las acciones del primero aparecen y se muestran como las acciones del último. Esta ecuación solo funciona unilateralmente en cuanto las acciones que realiza el soberano son vistas, entendidas y asumidas *como si* fueran las del súbdito, pero no al contrario. El soberano actúa conforme al derecho de los súbditos que le ha sido otorgado por estos. Hobbes es enfático en señalarlo en repetidas ocasiones, la legalidad del poder político estatal no proviene de una obligación contractual del soberano, sino del derecho cedido de los súbditos: se funda en un derecho y no en un deber. Por ello, el soberano no está obligado con los súbditos, porque el derecho que estos le han cedido es un derecho incondicionado, pleno e ilimitado: el derecho de gobernarse a ellos mismos decidiendo qué es justo e injusto. La legalidad de la ley no se funda en la norma fundamental, sino en un procedimiento anterior y originario de aceptación y cesión de derechos por parte de los ciudadanos: la representación. La representación es un concepto jurídico:

un procedimiento en el que el derecho natural, del que están dotados todos los hombres por igual, es cedido y otorgado al Estado para que el cuerpo legal de este sea siempre conforme al derecho de los primeros.

De acá que el soberano nunca firme el contrato. Además de lo ya señalado, a saber, que el soberano actúa legalmente en virtud de un derecho y no de una obligación, el propio soberano es un resultado del pacto que se ha firmado entre los súbditos y, por ende, no puede ser parte del contrato. Si bien los súbditos en cuanto partes del contrato están sumergidos en un estado de plena desconfianza que imposibilita cualquier pacto, la desconfianza cesa cuando todos por igual pueden reconocer que existe una fuerza muy superior a cada uno que les hará cumplir lo que pacten. En tanto cada cual está profundamente interesado en que lo que va a pactar con los otros tenga un cumplimiento certero y efectivo, todos cederán sus derechos para dar nacimiento al soberano. Aunque se puede leer a primera vista que el Estado es un producto de una intersubjetividad que se funda en un proceso de deliberación en el que las partes superan la desconfianza y pueden agregarse a un procedimiento común, Hobbes repite siempre una cosa diferente: es la expectativa de la *fuerza* lo que funda todo consenso, todo contrato y toda transferencia de derechos:

El procedimiento mediante el cual alguien renuncia o transfiere simplemente su derecho es una declaración o expresión, mediante signo voluntario suficiente [...]. Estos signos son o bien meras palabras o simples acciones [...]. Unas y otras cosas con los lazos por medio de los cuales los hombres se sujetan y obligan: lazos *cuya fuerza* no estriba en su propia naturaleza [...] sino en el temor de alguna mala consecuencia resultante de la ruptura. (Hobbes, 2010, p. 108)

En Hobbes la fuerza tiene una primacía lógica sobre la deliberación: primero hay fuerza y luego deliberación porque sin la garantía de una fuerza externa al proceso deliberativo que haga cumplir lo pactado, la deliberación no existe, pues su proceso se reduce al vano intercambio de palabras que nunca superarán un estado etéreo. Fuerza y consenso son para Hobbes radicalmente inseparables pues la fuerza dota a la palabra de un estatus consensual al volverla *promesa* que será efectivamente cumplida. Esta idea permite tomar distancia de las interpretaciones del pensador inglés que han hecho tanto Scanlon como Derek Parfit. Según Scanlon (1998), para Hobbes y para el contractualismo en general, la aceptación de los principios generales de regulación de la conducta proviene de un modelo de razonamiento moral donde las personas al querer justificar

sus actos frente a otras apelaría a principios comúnmente aceptados y, en este sentido, los aceptan implícitamente como agentes morales libres.

Estas interpretaciones ignoran que Hobbes no está hablando propiamente de los modelos de razonamiento moral que usan las personas para justificar sus actos frente a los otros. De hecho, esta cuestión es, para Hobbes, al contrario: toda norma de regulación, toda aceptación generalizada de un principio, se erige siempre sobre la fuerza de la espada del poder político, pues solo el miedo, que es una pasión, y no la razón o un modelo de razonamiento, pueden motivar a los hombres a obedecer las normas y principios. Parfit (2003), que en una tonalidad argumentativa similar a la de Scanlon lee en el contractualismo y en Hobbes una teoría intersubjetiva de los principios y preceptos morales (cuyo culmen sería la ética kantiana),³ olvida también que en el contrato toda relación entre los ciudadanos, toda “intersubjetividad”, se fundamenta en una relación de poder entre el soberano y el súbdito que no es simétrica ni mucho menos intersubjetiva. Como veremos inmediatamente, en esta relación se instala la coincidencia paradójica entre derecho y no derecho que tenía lugar en el estado de naturaleza.

Si la legalidad del poder político del Estado proviene de la cesión del derecho natural por parte de los individuos, la paradoja del derecho que aparecía en el estado de naturaleza no queda superada en la sociedad política. No hay duda en que el Estado limita el derecho natural de cada individuo que lo conforma. Tampoco puede ser puesto en cuestión que el Estado no puede apropiarse absolutamente del derecho natural de los individuos en tanto el soberano no puede ejercer la potestad que el súbdito tiene sobre su propio cuerpo.⁴ Es también cierto que, gracias a esta

3. Entretanto, Parfit tampoco parece percatarse de que Kant reserva al derecho el rol y el papel de la fuerza antes que los preceptos morales. En la *Metafísica de las costumbres* Kant señala que el derecho, en cuanto atiende a la conducta externa, fenoménica, no puede tener un correlato moral, pues el deber no puede ser considerado como un fenómeno empírico del mundo. Así, en Kant el derecho estricto es la posibilidad de coacción recíproca universal y a todo derecho estricto “está ligada la facultad de coaccionar” (Kant, 1989, p. 45), aunque haya derecho que no se aplica mediante un tribunal, es decir, los inefables reclamos de equidad que son aplastados por la ley positiva y su aplicación, y aunque haya uso bruto de la fuerza que no está sancionada jurídicamente.

4. Consecuencia de esta imposibilidad es que “[u]n hombre no puede renunciar al derecho de resistir a quien le asalta por la fuerza” (Hobbes, 2010, p. 109). Adicionalmente, más adelante Hobbes dice: “Si el soberano ordena a un hombre (aunque justamente condenado) que se mate, hiera o mutile a sí mismo, o que no resista a quienes le ataquen,

potestad, los individuos gozan de una libertad que depende del silencio de la ley: los súbditos siguen teniendo la potestad sobre su propio cuerpo en el estado civil, pero, limitada por un marco de consecuencias legales y jurídicas que busca regular su derecho frente a los de los demás.

La paradoja no puede ser encontrada si tomamos únicamente los derechos del súbdito o del ciudadano. Sin embargo las cosas dan un giro radical cuando hablamos del *derecho del soberano*. El derecho del soberano tiene las mismas características que el derecho natural de los hombres en el estado de naturaleza: es pleno, ilimitado, indivisible e incondicionado. Todas estas características se deducen de la figura de la representación: el soberano actúa conforme al derecho de cada ciudadano y por eso todas las acciones del primero aparecen como autoría del segundo. Desde este punto de vista, Hobbes extrae la consecuencia más lúcida al respecto: si las acciones del soberano, es decir, del Estado, son entendidas como *mis acciones*, no es posible que la acción del soberano sea injusta para mí, porque ninguna acción que yo haga frente a mí puede ser justa o injusta. En consecuencia, las acciones del soberano no son justas ni injustas porque carece de sentido valorarlas de ese modo:

Como cada súbdito es, en virtud de esa institución, autor de todos los actos y juicios del soberano instituido, resulta que cualquier cosa que el soberano haga no puede constituir injuria para ninguno de sus súbditos, ni debe ser acusado de injusticia por ninguno de ellos [...]. Pero en virtud de la institución de un Estado, cada particular es autor de todo cuanto hace el soberano, y, por consiguiente quien se queja de injuria por parte del soberano protesta contra algo de que él mismo es autor, y de lo que en definitiva, no debe acusar a nadie sino a sí mismo. (Hobbes, 2010, p. 145)

La posibilidad de juzgar algo como justo o injusto implica en Hobbes una dimensión intersubjetiva. Dicho de otro modo: solo es justo o injusto lo que un individuo o conjunto de individuos hacen a *otro(s)*. Carece por completo de sentido para Hobbes pensar que alguien se ha robado a sí mismo o que el suicidio es homicidio. Ello es tan absurdo como ser infiel a la pareja con la misma pareja. Lo absurdo radica en que en tales si-

o que se abstenga del uso de alimentos, del aire o de cualquier otra cosa, sin la cual no puede vivir, ese hombre tiene libertad para desobedecer” (2010, p. 177). En ambos casos, se trata de usos del propio cuerpo que son ontológicamente intransferibles y no pueden ser objeto de pacto alguno. Pero el carácter intransferible del fuero interno y de la facultad de manejo del propio cuerpo no implica en ningún sentido un límite al poder soberano. Aunque se resista, el súbdito puede ser asesinado con justicia.

tuaciones ni hay robo, ni homicidio, ni infidelidad. Aunque puede existir el *daño*, por ejemplo cuando alguien se hace daño a sí mismo quemando su propio dinero o cortándose las venas, no existe allí, sin embargo, *injusticia*. Lo mismo que sucede con mis propias acciones, pasa con las del soberano: es posible decir que cierta acción del Estado que recae sobre mí, me causa daño, pero no puedo jamás decir que es injusta.

La relación entre súbdito y soberano es, entonces, absolutamente disimétrica: el último puede acusar de injusticia al primero, pero no al contrario; las acciones del segundo son de autoría del primero, pero no funciona al revés. La disimetría no es una arbitrariedad o un gusto inconfesado de Hobbes por los regímenes absolutistas. Ella está trazada perfectamente en la caracterización del derecho natural y en el contrato que cede la capacidad de gobernarse a sí mismo al soberano y que constituye la representación de los individuos por parte del Estado, que ha sido defendida por el liberalismo como su patrimonio intelectual más importante. El derecho natural implica que cada cual tiene derecho a todo, incluso a las cosas relativas al cuerpo y existencia de los demás. Por lo tanto, cualquier acción derivada de este derecho no puede ser acusada de injusticia. El contrato que cede el derecho natural al soberano nunca deja de lado las especificidades del derecho natural, sino que las traslada y las concentra en la soberanía.

El derecho que ceden los individuos al Estado mediante el esquema de autorización y representación no es otro que el derecho de ser un obstáculo para el derecho. El derecho natural no es otra cosa que la posibilidad de obstruir con justicia el derecho de los otros. Si el derecho natural no tuviese en el fondo esta definición categórica, el estado de naturaleza no sería indeseable para Hobbes. Pero este derecho de obstruir con justicia el derecho de los otros no se elimina, sino que se transfiere: cambia de manos pero no de características. La misma definición del contrato en Hobbes puede dar cuenta de ello perfectamente: el contrato es una cesión de derechos y no un cambio de las características de los derechos que se ceden. Si un derecho es pleno e ilimitado, debe cederse con esas cualidades. El derecho del soberano es, así, la posibilidad de obstruir y negar con justicia el derecho de los súbditos. La distancia que separa al derecho consigo mismo en el estado de naturaleza no se cierra con el contrato, sino que se inserta en el Estado. Así, el Estado no es otra cosa que dicha distancia. Se trata de la distancia en la que la acción del soberano es conforme a derecho en cuanto se deriva del derecho primigenio, natural y originario de los súbditos contratantes, pero, al mismo tiempo,

niega y obstaculiza el derecho propio de los súbditos. Lo que parece ser una inconsistencia argumentativa en el trazado analítico de Hobbes, deja de serlo cuando nos damos cuenta de que la potestad de negar y limitar el derecho de los otros, existente en cada súbdito en el estado de naturaleza, recae ahora en manos del soberano. No hay una inconsistencia argumentativa, sino el descubrimiento de la paradoja del derecho: que el derecho, en su definición y ejercicio es siempre *negación del derecho*.

En este sentido, la acción soberana es en Hobbes una acción que niega el derecho basándose en el derecho. La acción soberana no es solamente la que actúa de acuerdo con las disposiciones del ordenamiento jurídico. Hobbes nos da una lección enriquecedora al respecto. La acción del Estado (del soberano) no puede reducirse a una conformidad con el ordenamiento jurídico. Este es producido por el Estado, por el soberano, y no al contrario. El soberano antecede al ordenamiento jurídico en un sentido lógico, que es el que nos interesa. El soberano está más allá de lo justo y de lo injusto, pues ninguna de sus acciones, por principio, puede ser injusta. La acción soberana que funda el derecho (el ordenamiento jurídico) en un Estado nunca puede ser injusta, porque se basa en un derecho que por principio no tiene límites. Este parece ser el precio de la garantía radical iusnaturalista que plantea que del derecho no puede deducirse ningún deber: el derecho natural que es ilimitado en el estado de naturaleza plantea el problema de que ninguna acción que allí se cometa puede ser injusta. Pero este problema no se resuelve con el contrato, sino que cambia de sitio: es el Estado ahora el protagonista de la tensión, de la brecha y paradoja del derecho en el que su afirmación y ejercicio coincide plenamente con su negación. Los bemoles “absolutistas” de Hobbes solo pueden ser comprendidos a partir del concepto garantista y radical de derecho en el que su ejercicio implica su propia supresión.

Se puede objetar al respecto que los análisis de Hobbes resultan descontextualizados en el marco histórico de los Estados contemporáneos, donde hay, al menos, una preocupación por enjuiciar jurídicamente las actuaciones de los Estados que violan los derechos de los ciudadanos. Por consiguiente, el propio ordenamiento jurídico ha abierto posibilidades para que los ciudadanos puedan llegar a juzgar como injusta una acción del soberano, contrariamente a como lo planteó Hobbes. Al respecto se debe hacer una precisión: ese tipo de enjuiciamientos que se efectúan en las Cortes internacionales (por ejemplo la Corte Interamericana de Derechos Humanos) o en las instancias que el propio Estado parece haber designado para tal fin (como en el caso colombiano es el Consejo de Estado

como instancia superior de un contencioso administrativo), no son enjuiciamientos frente al soberano, sino frente a los ministros del soberano. Un ministro para Hobbes es un funcionario que el soberano ha designado para cumplir una función específica. Hobbes está de acuerdo en que es posible enjuiciar a los ministros y a los funcionarios del Gobierno, pero nunca es justo enjuiciar la soberanía. En este orden de ideas, debemos recordar el sentido del enjuiciamiento al ministro que Hobbes plantea: un ministro actúa injustamente si desobedece al soberano y a la ley que este ha impuesto o construido, pero no lo hace cuando daña a un ciudadano:

En los *cuerpos políticos* subordinados y sujetos al poder soberano, resulta a veces para los miembros en particular, no solo legal sino expeditivo protestar abiertamente contra los decretos de la asamblea de representante... pero en una asamblea soberana *esta libertad no existe*. (Hobbes, 2010, p. 187)

La protesta frente a los cuerpos políticos subordinados, a los ministros y funcionarios específicos es solo una forma en la que el ciudadano incluso reafirma su sujeción al poder soberano. No se trata de un arma del ciudadano frente a la soberanía, sino un arma de la soberanía frente a sus cuerpos políticos subordinados utilizada por el ciudadano.

A veces esta arma puede coincidir con la protección de las libertades y derechos de los ciudadanos, pero a veces no. Una situación deseable, en este sentido, es que ambas cosas coincidan siempre. La formulación de un ordenamiento jurídico que brota desde la soberanía y que propugne por dar garantías a los ciudadanos sería la solución más adecuada a la paradoja del derecho en Hobbes. Pero esta solución no es satisfactoria, al menos en un nivel conceptual, que se convierte indefectiblemente en un nivel también práctico. La solución no resuelve la paradoja, sino que la acepta y espera que se traduzca en una situación jurídica que beneficie a los ciudadanos: solo espera que la definición soberana de la justicia (lo que llamamos comúnmente la ley o el ordenamiento jurídico) cobije de buena manera a los ciudadanos.

Pero esta espera, que no es para nada desdeñable, sigue operando en el nivel conceptual que justifica las atrocidades que los Estados, *conforme a derecho*, cometen contra los ciudadanos, como los campos de concentración nazis o la cárcel de Guantánamo. En estas situaciones podemos ver cómo el derecho se convierte inmediatamente en su propia negación. Son situaciones que en Estados Unidos o en la Alemania nazi son y eran *legales*, no solo porque estaban escritas y sancionadas por las autoridades,

sino porque actuaban conforme al derecho soberano que es en sí mismo paradójico y permite esas “contradicciones”, como todo derecho en su definición y ejercicio efectivo. Estas acciones del Estado pueden ser terribles y crueles, pero nunca *injustas*, desde un punto de vista jurídico. Se puede esperar que las denuncias en el primer nivel (el nivel de denuncia del daño) lleven al segundo (un nivel jurídico que atañe a lo justo e injusto), como lo pretenden los discursos de las ONG, pero esta pretensión solo toma prestado y reproduce el hecho que ella misma quiere denunciar y, no obstante, está en la plena incapacidad de hacerlo.

5. Conclusión

Si la justicia se equipara sin más al derecho como lo hace Hobbes, pero como en el fondo lo hacen todos los contractualistas modernos y la mayoría de los juristas, la consecuencia nefasta del planteamiento hobbesiano es, en verdad, inevitable. Derecho es el derecho del ciudadano, es la garantía, son los derechos humanos; en suma, todas las armas jurídicas que, a primera vista, tiene el ciudadano para defenderse frente al soberano. Pero derecho es también la ley, es la fuerza y la violencia del poder político, es la existencia soberana más allá de lo justo y de lo injusto frente a la que el súbdito queda desarmado en cuanto sus armas —sus derechos— necesitan siempre de la sanción y reconocimiento del Estado: si bien el Estado se funda en los derechos naturales de los súbditos o ciudadanos, la tuerca que aúna el razonamiento da una vuelta de ciento ochenta grados cuando Hobbes insiste en que los derechos naturales solo pueden ser derechos efectivos y reales no en el estado de naturaleza, donde cada derecho choca inevitable y torpemente con el de todos, sino dentro del orden civil bajo la tutela y *fuerza* del soberano. El derecho del ciudadano solo puede ser un derecho real si acepta sumirse a la violencia del soberano; el derecho del ciudadano es derecho únicamente bajo la condición de que aquel renuncie a sus derechos. La enseñanza profunda de Hobbes es que el derecho que aparece como garantía y propiedad inalienable del ciudadano es el *mismo* derecho que permite cualquier abuso y supresión de las garantías por parte del soberano (el Estado). Contrato es el nombre que Hobbes adoptó para este tránsito paradójico.

La afirmación de que Hobbes es el padre de la modernidad política debe restituirse a su sentido profundo y radical. Autores como H. Klenner (1999) han visto en Hobbes una veta racionalista, humanista y liberal que justifica el poder político por medio de argumentos seculares y ape-

lando a los derechos individuales y no a los preceptos que ha establecido Dios sobre la sociedad, como podría haber sucedido con Agustín de Hipona. En el otro extremo, Carl Schmitt (1995), en su obra consagrada al *Leviatán* de Hobbes, muestra el momento irracional de las definiciones políticas del pensador inglés donde la decisión soberana y la fuerza del dios mortal preceden todo derecho, toda verdad y toda aparente justificación racional del poder político. Quizá lo que acá se ha denominado paradoja del derecho ayude a entender que entre estos dos polos hobbesianos, entre liberalismo y autoritarismo, hay una relación circular. Si Hobbes ocupa ese importante lugar, su concepción profunda y paradójica del derecho y la soberanía es la matriz del pensamiento político moderno y liberal que tiene como punto de partida la plenitud de derechos de los individuos y reconstruye la posibilidad de una vida en común y de una existencia social mediante la ley y la soberanía derivándolas de esos mismos derechos. El problema es que esta derivación es simplemente el nombre de una paradoja sin la cual es imposible interrogar sobre el correcto lugar del liberalismo en la teoría política y las determinaciones fundamentales de los Estados contemporáneos.



Reconocimientos

El artículo hace parte de la línea de investigación “Hermenéutica y pensamiento político contemporáneo”, del Grupo de Investigación “La Hermenéutica en la discusión filosófica contemporánea”, del Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia.



Andrés Felipe Parra

Magíster en Filosofía de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Filósofo, Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia. Candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Docente del Departamento de Ciencia Política de dicha universidad en el área de Teoría Política.

Referencias

- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: FCE.
- Bunge, M. (2005). *Buscar la filosofía en las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el ciudadano*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2010). *Leviatán*. México: FCE.
- Locke, J. (2010). *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1989). *Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Klenner, H. (1999). *Thomas Hobbes, filósofo del derecho y su filosofía jurídica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Parfit, D. (2003). Justifiability to Each Person. *Ratio*, 16, 368-370.
- Pennock, J. R. (1960). Hobbes confusing clarity: the case of liberty. *American Political Science Review*, 428-436.
- Rousseau, J. J. (2010). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: Tecnos.
- Scanlon T. (1998). *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schmitt, C. (1995). *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes*. Buenos Aires: FCE.



New Media and Peace Activism: the Case of “One Million Voices against FARC”

*Nuevos medios y activismo por la paz: el caso de “Un millón de voces
contra las FARC”*

Valeria Rosato

Universidad Roma Tre, Roma, Italia

valeria.rosato@libero.it

Fecha de recepción: 16 de noviembre de 2012 · **Fecha de aprobación:** 30 de noviembre de 2013



Este artículo está publicado en acceso abierto bajo los términos de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 2.5 Colombia.

Abstract

Recently, the spread of social media has undoubtedly contributed to further increasing the potential of civil society mobilizations. The ease of access to new communication technologies enhances the potential of civic movements, but it is still necessary to focus on the relationship between the creation and stability of digital ties and the sustainability of collective action.

This article aims to examine the first and largest global civil mobilization promoted through a Social Network Site: the massive march on February 4th 2008 against the FARC, the Colombian guerrilla group. The objective is to analyze, several years after the fact, the characteristics and effects of this mobilization, which originated on the web to become a huge global march.

Through the analysis of the literature it presents some reflections on the nature of these new forms of online activism, their potential and limits. Specifically, the case in question comprises a form of collective action that, while displaying impressive speed and the capacity to mobilize many people thanks to the new medium of communication, at the same time reveals its dependence on external actors with the ability to manipulate it for their own ends as well as its weakness in generating a thorough prospect for social change that can truly impact on Colombian society in the long run.

In conclusion the present work shows that, in a complex environment characterized by high levels of conflict, the resources provided by 'revolutionary' new media are not sufficient to achieve concrete social change because the web, like a mirror, simply brings the same contradictions found in real space into a virtual space. Therefore, we suggest looking beyond the emotional impact produced by new media and more carefully analyzing the real dynamics of conflicts and the inevitable 'imbrication' of the digital and non-digital.

Keywords: activism, social media, Colombia, armed conflict, peace.

Resumen

Recientemente, la difusión de los *social media* ha contribuido, sin duda, a aumentar aún más el potencial de las movilizaciones civiles. Y si bien la facilidad de acceso a las nuevas tecnologías de la comunicación aumenta el potencial de los movimientos sociales, de todos modos es necesario centrarse en la relación entre la creación y la estabilidad de las relaciones digitales y la sostenibilidad de la acción colectiva.

El presente artículo se propone examinar la primera y más grande movilización civil global promovida a través de un *social network site* (sitio de red social): la masiva marcha del 4 de febrero de 2008 contra las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), el grupo guerrillero colombiano. El objetivo es analizar, a la distancia de algunos años, las características y los efectos de esta movilización originada en la web y su posterior mutación en una grandiosa marcha a nivel global.

Por medio de un análisis de la literatura se presentan unas reflexiones acerca de la naturaleza de estas nuevas formas de activismo en línea, y de sus potencialidades y límites. En particular, en el caso examinado se observa la presencia de un tipo de acción colectiva que, por un lado, ha mostrado una arrasadora capacidad y velocidad para movilizar tantas personas gracias al nuevo medio de comunicación, pero, por otro, deja al descubierto su dependencia de la acción de actores externos capaces de instrumentalizarla y su debilidad para elaborar una propuesta realizable de cambio social que a largo plazo incida efectivamente sobre la sociedad colombiana.

En conclusión, en este escrito se demuestra cómo en un contexto complejo caracterizado por conflictos de alto nivel, los recursos proporcionados por los nuevos "revolucionarios" medios de comunicación no son suficientes para lograr un objetivo cambio social, porque la red, como un espejo, solo lleva en un espacio virtual las mismas contradicciones del espacio real. Entonces, lo que se sugiere es mirar más allá del impacto emocional producido por los nuevos medios de comunicación y analizar más detenidamente la dinámica real de los conflictos y la inevitable "imbricación" entre lo digital y lo no digital.

Palabras clave: activismo, *social media*, Colombia, conflicto armado, paz.

The "Maratón de Mensajes" (Message Marathon) was one of the many virtual marathons that currently populate the world of social networks. Taking place within the two most used social media (Twitter and Facebook),¹ this recent initiative involved a marathon of messages expressing solidarity with the numerous individuals abducted and held by FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia),² the largest guerilla group still active in Colombia. The 'marathon' was organized by the *Colombia Soy Yo* association, a Colombian organization that was born out of the large-scale civil-society mobilizations against FARC on February 4, 2008.³ This date signals a landmark moment in the history of Colombia and beyond in that it testifies to one of the largest civil mobilizations against an illegal armed group activated thanks to the use of Facebook, the first large social network.⁴

The spectacular march, conducted under the motto "No más secuestros, no más muertes, no más mentiras, no más FARC" (No more abductions, no more deaths, no more lies, no more FARC), involved 165 cities throughout the world and was estimated to have drawn 13 million participants in peaceful public demonstration.⁵ This substantial event de-

1. The virtual marathon took place on the pages of Facebook and Twitter from February 18 to February 23, 2012.
2. FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) is the main guerilla group still active in Colombia. It is a Marxist-Leninist inspired entity that was born in the early 1960s and underwent a profound process of transformation and modernization between the 1980s and 1990s that led to its becoming a real army: in 1994 its ranks included 9,500 combatants and in 1998, at the peak of its growth, the number had risen to 11,330.
3. The Colombian association's official site is www.colombiaSoyYo.org and it is also present on Twitter and Facebook. The association presents itself as a civil society organization born out of the February 2008 demonstration against FARC and established by the event's promoters and organizers. As of today, the official Facebook page (set up, indeed, on February 4, 2008) reports 66,240 "likes" while the Twitter page boasts 5,101 "followers." (last accessed 6/9/2012).
4. Facebook is a social network established by Mark Zuckerberg and launched in the United States in February of 2004. Initially configured as a service network for university students, it was only with its current domain registration of www.facebook.com in the middle of 2005 that Facebook began its global diffusion as a social network open to all internet users.
5. The large march was covered by newspapers in the articles "Marcha contra las FARC, mayor movilización en la historia del país" in *El Tiempo* (2/04/2008) and "En las calles del mundo entero millones de personas le gritaron a las FARC: 'No más secuestros, no más violencia'" in *Semana* (2/04/2008).

veloped out of the creation of a virtual community, “Un millón de voces contra las FARC” (One million voices against FARC), within Facebook, the first and foremost social network to have begun taking the first steps toward global expansion and diffusion in that period.

Today, and especially following the explosion of the so-called “Arab Spring” (the phrase used to refer to the revolts that broke out recently in various North African and Middle Eastern countries⁶), it is impossible to imagine or enact any civil-society mobilization without passing through the new channels of communication opened by information technologies. The revolutionary technological transformations occurring in the informatics and communications sphere of the contemporary “network society” (Castells, 1996) inevitably imply profound social transformation. Indeed, as Castells argues, the novelty of the “Information Age” lies not so much in the form of organization through networks, but rather in the way that new digital network technologies offer social networks unlimited potential in terms of development and scope. The virtual dimension has become an integral part of contemporary reality and the new networked system of horizontal communication is radically altering existing modes of action and interaction. While on one hand this new “social morphology” (Castells, 1996) represents an immense resource for creating interconnections between local and global dimensions and an opportunity to develop so-called “global civil society” (Keane, 2003), on the other hand, however, it is not without its contradictions and problematic elements. As Castells stresses, the new global architecture of the network operates by connecting up so-called “nodes” or, in other words, the points where vital resources such as wealth, power, innovation, culture and people tend to accumulate, sites which essentially correspond to the planet’s various metropolitan areas. This network configuration is thus based on a logic of inclusion (and, therefore, of exclusion) that directly depends on the value each “node” holds within the network. Everything outside of the ‘node’ is automatically excluded and prevented from taking advantage of the resources and benefits the node contains. There is no doubt that the diffusion of “social media” in recent years has contributed to enhancing the potential of the phenomena that Sassen defines as localized activism with a global reach (Sassen, 2006); at the same time, however, it is useful to assess their possible limits and

6. The phrase “Arab Spring” is used to reference the numerous revolts that broke out in a series of North-African and Middle eastern countries beginning in late 2010/early 2011.

the contradictions inherent in the dominant logic that they inevitably reflect and help to enlarge.

The social media that some scholars have termed Social Network Sites (SNS) (Boyd & Ellison, 2007) allow users to create public profiles and interact with other users, communicating and sharing information thanks to the specific interactivity enabled by Web 2.0. The anti-FARC march in Colombia as well as the 2009 mobilization against President Alvaro Colom in Guatemala (Harlow, 2011) constitute two clear examples of the important role these new technologies have begun to play in modifying, or even creating, new forms of online activism that have the potential to become offline activism. To understand these new modes of collective action, we must begin by engaging with some fundamental concepts in the traditional body of research into social movements that allow us to conduct an initial analysis of their potential and limits. Specifically, it is useful to distinguish between the concepts of collective action and social movement: while collective action is simply a shared course of action aimed at pursuing shared objectives, a social movement is a broader phenomenon, in that it involves a more long-term contestation aimed at achieving social change and thus assumes higher levels of cohesion and available resources (Tilly 1978; Tarrow, 1998).

Indeed, although the ease of accessing and using these new communicational tools surely aids in increasing the potential of civil society movements, we must nonetheless consider some critical issues that have been raised and debated in the literature: 1) The question of unequal access to new technologies, known as the 'digital divide', especially within countries characterized by deep economic and social inequalities, and 2) the relationship between the creation and stability of digital bonds and the sustainability of collective action. In order to avoid potentially partial interpretations that are often excessively optimistic regarding the use of digital technologies, it is therefore necessary to begin from the assumption that no instance of *cyberactivism* (Van Laer & Van Aelst, 2009) can be understood without a deep analysis of the context in which it originates and develops.

Building on these two significant points of reflection, I seek to analyze the first and largest civil mobilization event carried out thanks to the use of a social network: the impressive march against the Colombian guerilla group FARC that took place primarily in the main Colombian cities on February 4, 2008. This march without doubt achieved historical proportions in terms of the speed with which it was organized, the

large number of people involved and the characteristics of both its ‘initiators’ and the communication tools they used. Public opinion – and even the political and institutional representatives of various countries⁷ – greeted it at the time and continue to represent it as the largest and most spontaneous civil society mobilization against terrorism. However, while this element of novelty is extraordinary and indisputable, the analysis of this civic mobilization must go beyond the most obvious and superficial aspects of the phenomenon in question. Indeed, this initiative must be analyzed more attentively and re-connected to its broader context and the complex societal dynamics that triggered it in order to reveal the possible contradictions and forms of calculated manipulation to which it may have been subject.

From this premise I would hypothesize that the wide resonance and consensus that the demonstration (now called simply “4F”) enjoyed in the short run was due to the convergence of a series of factors in a specific historical moment; however, the internal contradictions inherent in these factors immediately prevented it from becoming a true social movement capable of assuming a key role and affecting the country’s political scene. Its huge success in terms of national and international media coverage was not matched by an equal degree of success in generating and consolidating a solid civil society movement with the capacity to engage as a valid actor in the peace-building process. The web has surely enlarged and strengthened social movement repertoires of action, but, as some authors argue (Van Laer J. & Van Aelst P., 2009) it is also useful to highlight and reflect on its limitations rather than being seduced by a view that is excessively optimistic and naïve. The elements to be problematized are precisely the ease and speed of digital communication, which often do not coincide with (and sometimes even come into tension with) the actual barriers, both instrumental and substantial, facing various civil society mobilizations. Drawing on Ogburn’s famous theory of ‘cultural lag’ (Ogburn W.F., 1922) one could argue that these are two planes that are closely connected but travel at different speeds: on one level, material culture, and thus technology, advances extremely rapidly; on another level, non-material culture (understood as

7. The “Un millón de voces” Foundation has organized and participated in several national and international conferences concerning the relationship between new technologies and political participation. See the Foundation’s official site: www.millondevoces.org

a set of values, ideologies, etc.) lags behind the former and adapts to it more slowly and with greater difficulty. Making partial use of this concept within a more specific consideration of social movements, it could be argued that the immense opportunity and potential in terms of participation and democratization that new digital technologies (especially social media) offer are still not matched by similar concrete possibilities for change within social structures.⁸

To better understand such a large "facebooked"⁹ civil society demonstration, whose aim of bringing thousands of people out into the streets for a specific cause was successful to a degree that went beyond even the initial expectations of its promoters, it is useful to reflect on several crucial issues: the first concerns the nature of this mobilization and its representativeness within civil society as a whole; the second, closely linked to the first, concerns its potential effectiveness in positively impacting the cause it promotes.

The first of these issues calls for a reconstruction of the event's origins, mapping the contours of Colombian society and analyzing the conflictual dynamics at play when the demonstration took place. This task requires a detailed assessment of crucial factors such as the role of governmental institutions, the role of traditional media, and the deep rifts that traverse Colombian civil society. First of all, it is impossible to analyze a civil society mobilization organized through a social network and within a country scarred by deep political, economic and social contradictions as well as decades of armed internal conflict without addressing the impact of the digital divide. To understand if the demonstration assumed the form of a true social movement and, possibly, how representative it might be within Colombian civil society, it is first necessary to identify the differences and imbalances that exist in access to new technologies.

Having mapped the contours of the phenomenon, it is then possible to proceed to the second issue, that of the effectiveness of this collective action; in addition to depending heavily on identity-based factors, collective action can be analyzed in terms of other elements such as the

-
8. Authors such as Diani, Tilly, Clark and Themudo and Earl and Schussman are rather pessimistic about the internet's real capacity to create and maintain the necessary bonds of trust that form the basis of any sustainable action of mobilization.
 9. Terms such as "to facebook" or "tweet" have entered into common usage, yet another sign of the ever-widening diffusion of this new and revolutionary communicative mode.

actions and roles of external actors, the kind of initiatives it promotes over time, the number of participants and how long and intensely they are involved and, lastly, the aims it might have achieved in relation to its primary focus.

From the “wall” to the streets...

The mobilization “One million voices against FARC” was born from the initiative of a young Colombian engineer, Diego Morales. On the crest of the emotional wave triggered by events involving some FARC prisoners,¹⁰ on January 4, 2008 Morales created a page on the newly-emerged social network Facebook to protest this cruel and inhumane practice and demand the unconditional release of all abductees held by the guerilla group. Though initially addressed to a restricted circle of contacts, the initiative went on to achieve an unexpected level of diffusion, attracting 160,000 supporters within a few days.¹¹ The potential of new digital technologies and, more specifically, of so-called social media, demonstrated its explosive power and virulence and, thanks to its capacity for catalyzing the attention of a multiplicity of actors both within and outside of Colombian society, gave rise to an extraordinary demonstration on February 4, 2008 that brought an estimated 12 million people on into the streets of 165 cities throughout the world, primarily in Colombia. Given these numbers, the reach of this event certainly cannot be underestimated, obliging us to look closer at the nature of this particular phenomenon. From an initial, superficial reading, it is clear that within Colombian society there exists a wide and dense front of mobilization against a terrorist group that operates in isolation and whose actions, and specifically the tactic of abduction, are labeled as purely criminal acts lacking in any type of political or ideological justification. However, the dynamics of the lengthy Colombian conflict are much more complex, due to both the presence of multiple illegal armed groups and the deep ideological and political rifts that traverse the country’s social fabric (Rosato V., 2009). Colombia has been shaped by a conflict that is “chameleonic” (Rosato V., 2010) in terms of the ability that

10. The triggering event concerned the negotiations surrounding the release of the son of Clara Rojas, who was a prisoner of FARC at the time.

11. See the article “Facebook Becomes Catalyst for Causes, Colombian FARC Protest” published February 22, 2008 at www.pbs.org/mediashift

its various actors, both legal and illegal, have shown over the years in adapting to the profound changes occurring at local, national and global levels. The armed conflict that emerged in the sixties between two opposed actors, the state on one side and various guerilla groups on the other, was further complicated in the eighties by the official arrival of paramilitary groups. The Colombian state's long tradition of democracy, at least at the formal level,¹² clashes with the extreme difficulty it has had and continues to have in controlling and performing its institutional functions in some areas of the country. Over time, these gaps have mainly been filled by the two main armed groups: FARC, a Marxist-Leninist-inspired guerilla group, and AUC (Autodefensas Unidas de Colombia),¹³ a right-wing paramilitary group focused on defending the *status quo*. Over the years, the various governments' attempts to move forward with a process of peace-building have met with failure, succeeding only in achieving limited objectives such as disbanding the smaller guerilla and AUC groups (Leal F., 2006; Restrepo L. A., 2006; Mejía M. E., 2005). Notwithstanding its significant symbolic and political value, the demobilization of AUC that occurred in 2006 under the Uribe government did not effectively rid the country of paramilitary groups – they continue to act undisturbed behind new facades and under new names.¹⁴ As far as FARC is concerned, despite having suffered substantial military defeats over the last few years,¹⁵ it remains a large and highly unified armed

12. The Republic of Colombia was established in 1886 following a long process of emancipation from Spain and a series of civil wars. It is one of the longest-lived democracies in Latin America, given that it has had only four short-term military governments between the nineteenth and twentieth centuries: the governments headed by Rafael Urdaneta and José María Melo in the 1800s, the one headed by Gustavo Rojas Pinilla in 1953 and the Junta Militar de Gobierno that took power for a single year in 1957.

13. Beginning in 2002, when Uribe was elected to head the country, a significant process of negotiation with AUC was launched that led to a massive demobilization of these illegal armies. In relation to this, see Duncan G. (2006).

14. In an article "Amenazas de paramilitares colombianos en Europa" published October 24, 2008 on the website of the Agencia Prensa Rural (www.prensarural.org), the journalist Ospina writes about the threats that these new paramilitary groups, called *Águilas negras* had made against national and international NGOs and union and student organizations as representatives and embassies of countries such as Canadá, the United States, México, Ecuador, Venezuela, Chile, Brazil and the European Union. These threats reference a supposed complicity between these organizations and institutions and the guerilla project.

15. In the last four years, several of the group's historical leaders have been killed following various attacks by the Colombian Armed Forces. In addition to Pedro Antonio

group that continues to act undisturbed, pursuing its struggle through the dissemination of a well-defined, if anachronistic, ideological and political discourse.¹⁶

The result is that even today the country continues to be characterized by deep rifts, the deepest of which can be recognized as the classic opposition between the city and countryside; within a context of armed conflict, this opposition entails a powerful clash between the poor, rural areas directly involved in the violence and the more well-off metropolitan areas that enjoy high levels of security (Waldmann, 2007). To understand the origins and effects of a civil society mobilization such as 4F, an analysis must begin by taking into account these ‘two Colombias.’ The first task of analysis is therefore identifying who promoted and supported the initiative through the use of the social network and which broader sectors subsequently joined the demonstration. A quick glance at the data surrounding the digital divide at the moment when this original idea was launched clearly shows that a very restricted percentage of Colombians, estimated at approximately one fourth of the population, was able to access the internet and only approximately 3% actually held a contract guaranteeing web access in their own homes.¹⁷ This percentage is composed of mainly young people with high levels of formal education, belonging to the upper-middle classes and living in the metropolitan areas. Diego Morales, the demonstration’s main promoter and architect, perfectly represents this segment of the population.¹⁸ Fur-

Marin (known by the war name ‘Manuel Marulanda known as Tirofijo’), who died in March 2008 of disease, Víctor Rojas (called ‘Mono Jojoy’) was killed in September 2010 and Alfonso Cano was killed in November 2011.

16. It is possible to access all of FARC’s public communiqués from the group’s official website (www.farc-ep.co) as well as from the official Twitter page ‘FARC-EP Colombia’ (https://twitter.com/#!/FARC_COLOMBIA), which currently reports 9,772 ‘followers’ (last accessed 6/08/2012).
17. In 2008, 25.6% percent of the Colombian population was estimated to use the internet, while only 3.3% were estimated to have access to the web directly from home. These data can be found in the report by the International Telecommunication Union, titled *Measuring the Information Society 2011*, Geneva, 2011.
18. Diego Morales is a young Colombian engineer with an international education and professional training. It is interesting to note the finding reported by Neumayer and Raffl (2008), who use the Human Development Index to locate each of the cities that hosted the February 4th anti-FARC marches and find that nearly all of them belong to the “high” and “middle” rankings, which confirms the claim that the protest was organized by a global elite.

thermore, it is useful to consider that, at that time, the innovative social network platform was just beginning to expand at a global level. I would thus hypothesize that only a restricted circle of internet surfers would have been familiar with this innovative communicative tool. As Castells argues, the logic of exclusion inherent in the new networked social morphology is unmistakable: flows of communication and resources accumulate in the so-called nodes that correspond to the planet's main metropolitan areas and everything outside of them automatically becomes excluded. In the case of the 4F initiative, this profound gap cannot go unnoticed: only the richest and most educated Colombia is able to globally 'connect' and enjoy the resources required for seizing and effectively utilizing the new opportunities offered by this innovative technology; the rural, poor Colombia most heavily affected by the conflict, in contrast, not only remains excluded from this virtual space but must continue to rely on elites in the real, physical world.

I therefore seek to understand what elements contributed to the success of an event originating in the web that went on to successfully develop into an impressive march with international scope. The first and most important element to consider is the resonance that the event enjoyed from the very beginning among traditional media outlets such as television and the press (*El Tiempo*, 2008).¹⁹ For instance, the interview that promoter Diego Morales gave on Caracol, one of the country's main TV networks, represents an emblematic case in this respect: on that day alone, the Facebook group gained an additional 30,000 supporters and the coordination network set up to organize various marches in dozens of cities grew as well. This widespread support from the classic mass communication tools is not only a consequence of the interest triggered by a new 'technique' of civil society mobilization; it should also be understood in relation to a specific national and international context. The promoter's position and the aim of the initiative was very clear: to protest against FARC and, specifically, its brutal practice of kidnapping. More or less consciously, the clear association of conflict=FARC inevitably conveyed a specific political message as well: it exclusively attributed the conflict to this one armed group and its violent practice of

19. The main Colombian newspaper, *El Tiempo*, systematically followed and reported on the demonstration that was taking form on Facebook. A few of these many articles include: "Detrás de movilización contra FARC en Facebook está un ingeniero civil sin experiencia en política" (01/19/2008), 'Un millón de voces contra las FARC' sigue sumando adeptos desde Colombia para marcha cívica mundial' (01/21/2008).

abducting civilians. Despite its clear and unquestionably peaceful character, the initiative's underlying message thus consisted of a powerful reduction of the armed conflict's complex dynamics that thereby made it extremely easy for the Colombian establishment to utilize the event for its own ends. Sitting president Álvaro Uribe, then in his second term,²⁰ had already been pursuing a policy shaped by the stigmatization of guerilla groups as narco-terrorists and consequent violent repression without any real will to or possibility of engaging in dialogue. The initiative against FARC thus perfectly matched the interests of the ruling class, which helped it to achieve more widespread and, I might add, decisive support from the main national mass media outlets.

In addition, the unexpected resonance that the event achieved at an international level might also be explained in reference to the convergence of a series of factors. The first can be directly attributed to the widespread tension arising from the 'post-9/11' scenario at a global level. From the very beginning, the full-blown war that the West declared against international terrorism contributed to shaping worldwide public opinion in such a way that all illegal armed groups active in various conflict-ridden contexts throughout the planet were re-interpreted and generalized through a purely 'terroristic' lens.²¹ In the case of Colombia and specifically in relation to FARC, this sudden shift is evident: FARC has gone from an illegal, armed group making political claims to a terrorist group driven by exclusively criminal interests. In addition to this picture, it is also important to take into account the international uproar triggered by the abduction of a well-known figure, French-Colombian citizen and 2002 Presidential candidate Ingrid Betancourt,²² along with three US citizens.²³ The direct involvement of two Western powers as influential as France and the United States caused international public

20. Álvaro Uribe was elected president of the Colombian government for the first time in 2002 and later re-elected in 2006. His second term came to its regular end in 2010.

21. Due to this particular international scenario, both the USA and the EU include these illegal groups (FARC, ELN and AUC) in their lists of terrorist organizations. See the "2001 Report on Foreign Terrorist Organizations" published October 5, 2001 by the Director of the Counterterrorism Office, Department of State, Washington.

22. Ingrid Betancourt, Colombian presidential candidate in 2002 for the "Verde Oxígeno" party, was abducted on February 22, 2002 during her electoral campaign.

23. The three US contractors abducted by FARC on February 13, 2003 were later freed on July 2, 2008 during the operation known as "Operación Jaque" together with 12 other prisoners, including Ingrid Betancourt.

opinion to focus its attention for the first time on FARC and its cruel tactics of abduction, failing to note, however, that this tool has always been used by Colombian guerilla groups to pursue their struggles. Since their emergence, FARC and other guerilla groups have used kidnapping as a source of financing; over time, however, and especially since narco-trafficking has become their main source of funding, this tactic has increasingly assumed a 'political' valence: abduction victims, mainly Colombian armed forces operatives captured during military operations but also political representatives, are considered prisoners of war.²⁴ As evidence of this, FARC has always held a large number of prisoners, numbering in the hundreds, the periods of captivity have always been very long and negotiations for their release have always been conducted within a larger, public political strategy.²⁵

...and from the streets to the 'wall'

The huge impact and global resonance achieved by the F4 mobilization demonstrate that the development of *mass self-communication* is becoming an extraordinary and useful medium for social movements and their actions. Indeed, as Castells argues, technology neither gives rise to movements nor simply constitutes a tool at their disposal; rather, it takes the shape of a true social structure within which power relations are in a constant state of change (Castells M., 2007). This means that an analysis of this new space of communication must take into account the powerful bonds that exist between mass media and networked media, as well as the increasingly complex relations established between the various political, social and mediatic actors. If on one hand the development of horizontal communication offers huge opportunities to social movements and in general to the different activism forms, on the other hand this development is increasingly 'slipped into' the movements from within by those who hold power. Not only are institutions, govern-

24. In their official communiqués, FARC always uses the term "prisoner of war". See the site www.farc-ep.co

25. There are negotiations currently underway for the release of the prisoners held by the guerilla groups, conducted through the intermediation of the ex-senator Piedad Córdoba and Marleny Orjuela, a representative of civil society peace movements and director of the ASFAMIPAZ NGO. In its public communications, FARC claims to want to cease using the technique of kidnapping, a declaration that obviously forms part of their specific political strategy.

ments and powerful groups not caught unprepared by this new mode of social movement action, they are continually optimizing their techniques of control for managing and taking advantage of these new forms of communication (Van Laer J. and Van Aelst P., 2009). One exemplary case in point is the term “spinternet,” used to indicate the trend (mainly on the part of authoritarian governments) toward a ‘soft’ use of the web: to conduct their activities of propaganda, it is strategically more effective for institutions to insert themselves inside the new mechanism than it would be to attempt to censor it (Morozov E., 2011). In the case of the “One million voices against FARC” demonstration, the Colombian government showed a clear ability to exploit and strategically utilize an initiative born from the ground up that offered the advantage of using the new and unexpected potential of a social network. In fact, the Democratic Alternative Pole, the country’s main opposition party, denounced this manipulation from the very beginning, claiming that the event would only have served to further polarize society. As evidence of the deeply fractured character of Colombian society, not only was there an immediate response in the form of a counter-protest denouncing the phenomenon of paramilitary groups,²⁶ but numerous spaces of unilateral protest against paramilitarism also sprang up within the social networks themselves.²⁷

It was therefore not only the opposition but also large swathes of the civil population and socially active organizations that stigmatized and criticized the initiative which, though declaring itself apolitical, peaceful and opposed to any form of political manipulation, did in fact propose a rather unrealistic solution to the problem.²⁸ One of the demon-

26. In response to the February 4, 2008 march against FARC, a counter-march to protest the crimes committed by paramilitary groups was immediately organized for March 6, 2008.

27. Many websites and pages on various social networks have been created to denounce the crimes committed by paramilitary groups. These include: *Verdad Abierta* (www.verdadabierta.com), which is also present on Twitter and counts 20,149 followers and on Facebook with 2,630 ‘likes’ (last accessed 6/08/2012).

28. It was not only the political representatives of the opposition that openly declared their opposition to the demonstration; they were also joined by the populations of the areas most heavily controlled by the guerillas and the prisoner’s family members. The common concern was that the march would further undermine the equilibrium achieved up to that point and risk undermining all the efforts made toward developing a humanitarian agreement. Among the many articles published in *El Tiempo* and the weekly *Semana*, see the following examples: “Huila no marchará contra FARC” (*El*

stration's organizers clearly expressed this position in an interview: "A Colombia free of FARC. Neither in favor of the humanitarian agreement nor a military ransoming of the abductees".²⁹ This declaration clearly sums up the sterility of the initiative and the impossibility of its affecting or contributing to the resolution of the conflict: it did not aim to raise awareness or pressure the government or institutions into pursuing a policy of dialogue, and neither did it aim to undertake a policy of harsh repression. Implicitly, it would have implied the unconditional surrender of FARC, a rather improbable and far-fetched possibility given the guerilla group's deeply rooted presence in local areas. The ambiguity of the initial message immediately gave way to a clear political bias on the part of the promoters. Indeed, this hypothesis can be confirmed by analyzing the "One million voices against FARC" Facebook page, which currently represents the official page of the original "Un millón de voces contra las FARC" mobilization that organized the February 4, 2008 demonstration. The stated mission of the Foundation is to "plan strategies for eradicating terrorism in Colombia by leveraging the social power generated by the past city marches to raise the consciousness and awareness of society regarding the actions of these illegal armed organizations."³⁰ However, reading the comments and "posts" (articles, photos and videos) published in the last few years, the only observable sentiment is a strong and unilateral critique of FARC, a partisan attack directed exclusively at the actors, institutions and public figures, who have been accused of supporting, siding with or sympathizing with the terrorist group.³¹ One gets the impression that this tool of communication, once successfully used to catalyze the enormous desire for peace that

Tiempo 01/28/2008), "Dirigido a los marchantes de Facebook" (*El Tiempo* 01/28/2008), La marcha del 4 de febrero contra las FARC nació como un foro en Internet y ya está en 163 ciudades (*El Tiempo* 01/31/2008), (*Semana* 2/8/2008).

29. This statement was published in the article "Organizadores de la marcha del 4 de febrero rechazan lo que llaman 'el oportunismo del uribismo'" in the weekly *Semana* on February 8, 2008.

30. Facebook page "One million voices against FARC" www.facebook.com/onemillionvoices (last accessed 6/08/2012).

31. The pages and social network spaces administered by the demonstration promoters ('One million voices against FARC', 'Un millón de voces contra las FARC', 'Millón de voces' e 'Colombia Soy Yo') also include comments and articles expressing opposition to Venezuelan president Chavez and former Colombian senator Piedad Córdoba, accusing them of supporting FARC and going so far as to attack the Supreme Court of Justice on the accusation that it has sided with exponents of the illegal armed group.

unites nearly all Colombians, has instead become a nitpicking pipeline for political rhetoric. Even the sometimes harsh and violent language used by both page administrators and ‘followers’ is a strong indication of the bias and rigidity used to address the issue of armed struggle.³² In my opinion, this position not only fails to constructively contribute to the search for a positive and durable pacification strategy, it also dangerously risks feeding into conflictual dynamics and exacerbating the rifts dividing Colombian society.

More than four years later, the outcomes of the large F4 demonstration are clear: not only has it not developed into a true social movement active in the country’s political scene, the conflictual situation remains stalled. In his theory of ‘catnet,’ Tilly identified two main variables that can be used to establish the degree of cohesion and mobilizing capacity of a movement: *catness* and *netness*. The first, derived from the term category, indicates the identitarian element, that is, the features connected to a particular identity-based category (class, gender, etc.); the latter derives from the term net, indicating the networks of voluntary socialization. I would argue that, despite its size and global resonance, the “One million voices against FARC” mobilization turned out to be a rather ephemeral event precisely because it was not produced by a strong and cohesive collective action and, above all, because it was not the expression of a specific category of identity. It was thus a collective action that was successful but limited to a single event and not comparable to the actions of a social movement, which involve long-term contestation aimed at producing social change (Tilly, 1978). Together with the other contributing factors outlined above, the ease and speed of information exchange enabled by the internet surely played a decisive role in catalyzing the attention of large sectors of Colombian society, in facilitating communication and organization and therefore in ensuring the event’s success. However, as Van Laer and Van Aelst caution, the prospect of pursuing political and social change exclusively through the opportunities offered by the internet is illusory. The web has undoubtedly enlarged and strengthened the repertoire of action for social movements; howev-

32. In addition to sarcastic comments about the public figures accused of sympathizing with FARC, there is often a kind of language that at times expresses an attitude of open hostility. For example, comments on the killing of FARC leader Alfonso Cano used phrases such as “Hoy fue abatido...” or “la lucha logra otra victoria...”

er, as Tilly argues, it does not have the potential to overturn this repertoire (Tilly, 2004b). If the mobilization is not simultaneously characterized by high levels of catness and netness, it is not likely to give rise to significant and effective action. A real and profound involvement in the cause and strong bonds of trust among members are indispensable for creating a sustainable network of activists. The internet is only a tool, and according to some scholars, not even a very strong one (Diani, 2000; Tilly C., 2004b; Clark & Themudo, 2003; Earl & Schussman, 2003); it cannot substitute for classical protest actions, it can only complement them.

In the long term, a single online collective action that is not generated by a pre-existing movement reveals all of its weaknesses: as I have shown, the event was initially triggered by circumstances that were practically 'random' and 'unexpected,' themselves the result of both the opportunities provided by new forms of communication and the actions of external actors with the ability to manipulate unfolding events for their own ends. Initially, the promoters' objective as described on their Facebook page was only to express their objection to the guerilla group, and it was not until a month later, within a discussion forum, that growing support led to the idea of a large international march. It is important not to underestimate this element because it reveals the deep contradiction between the event's weakness in terms of identity and the ability to develop a thorough prospect for social change on the one hand, and, on the other hand, the impressive capacity of this communicative medium to mobilize so many people so quickly.

This is why a huge mobilization such as "One million voices against FARC," originating in the fertile terrain of the web and capable of bringing millions of people out into the streets of the world, currently remains as nothing more than a series of "likes" and "followers" within biased social network pages. Though the event was greeted as a demonstration of the enormous and wonderful opportunities offered by new communication technologies, it has displayed all its limits and revealed their exclusively instrumental nature. As this analysis has thoroughly demonstrated, in complex contexts characterized by high levels of conflict, the resources provided by new media – though themselves revolutionary – are not sufficient for bringing about concrete social change. The web only serves to transport the same contradictions characterizing physical space into a virtual space, and frequently even serves to amplify them through the activation of mechanisms that are dangerous and dif-

ficult to control.³³ A consideration of this particular case can therefore contribute to more cautious interpretations of similar events, demonstrating the importance of going beyond the emotional impact these new media may produce to analyze in more depth the specific contexts and actual conflictual dynamics in question.



Acknowledgement

Research developed within the framework of the area of Theories on Conflicts and Peace Processes at the Department of Political Sciences of the University of Roma Tre, Rome, Italy.



Valeria Rosato

Ph.D en Sociología del Departamento de Ciencia Política, Universidad Roma Tre, Roma, Italia. Profesora auxiliar en Sistemas Sociales Europeos y profesora asistente en Teorías de Conflictos y Procesos de Paz en el Departamento de Ciencia Política de esta misma universidad. Sus áreas de investigación son: Análisis de conflictos contemporáneos, Estudios sobre seguridad, Procesos de paz y preservación de la paz.

References

- Agencia Prensa Rural* (2008, 24 de octubre). Amenazas de paramilitares colombianos en Europa. Recuperado de www.prensarural.org.
- Boyd, D. M and Ellison, N. B. (2007). Social Network sites: Definition, history and scholarship. *sJournal of Computer-mediated Communication*, 13(1), 210-230.
- Caracol TV*. Recuperado de <http://www.caracoltv.com/>
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society. The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. I. Cambridge, MA; Oxford, UK. Blackwell.

33. There is a disturbing tendency for gangs and armed groups to use social networks to intimidate or threaten the population. For instance, in one case that made the news, a “death list” was published on Facebook in August 2010 with the names of 69 people. After its posting, three of the young people named in the list were actually murdered in Puerto Asís, a city in the south of Colombia (see <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2010/08/25/colombian-youths-flee-facebook-hitlist-after-three-deaths.html> (last accessed 6/08/2012).

- Castells, M. (2007). Communication, power and counter-power in the network society. *International Journal of Communication*, 1(1), 238-266.
- Clark and Themudo (2003). The Age of Protest: Internet-Based 'Dot Causes' and the 'Anti-Globalization' Movement. En Clark, J. D. (Ed.), *Globalizing Civic Engagement: Civil Society and Transnational Action* (pp. 109-26). London: Earthscan Publications.
- Colombia Soy Yo. Sitio web: www.colombiasoyyo.org
- Department of State, Washington (2001, 5 de octubre). "2001 Report on Foreign Terrorist Organizations" by the Director of the Counterterrorism Office.
- Diani, (2000). Social Movement Networks: Virtual and Real. *Information, Communication & Society*, 3(3), 386-401.
- Duncan, G.. (2006). *Los señores de la guerra. De paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*. Bogotá: Planeta.
- Earl and Schussman (2003). The New Site of Activism: On-line Organizations, Movement Entrepreneurs, and the Changing Location of Social Movement Decision-Making. En Coy, P. G. (Ed.), *Consensus Decision Making, Northern Ireland and Indigenous Movements* (pp. 155-87). London: JAI Press.
- El Tiempo* (2008, 19 de enero). Detrás de movilización contra FARC en Facebook está un ingeniero civil sin experiencia en política.
- El Tiempo* (2008, 21 de enero). "Un millón de voces contra las FARC" sigue sumando adeptos desde Colombia para marcha cívica mundial.
- El Tiempo* (2008, 28 de enero). Dirigido a los marchantes de Facebook.
- El Tiempo* (2008, 28 de enero). Huila no marchará contra FARC.
- El Tiempo* (2008, 31 de enero). La marcha del 4 de febrero contra las FARC nació como un foro en Internet y ya está en 163 ciudades.
- El Tiempo* (2008, 2 de abril). Marcha contra las FARC, mayor movilización en la historia del país.
- Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC. Sitio web: www.farc-ep.co.F
Twitter: https://twitter.com/#!/FARC_COLOMBIA
- Fundación Un Millón de Voces. Sitio web: www.millondevoces.org. Facebook: www.facebook.com/unmillondevoces?fref=ts
- Harlow, S. (2011). Social media and social movements: Facebook and an online Guatemalan justice movement that moved offline. *New Media & Society*, 14(2), 225-243.
- IDMC (2011). Internal Displacement – Global Overview of Trends and Developments International Telecommunication Union. *Measuring the Information Society 2011*. Génova.
- Keane, J. (2003). *Global Civil Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Leal, F. (2006). Políticas de seguridad. En F. Leal (Ed.), *La encrucijada. Colombia en el siglo XXI*. Bogotá: Norma.
- Mejía, M. E. (2005). Insurgency, Narco-terrorism and the Colombian Peace Process. En Germani, S. y Kaarthikeyan, D. R. (Eds.), *Pathways out of terrorism and insurgency: the dynamics of terrorist violence and peace processes* (pp. 320-32), UK, USA, India: New Dawn Press Inc.
- Morozov, E. (2011). *The Net Delusion: the Dark Side of Internet Freedom*. New York: PublicAffairs.
- Neumayer, C. and Raffl, C. (2008). Facebook for Protest? The Value of Social Software for Political Activism in the Anti-FARC Rallies. *DigiActive Research Series*. Recuperado de <http://www.digiactive.org>
- Newsweek. Sitio web: <http://www.thedailybeast.com/newsweek/2010/08/25/colombian-youths-flee-facebook-hitlist-after-three-deaths.html>
- Ogburn, W. F. (1922). *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*. New York: Bell.
- One million voices against FARC. Facebook sitio web: www.facebook.com/onemillionvoices
- PBS (2008, 22 de febrero). "Facebook Becomes Catalyst for Causes, Colombian FARC Protest". Recuperado de www.pbs.org/mediashift
- Restrepo, L. A. (2006). Los dilemas de la paz en Colombia: las políticas de los dos últimos gobiernos ante el conflicto armado. En Helfrich y Kurtenbach (Eds.), *Colombia, caminos para salir de la violencia* (pp. 47-77). Madrid: Iberoamericana.
- Rosato, V. (2009). Colombian conflict: "postmodern conflict?". *XXXIV International Congress of Military History, Military conflicts and civil population: total wars, limited wars, asymmetric wars*, vol. II. Roma: Commissione Italiana Storia Militare e Presidenza della Repubblica Italiana.
- Rosato, V. (2010). *Conflitti 'camaleontici'. Il conflitto colombiano tra XX e XXI secolo*. Roma: Franco Angeli.
- Sassen, S. (2006). *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*. Princeton: Princeton University Press.
- Semana (2008, 4 de febrero). "En las calles del mundo entero millones de personas le gritaron a las FARC: 'No más secuestros, no más violencia'".
- Semana (2008, 8 de febrero). Organizadores de la marcha del 4 de febrero rechazan lo que llaman "el oportunismo del uribismo".
- Tarrow, S. (1998). *Power in Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, C. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Reading, MA: Addison-Wesley Publishing Company.
- Tilly, C. (2004b). Trust and Rule. *Theory and Society*, 33(1), 1-30.

- Van Laer, J. y Van Aelst, P. (2009). Cyber-protest and civil society: the Internet and action repertoires in social movements. En Y. Jewkes y Y. Majid (Eds.), *Handbook on Internet Crime*, (pp. 230-254). Willan Publishing.
- VerdadAbierta*, sitio web: www.verdadabierta.com Twitter: <https://twitter.com/VerdadAbierta> Facebook: <https://www.facebook.com/verdadabierta?fref=ts>
- Waldmann, P. (2007). *Guerra civil, terrorismo y anomia social. El caso colombiano en un contexto globalizado*. Bogotá: Norma.



Recensiones



López, Luisa; Molina, Martín; Pardo, Daniel; Piedrahíta, Jonathan; Rojas, Laura; Tejada, Natalia y Zelik, Raúl (Comps.),
¿Otros mundos posibles? Crisis, gobiernos progresistas,
alternativas de sociedad. Medellín: Universidad Nacional
de Colombia - Fundación Rosa Luxemburgo, 2012, 176 p.

*Edwin Cruz Rodríguez*¹

Este libro reúne diez estudios sobre la realidad política contemporánea de América Latina, presentados en mayo de 2011 en un seminario del mismo nombre, organizado por el grupo de investigación “Alternativas de Sociedad” en la sede Medellín de la Universidad Nacional de Colombia. Sus ejes transversales pueden resumirse en: los desafíos que encaran los procesos de transformación y emancipación social, las tensiones entre movimientos sociales y gobiernos, y los límites que enfrentan sus intentos por construir un modelo de desarrollo alternativo.

La primera parte, “Crisis de representación, estatalidad y nuevas subjetividades democráticas”, reúne cinco ensayos. En el primero, Andrés Antillano examina el sujeto popular urbano en Venezuela y su relación con el gobierno bolivariano. Este sujeto emerge como respuesta a la crisis del mundo del trabajo, y su núcleo no es la fábrica, sino los barrios de desempleados y trabajadores precarizados. Sus repertorios de acción —tumultos, asambleas autoconvocadas— cuestionan la democracia representativa. Por ello, no puede comprenderse mediante los conceptos de “movimiento social”, pues más que organizado es un sujeto movilizadillo, y “comunidad”, pues no lucha por demandas particularistas, sino por un cambio de orden desde una perspectiva clasista. Debido a la centralidad del Estado, gracias a la renta petrolera este sujeto puede situarse fuera del Estado, pero difícilmente puede actuar sin él. Ello ha ocasionado intentos de cooptación por el nuevo bloque dominante.

-
1. Politólogo, especialista en Análisis de políticas públicas de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia; magíster en Análisis de Problemas Políticos, Económicos e Internacionales Contemporáneos de la Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia; candidato a doctor en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales e integrante del Grupo de Investigación en Teoría Política Contemporánea de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas de distintos países. En 2011 obtuvo el primer lugar en el premio de ensayo sobre América Latina (categoría estudiante de doctorado) del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá, España. Correo electrónico: ecruzro@gmail.com.

Seguidamente, Klaus Meschkat revisa el debate sobre la democracia consejista en perspectiva comparativa con los consejos comunales venezolanos y extrae algunas preguntas para este caso. Venezuela tiene un contexto económico propicio para ello gracias a la renta petrolera, pero esos fondos deben administrarse con la lupa de un poder democrático, para evitar la corrupción. Las resistencias al proceso revolucionario vienen de la institucionalidad vigente que no se destruyó. Chávez optó por obviar la maquinaria estatal y lanzar las Misiones, directamente financiadas por la Presidencia desde 2003. En este empeño enfrentó un desafío homólogo al que Lenin encaró por las tensiones entre los *soviets* y el partido, fomentar la participación ciudadana a riesgo de perder su propio poder.

Luego, Leopoldo Múnera examina dos enfoques sobre la relación entre sujetos emancipatorios y Estado: la “forma comunidad”, defendida por Raúl Zibechi, y la “forma Estado”, sustentada por Álvaro García Linera. Según Múnera, Zibechi privilegia la sociabilidad preestablecida sobre aquella orientada a la acción colectiva, y por eso critica las perspectivas que enfatizan en lo institucionalizado sobre lo instituyente, como la de García, quien opta por el paradigma dominante de la sociología de la acción colectiva, haciendo una lectura crítica. Múnera prefiere un camino intermedio entre la visión romántica de la comunidad y la concepción del Estado como síntesis de la colectividad. Los movimientos sociales no deben desentenderse del Estado, primero, por la complejidad y heterogeneidad del mundo contemporáneo, que hace necesaria una organización capaz de tramitar pacíficamente los conflictos, y segundo, porque es necesario pensar la “transición”. Así pues, se inclina por una relación de permanente tensión e interlocución.

En el capítulo cuarto, Patricia Chávez realiza un análisis de las limitaciones del proceso de transformación en Bolivia, desde 2000. Aquí hubo dos horizontes: primero, la apuesta por construir una forma de gobierno más allá de la institucionalidad estatal, el capitalismo y el colonialismo, y segundo, un proyecto moderado que se piensa dentro de los ámbitos del Estado. Pero no por estar ocupado por sectores populares el Estado deja de ser capitalista, patriarcal y colonial. De ahí la crítica creciente de sectores sociales e indígenas a las incoherencias del “Estado de los movimientos sociales”. Las “contradicciones” entre actores con proyectos distintos se evidencian con el creciente protagonismo de empresas transnacionales y élites privadas en el gobierno de Evo Morales.

Para terminar esta parte, Raúl Zelik hace un sugestivo análisis del grado en que los gobiernos progresistas pueden contribuir a la emancipación social, en comparación con las experiencias de izquierda y centroizquierda en Europa, que fueron funcionales a las reformas neoliberales. Sostiene que no da igual quién gobierna, y la emancipación no necesariamente avanza a partir de gobiernos progresistas. En América Latina estos gobiernos han contribuido al fortalecimiento del Estado en su papel distribuidor, pero también han sentado las bases para el modelo de acumulación extractivista. La emancipación es un proceso más complejo que copar el poder estatal, por ello echa mano de categorías de Poulantzas y Deleuze/Guattari para una mejor comprensión del Estado. La emancipación va más allá del Estado: aunque pasa necesariamente por él, solo puede venir del empoderamiento directo de los subalternos. Así, el gobierno de izquierda es importante mientras fomente ese empoderamiento, porque ni el gobierno ni el Estado son agentes de emancipación.

La segunda parte, “Alternativas al desarrollo, economía solidaria y propiedad común”, también comprende cinco contribuciones. Elmar Altvater pone de presente que existe una contradicción entre las leyes del capitalismo, acumulación y crecimiento infinitos, y las leyes de la naturaleza. Ello ha sido demostrado por la catástrofe de Fukushima, un punto de inflexión o límite objetivo al crecimiento, como los que han sido desconocidos por la teoría económica, que obliga a entender que el capitalismo es inviable sin acumulación y a examinar alternativas como el decrecimiento y el poscrecimiento.

Enseguida, Pablo Ospina estudia las limitaciones del gobierno de la Revolución Ciudadana en Ecuador, centrándose en el bache entre su retórica y sus acciones. Aunque en la Constitución se consagró la filosofía del buen vivir como alternativa al desarrollo, las realizaciones del Gobierno le permiten sostener que quizás lo que se persigue es un modelo industrializador desarrollista inspirado en la experiencia de Corea o Taiwán. Ello explica por qué en la misma retórica del presidente Correa se defiende la mercantilización de la naturaleza, y el hecho de que aunque se ha aumentado el gasto público, la inversión productiva del Estado y el recaudo, no se ha avanzado hacia un modelo de desarrollo posprimario-extractivista, pues la redistribución del ingreso y la reducción de la pobreza se estancaron, y la redistribución de los factores de producción agrarios no empezó.

Posteriormente, Jairo Estrada analiza la política social de los gobiernos progresistas. En esta materia no se ha podido salir del “neoasisten-

cialismo”, excepto en el caso venezolano, e incluso se mantienen estructuras económicas neoliberales en materia tributaria y una constante preocupación por el equilibrio macroeconómico. La diferencia es que mientras los gobiernos de centroizquierda, como Brasil y Uruguay, tienen como meta el “neoasistencialismo”, Bolivia, Ecuador y parcialmente Venezuela lo conciben como una etapa necesaria pero superable. Esa estrategia de política social es rentable por sus bajos costos en comparación con sus beneficios, en términos del afianzamiento electoral de los gobiernos. Todo ello hace pensar que, más que un proceso transformador, existe una recomposición de la clase dominante en términos de sus facciones y coaliciones internas y externas.

Después, Christian Siefkes examina las prácticas del movimiento de *software* libre y la cooperación no remunerada, como posibles cimientos de una sociedad basada en los bienes comunes. Tal movimiento ha sido capaz de desmercantilizar ciertas áreas utilizando los medios del capitalismo. Internet hace que la gente que tiene intereses comunes trabaje en función de cosas (interés, afecto, autodesenvolvimiento) distintas a la remuneración. Además, si el capitalismo requiere la propiedad privada y el Estado que garantice los derechos de propiedad, una sociedad basada en los bienes comunes hace superfluas esas instituciones, porque la producción, desde el principio y no solo al final, como en el capitalismo, tiene un carácter social orientado a las necesidades.

Finalmente, Aaron Tauss examina la recuperación de sus lugares de trabajo por parte de los trabajadores en Argentina, luego de la crisis de 2001. Existieron dos tendencias: en unas empresas se tuvo como objetivo la lucha política y la emancipación social, mientras que en otras se persiguió consolidar la seguridad laboral. Empero, en ambos casos hubo experiencias importantes de solidaridad y nuevas formas de participación y representación que desafiaron las tradicionales, basadas en el sindicato. Estas experiencias enfrentaron obstáculos del Estado, como la incierta situación jurídica de las empresas recuperadas; del mercado, como la presión competitiva de otras empresas, y a nivel interno, la “miopía de la autoayuda”, pues muchas veces las perspectivas no fueron anticapitalistas, sino para mejorar las condiciones de trabajo.

En su conjunto, la obra ofrece un panorama muy completo del problema que aborda. Los análisis no se restringen al registro académico comprometido, sino que se incluyen trabajos de militantes directamente vinculados a la acción política. No obstante, aunque es loable el esfuerzo por resaltar las formas como en América Latina se piensan fenómenos

como los movimientos sociales, en algunos trabajos se echa de menos una discusión con las categorías dominantes, las cuales se dan por entendidas o se rechazan sin una crítica fundamentada. Esto pasa con el concepto de movimiento social.

El trabajo de Andrés Antillano, por ejemplo, afirma que el sujeto urbano popular en Venezuela no puede comprenderse bajo esa categoría, pues define al movimiento por su exclusión en relación con el Estado, enfatiza la organización más que la movilización y sustituye el conflicto de clase por el antagonismo entre Estado y sociedad civil. Si bien esta caracterización es útil para comprender las características del sujeto urbano popular, está basada en una desfiguración del concepto de movimiento social tal como lo ha planteado el paradigma dominante, pues este parte de que no puede haber acción colectiva sin una organización aunque sea informal y mínima, no excluye a priori la posibilidad de un marco de acción colectiva basado en reivindicaciones de clase y problematiza las relaciones de los movimientos con las instituciones.² Muchas veces, al desconocer de plano estos enfoques se corre el riesgo de “descubrir el agua tibia” o incurrir en interpretaciones que suponen las realidades latinoamericanas como totalmente particulares y exóticas o incomparables.

Por otra parte, si bien hay trabajos que mantienen una perspectiva basada en un cierto esencialismo en su visión del Estado, también hay contribuciones, como la de Zelik, que sientan las bases para pensar el problema de modo más complejo. Aunque su enfoque por momentos se ve opacado por la retórica posestructuralista, el politólogo alemán sugiere una paradoja: es casi imposible gobernar de forma alternativa el Estado liberal burgués, por sus estructuras de poder subyacentes, pero acabar con el Estado tampoco ha demostrado ser una opción, si se tiene en cuenta que las reformas neoliberales revelaron que no es el principal sustento de la sociedad burguesa: no solo reproduce el poder de clase, sino también puede limitarlo y fomentar la democracia. En América Latina las limitaciones del Estado tienen que ver también con el proceso de transición: el extractivismo se explica porque las nuevas élites políticas necesitan legitimidad y por ello necesitan recursos para hacer asistencia-

2. Véase por ejemplo: McAdam, Doug; McCarthy, John D. y Zald, Mayer N. (Eds.) (1999). *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*. Madrid: Itsmo, 1999; McAdam, Doug; Tarrow, Sidney y Tilly, Charles (2005). *Dinámica de la contienda política*. Barcelona: Hacer.

lismo. Así, las políticas progresistas son obstaculizadas por las estructuras estatales, pero también la lógica comunitaria local sintoniza con la descentralización y autogestión neoliberal, lo que llevaría a decir que no puede haber transformación que no pase por el Estado. Sin embargo, para Zelik el aporte real de los gobiernos de izquierda y centroizquierda a la emancipación social debería medirse en términos del empoderamiento de las clases populares. Esta es su verdadera limitación.

Todos los trabajos plantean hipótesis interesantes para pensar las limitaciones de los gobiernos progresistas, pero no todos tienen en cuenta, como lo hace Ospina, que así como el extractivismo se explica por las necesidades de afianzamiento de una clase política, los recursos que ingresan por la explotación de la naturaleza también producen estructuras de poder que limitan los procesos de cambio. Así mismo, otra gran limitación es la restricción de gobiernos revolucionarios que llegaron al poder por la vía democrática y que están imposibilitados para tomar ciertas decisiones transformadoras o tienen mucho cuidado en no generar una conflictividad extrema, como la que produciría una revolución. Como afirma el mismo Ospina: “La historia enseña que no puede haber revolución sin revolución”.

Quizás la principal omisión del libro sea justamente la ausencia de una discusión sobre las distintas concepciones de revolución que se han insertado en los procesos políticos contemporáneos de América Latina. Con todo, el capítulo de Siefkes, que resalta las potencialidades de ciertas prácticas del movimiento de *software* libre para transitar hacia el comunismo, es una invitación a pensar una revolución “otra”.

Quiñónez Páez, Julio (Ed.). *Crisis de la modernidad, emancipación y alienación. Colección Gerardo Molina, No. 24.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales, Instituto Unidad de Investigaciones Jurídico-Sociales Gerardo Molina, 2011.

Rocío Rubio Serrano¹

Crisis de la modernidad, emancipación y alienación cuestiona a través de cinco textos la creencia de una subjetividad constitutiva atrapada en la lógica de una mera libertad negativa propia de la modernidad ilustrada, caracterizada por la irrupción de una economía capitalista, el Estado-nación y la apuesta por la ciencia experimental. Una modernidad en crisis que, como lo señala el prefacio, será su hilo conductor. En efecto, la promesa emancipadora y pacificadora de la modernidad está en filo y lo que se devela son procesos de alienación mediante sofisticados dispositivos de subjetivación como los jurídicos y figuras como el *estado de excepción*, anclaje de la soberanía contemporánea. La *felicidad sensual* se nos presenta en el libro como una aspiración y escenario de emancipación con sutiles resonancias en la propuesta de un *ser cual sea* y en la de la *comunidad que viene*. En estas tensiones entre modernidad, emancipación y alienación, el lenguaje, sus tamices, movimientos, horizonte abierto, adquiere relevancia conceptual y metodológica en aras de un *sentido nómada*.

Julio Quiñónez inicia este recorrido con su texto “Materialismo y emancipación en la crisis de la modernidad”. Parte de cuestionarse cómo se ha desenvuelto el problema de la emancipación en la cultura, la historia y la política a partir del enfoque materialista. En el primer plano, anota que la emancipación se expresa en la aspiración de *felicidad sensual*. Tal aspiración no requiere, ni demanda justificaciones, que la sometan y perpetúen formas de dominación. Se trata de una actividad vital, como la observaría Marx, que se clausura si es subordinada a una racionalidad que le es ajena, instrumental o subjetiva. Es más que el llano consumir o el mero placer de un individuo racional egoísta. Así, el gozo egoísta puede elevarse al gozo social, en un contexto propiciador para el desen-

1. Antropóloga, magíster en Estudios Políticos y candidata al doctorado en Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: rubiorocio55@hotmail.com.

volvimiento de las potencialidades físicas y espirituales del ser humano, un contexto emancipador.

En la historia, el materialismo cuestiona aquel historicismo lineal y en continuo progreso, que no está relacionado con el presente y oculta un entramado de dominaciones. Por tanto, la observa como una construcción (de constelaciones), con discontinuidades, rupturas y transformaciones. En esta, el tamiz del lenguaje adquiere relevancia, al igual que la hermenéutica para transitar hacia un escenario de autorrealización o de *felicidad sensual*. Es emancipadora, no solo por ser crítica del idealismo, sino también por desmitificar una realidad opaca, lo que, sin duda, tiene un efecto político en la medida en que ilumina lo oculto, a la vez que lo transforma y recrea, facilitando una “intervención activa en el sujeto”. En tal operación, la estética desempeña un papel mediador entre pasado y presente. Este enfoque, nos dice Quiñónez, le apuesta a la emancipación política en cuanto autoorganización consciente, libre y concertada de los individuos y su convivencia.

El segundo texto, “Alienación como crisis de la modernidad y los límites del derecho como dimensión emancipatoria”, de Oscar Quintana, es un recorrido por el concepto de alienación, atendiendo a la perspectiva histórico-estructural y la tradición marxista. Advierte la relevancia de la tesis de Habermas que señala los límites del derecho, dada la colonización que realiza del mundo de la vida y su sometimiento a los procedimientos jurídicos. No en vano, se trata de un sistema cosificador, de un dispositivo de subjetivación liberal. Así, la alienación es entendida como

[...] un proceso de cosificación social mediado por el derecho y [...] su dispositivo de *derechos fundamentales* como instrumento no solo de represión, sino de ideologización en las sociedades contemporáneas, como medio de subjetivización a través de procesos de individualización que poseen en las garantías y procedimientos jurídicos de las democracias liberales posindustriales posmodernas su principal conquista, pero, simultáneamente, su más sofisticado medio de sometimiento (Quintana, 2011, p. 77).

El derecho, por tanto, es más una instancia de defensa que de emancipación, concluye el autor, e invita a desplazar la mirada al campo político, medio de defensa y realización.

El tercer texto, “Hermenéutica, deconstrucción y sentido nómada”, de Diego Hernández-Guzmán, se pregunta por la dimensión del sentido mediante una suerte de contrapunteo entre la *différance* de Derrida y la

conversación de Gadamer, dos autores que parten de puntos distintos pero arriban juntos al sentido nómada.

La *différance* es aquello que se presenta cuando se ausenta; que no es definible, palabra, concepto e instante. Por el contrario, es movimiento y, por tanto, corresponde rastrearlo en un juego de diferencias, producidas y diferidas, en aras de deconstruir ese sentido nómada. Su comprensión da relevancia al lenguaje (habla y escritura), que no puede sustraerse de la interpretación, nos señala Hernández-Guzmán. La *conversación* es apertura al otro y, por ende, apertura del sentido. Se trata de lenguaje mediado, contrario a la metafísica del dato, en el que se surte la *experiencia de la distancia*; es decir, “reconocer la alteridad de lo otro o del otro [...]”. La distancia introduce la *extrañeza* como factor clave de toda comprensión. Reconocer la extrañeza, salirse de la familiaridad, equivale a reconocer que toda interpretación es *esencialmente* provisional” (Hernández-Guzmán, 2011, p. 115).

En este orden, tanto Derrida como Gadamer toman distancia de una aproximación metafísica, de sentidos absolutos. No en vano, concluye Hernández-Guzmán que la apertura al otro en la *conversación* coincide con la *archiescritura* y, por ende, ambos rechazan un sentido unívoco a ser captado, afirmando la naturaleza nómada del sentido.

“Violencia y crisis de la modernidad” es el texto de Edwin Cruz. En este, se pregunta por el papel del Estado frente a la violencia, que evidencia la crisis de la modernidad y su fracaso como mecanismo de pacificación. Para Cruz la relación entre modernidad y violencia es paradójal. La primera se presenta como un proyecto para exorcizarla y, de no lograrlo, carecería de sentido. La segunda, “al mismo tiempo que le permite afirmarse a la modernidad, le impide autocompletarse, cerrarse sobre sí misma o realizarse” (Cruz, 2011, p. 123). Por otra parte, las violencias posmodernas retan al paradigma de la violencia como constitutiva de la modernidad y, en particular, al Estado-nación, estandarte de seguridad en el interior de sus fronteras y del monopolio legítimo de la violencia. En efecto, ponen en filo la idea de una administración racional de la violencia y su empleo apelando a ideales universales. En este escenario de transformación, también, se presenta un orden paradójal: usa al derecho para legitimarse, pues es un medio y necesita efectuar su justificación dado un fin, pero en este trámite, a la vez, lo suspende.

Cierra esta publicación “La singularidad *cual sea* como paradigma: más allá de la comunidad de bando, en torno a la *comunidad que viene* de Giorgio Agamben”, de Diego Paredes, quien nos convoca a explorar

en la *singularidad cual sea* una alternativa al *estado de excepción*, lógica de la soberanía contemporánea. Tal singularidad remite a un ser tal cual como se presenta o expone, a la noción de paradigma, a un ser que no es determinado por su pertenencia, e invita a pensar el lenguaje como un acontecimiento; apreciando su carácter eventual, contingente y discontinuo.

Un ser singular, que se excluye de todo para demostrar precisamente su pertenencia al todo. De ahí que exhiba su *factum* de pertenencia, pero no su pertenencia. Esta singularidad se aleja de categorías metafísicas y cuestiona la dualidad entre *zoe*, mera vida o vida nuda, y *bios*, vida cualificada. Se trata de vida en potencia, que debe ubicarse en el centro de una comunidad, en el ser en común. No en vano la reflexión sobre la *singularidad cual sea* implica pensar el ser juntos, pero no a la usanza de la comunidad totalitaria, absoluta e inmanente. Por este tránsito, se nos presenta la noción de la *comunidad que viene*, aquella que permite la reflexión sobre un ser común; en paralelo cuestiona la *relación de bando* y la estructura de la soberanía vía la *exception*, que permite que la ley mantenga una relación con su exterioridad a través de una *exclusión inclusiva*.

La *singularidad cual sea* subvierte la estructura de la excepción en la que se ancla el poder soberano e implica consecuencias políticas:

Mientras que la excepción soberana produce la nuda vida, el pensamiento del paradigma, de la singularidad, abre camino para pensar en una vida que no se incluye por la excepción en la comunidad del bando. La singularidad es, entonces, una vida que debe ubicarse en el centro de una comunidad por venir y no de una comunidad regida por la lógica de la soberanía. (Paredes, 2011, p. 155)

La obra perfilada condensa sutiles, sugestivos y pertinentes debates con actualidad y proyección en la teoría y filosofía política. No solo es un texto de consulta para estudios del quehacer político, sino también un texto disparador de conversaciones abiertas que nos permitan reflexionar tanto en términos teóricos como prácticos sobre el contexto nacional atravesado por guerras ya no clásicas, con adherencias radicales a etiquetas de identidad, con nuevas subjetividades que emergen no necesariamente en un contexto de felicidad sensual, donde la excepción es la regla y se apela a los dispositivos jurídicos como el mecanismo *sine qua non* para el desenvolvimiento de las potencialidades.

CienciaPolítica.

Instrucciones para autores y autoras

La revista **Ciencia Política** es una publicación semestral del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. La revista tiene la finalidad de difundir y proyectar, a través de artículos de excelente calidad académica y científica, el pensamiento y el conocimiento desarrollado en el campo de la ciencia política por las diversas comunidades académicas.

La estructura de la revista gira en torno a tres secciones básicas: Tema Central, Investigación y Recensiones y Reseñas. Los artículos deben caracterizarse por la pertinencia temática en el campo de la ciencia política (aportes académicos o investigativos, reflexiones con sólidas bases bibliográficas o revisiones teóricas coherentes) y manejo adecuado del lenguaje (claridad expositiva y coherencia conceptual). El contenido de los artículos, recensiones y reseñas debe ser original, inédito, y no ponerse a consideración de forma simultánea a Comité Editorial o Evaluador de otra publicación. En el caso de traducciones de textos académicos, hay que incluir la autorización para su publicación. A tales efectos se remitirá a los autores y las autoras de los textos *Cartas de originalidad* que deberán ser firmadas certificando las anteriores exigencias, así como *Licencias de propiedad intelectual* que garantizarán la protección y promoción de los derechos de autor.

Para ello, la revista **Ciencia Política** se rige por la Declaración de Berlín respecto del mecanismo de acceso abierto establecido por la Sociedad Max Planck. El autor o la autora (o los-as autores-as) y aquellos-as que retienen los derechos sobre las contribuciones deben garantizar a todos los usuarios el derecho al acceso libre de forma irrevocable para ámbito mundial, con licencia para copiar, usar, difundir, transmitir y exponer las obras públicamente, y también para elaborar y distribuir las obras que se deriven, en cualquier medio digital y con cualquier finalidad responsable, a cambio del compromiso de citar como es necesario la autoría, como también el derecho a hacer copias impresas en poca cantidad y para uso personal. Para estos mismos propósitos los contenidos de la revista **Ciencia Política** adoptan los términos de la Licencia Creative Commons CC BY 4.0.

Se entiende que cuando los-as autores-as presentan manuscritos al Comité Editorial de **Ciencia Política**, aprueban la publicación del documento completo en sus versiones impresa y digital, lo que incluye las diferentes bases de datos en los que la revista es y será incluida para promover su visibilidad. Esta autorización incluye la posibilidad para la revista de comercializar la publicación a través de los canales tradicionales y de internet, o cualquier otro medio conocido, y la autorización de publicación se hace a título gratuito, por lo tanto renuncian a recibir remuneración alguna por la publicación, distribución, comunicación pública y cualquier otro uso que se haga en los términos en que la obra es publicada.

Se espera que los manuscritos presentados correspondan a la tipología de textos establecida por el Servicio de Indexación de Revistas Científicas y Tecnológicas Colombianas de Colciencias. Dicha tipología se presenta a continuación:

1. *Artículo de investigación científica y tecnológica.* Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
2. *Artículo de reflexión.* Documento que presenta resultados de investigación desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
3. *Artículo de revisión.* Documento resultado de una investigación donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
4. *Artículo corto.* Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.
5. *Reporte de caso.* Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
6. *Revisión de tema.* Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.
7. *Reseñas.*

Crterios técnicos para la presentación de textos

La revista **Ciencia Política** recibe artículos de manera permanente sobre temas de teoría política, análisis político, gobierno y políticas públicas, relaciones internacionales y globales. Se aceptan trabajos en español, inglés, portugués y francés.

La presentación de artículos a la revista debe estar acompañada de la hoja de vida del autor o la autora, en la que debe estar contenida la siguiente información:

- Nombres y apellidos.
- Título académico más reciente.
- Afiliación institucional y cargo actual.
- Estudios en curso.
- Publicaciones en revistas indexadas internacionalmente en los últimos dos años.
- Dirección electrónica institucional.
- Número de identificación.

Los artículos deben presentarse con las siguientes características generales:

- Especificar en nota al pie de página si se trata de un artículo resultado de investigación, de revisión de caso o de tema, o si se trata de un artículo de reflexión.

- Mención explícita, en nota al pie, de la investigación de la que se deriva el artículo y sus fuentes de financiación.
- Los archivos deben presentarse en formato Word, en hoja de tamaño carta (21,59 cm x 27,54 cm), en letra Times New Roman tamaño 12, a espacio sencillo y justificado.
- Título del artículo en español y en inglés.
- Nombre(s) completo(s) del (los) autor(es) o la(s) autora(s).
- Perfil del autor o de la autora (formación académica, cargo o campo de desempeño y filiación institucional, país de adscripción, correo electrónico).
- Resumen (2.000 caracteres máximo, incluidos espacios) en español e inglés. Debe incluir los objetivos principales de la investigación, alcance, metodología empleada, y principales resultados y conclusiones. Debe ser un resumen analítico, claro, coherente y preciso.
- Palabras clave, máximo cinco (5), en español e inglés. Las palabras clave son términos para indexación del artículo en las bases de datos y los buscadores de internet; han de identificar el contenido del artículo, no pueden estar incluidas en el título del artículo y deben hacer parte del Tesouro de la Unesco (<http://databases.unesco.org/thessp/>) o en otro tesouro reconocido cuyo nombre el autor o la autora estarán encargados de informar a la revista.
- Reglas de redacción científica de la *American Psychological Association* (APA).
- Extensión entre los 40.000 y 60.000 caracteres (incluidos espacios).
- Numeración, tipo y el tamaño de la letra de los subtítulos unificado.
- Referencias numeradas de gráficas, tablas, cuadros o imágenes. Las tablas, gráficas e imágenes que sean incluidas en los artículos deben ser claras y explicadas en el texto del artículo.
- Títulos y pies de gráficas, tablas, cuadros o imágenes unificados.
- Referencias completas al final del artículo.
- Las reseñas deben tener una extensión máxima de 1.000 palabras.
- En caso de que los artículos no sean producto original del trabajo del autor o autora, es de su responsabilidad obtener los permisos que se requieran para su publicación.
- Las imágenes, fotografías o mapas que sean incluidos deben presentarse en una resolución igual o mayor a los 300 dpi.

Los textos que no se ajusten a las anteriores pautas serán devueltos a los autores y las autoras para su revisión y modificación.

A continuación se presentan las normas de citación que maneja **Ciencia Política**.

1. Citas en el texto*

- El apellido del autor y la fecha de la obra se incluyen en paréntesis dentro de la oración.
- La Biblia y el Corán, y las referencias a comunicaciones personales se citan en el texto, pero no se incluyen en la lista de referencias.

Formato de las citas

- Si la oración incluye el apellido del autor, solo se escribe la fecha entre paréntesis.
Viadero (2007) informa que un análisis de más de doscientos estudios evidencia la correlación entre la enseñanza de destrezas sociales y el mejoramiento del desempeño escolar.
- Si no se incluye el autor en la oración, se escribe entre paréntesis el apellido y la fecha.
Un análisis de más de doscientos estudios evidencia la correlación entre la enseñanza de destrezas sociales y el mejoramiento del desempeño escolar (Viadero, 2007).
- Si la obra tiene más de dos autores, se cita la primera vez con todos los apellidos.
- En las menciones subsiguientes, solo se escribe el apellido del primer autor, seguido de la frase *et al.*
El término *inteligencia emocional* lo utilizaron por primera vez Salovey y Mayer en 1990. (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)
En cuanto al desempeño escolar, Álvarez Manilla *et al.* (2006) encontraron que la inteligencia emocional no incide en el mismo.
- Si son más de seis autores, se utiliza *et al.* desde la primera mención.

2. Lista de referencias

Consideraciones generales

- Orden alfabético por la primera letra de la referencia.
- Obras de un mismo autor se ordenan cronológicamente.
- Cada referencia tiene el formato de párrafo francés (*hanging indent*) y a doble espacio.

Documentos electrónicos

- No hay que incluir el nombre de la base de datos donde se encontró el artículo, pero sí en el caso de las tesis y los libros electrónicos.
- No se incluye la fecha en que se recuperó el artículo.
- No se escribe punto después de la dirección web (URL).

Publicaciones periódicas

Forma básica

Apellidos, A. A., Apellidos, B. B. & Apellidos, C. C. (Fecha). Título del artículo.

Título de la publicación, volumen(número), pp. xx-xx. doi: xx.xxxxxxx

Artículo con DOI, de base de datos EBSCO

Demopoulos, A. W. J., Fry, B. & Smith, C. R. (2007). Food web structure in exotic and native mangroves: A Hawaii–Puerto Rico comparison. *Oecologia*, 153(3), 675-686. doi: 10.1007/s00442-007-0751-x

Artículo sin DOI, de EBSCO

Parés-Ramos, I. K., Gould, W. A. & Aide, T. M. (2008). Agricultural abandonment, suburban growth, and forest expansion in Puerto Rico between 1991 and 2000. *Ecology & Society*, 13(2), 1-19.

Artículo de la web

Cintrón, G., Lugo, A. E.; Pool, D. J. & Morris, G. (1978). Mangroves of arid environments in Puerto Rico and adjacent islands. *Biotropica*, 10(2), 110-121. Recuperado de <http://www.jstor.org/pss/2388013>

Artículo de publicación semanal, de EBSCO

Viadero, D. (2007, 19 de diciembre). Social-skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

Artículo de publicación diaria, de la web

Duhigg, C. (2009, 12 de septiembre). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

Libros

Formas básicas para libros completos

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. doi: xx.xxxxxxxx

Apellidos, A. A. (Ed.). (Año). *Título*. Ciudad: Editorial.

Libro con autor

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por qué es más importante que el cociente intelectual*. México: Ediciones B.

Libro con editor

Castillo Ortiz, A. M. (Ed.). (2000). *Administración educativa: Técnicas, estrategias y prácticas gerenciales*. San Juan: Publicaciones Puertorriqueñas.

Libro en versión electrónica

Montero, M. & Sonn, C. C. (Eds.). (2009). *Psychology of Liberation: Theory and applications*. [Versión de Springer]. doi: 10.1007/ 978-0-387-85784-8

De Jesús Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico*.

[Versión de Library of Congress]. Recuperado de <http://memory.loc.gov/cgibin/query/r?amem/lhbpr:@field%28DOCID+@lit%28lhbpr33517%29%29>

Formas básicas para un capítulo de un libro o entrada en una obra de referencia

Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o la entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial.

Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. Recuperado de <http://www.xxxxxx>

Apellidos, A. A. & Apellidos, B. B. (Año). Título del capítulo o entrada. En Apellidos, A. A. (Ed.), *Título del libro* (pp. xx-xx). Ciudad: Editorial. doi: xxxxxxxx.

Capítulo de un libro impreso

Picó, F. (2004). Arecibo, sol y sereno. En Feliú Matilla, F. (Ed.), *200 años de literatura y periodismo: 1803-2003* (129-134). San Juan: Ediciones Huracán.

Entrada con autor en una obra de referencia electrónica

Graham, G. (2008). Behaviorism. En Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Otoño 2008 Ed.)*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Behaviorism>

Entrada sin autor en una obra de referencia electrónica

Agricultura sustentable. (s. f.). En *Glosario de términos ambientales de EcoPortal.net*. Recuperado de <http://www.ecoportal.net/content/view/full/169/offset/0>

Informe técnico

Forma básica

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Informe Núm. xxx). Ciudad: Editorial.

Informe con autores

Weaver, P. L., & Schwagerl, J. J. (2009). *U. S. Fish and Wildlife Service refuges and other nearby reserves in Southwestern Puerto Rico*. (General Technical Report IITF-40). San Juan: International Institute of Tropical Forestry.

Informe de una agencia del Gobierno

Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics. *America's Children: Key National Indicators of Well-Being, 2009*. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Recuperado de <http://www.childstats.gov/pubs/index.asp>

Tesis

Forma básica

Apellidos, A. A. (Año). *Título*. (Tesis inédita de maestría o doctorado). Nombre de la institución, Localización).

Tesis inédita, impresa

Muñoz Castillo, L. (2004). *Determinación del conocimiento sobre inteligencia emocional que poseen los maestros y la importancia que le adscriben al concepto en el aprovechamiento de los estudiantes*. (Tesis inédita de maestría). Universidad Metropolitana, San Juan, PR.

Tesis de base de datos comercial

Santini Rivera, M. (1998). *The effects of various types of verbal feedback on the performance of selected motor development skills of adolescent males with Down syndrome*. (Tesis doctoral). Disponible en la base de datos ProQuest Dissertations and Theses. (AAT 9832765)

Tesis en la web

Aquino Ríos, A. (2008). *Análisis en el desarrollo de los temas transversales en los currículos de español, matemáticas, ciencias y estudios sociales del Departamento de Educación*. (Tesis de maestría, Universidad Metropolitana). Recuperado de http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf

Proceso de evaluación

El proceso de arbitraje de los artículos está compuesto por tres fases:

1. Una vez recibido el artículo, una primera revisión verifica que se cumplan rigurosamente los criterios técnicos (que el artículo cuente con resumen, título y palabras clave en inglés y español, número máximo de caracteres, referencias, etcétera).
2. Si las pautas técnicas son acatadas, el escrito es presentado ante el Comité Editorial de la revista. Este órgano, en cabeza de uno de sus miembros, emite una primera valoración de los textos. Si son considerados no publicables, estos son archivados; si por el contrario los artículos son valorados como publicables, son remitidos a dos evaluadores-as académicos-as, externos a este órgano, quienes emitirán respectivamente dos evaluaciones. En caso de que las dos valoraciones sean positivas, el artículo se considera publicable. Si por el contrario, las dos valoraciones son negativas, el artículo se considera no publicable y se procederá a archivarlo. En caso de que una de las evaluaciones sea positiva y la restante negativa, se tomará en cuenta el concepto aprobatorio del Comité Editorial para hacer un

balance de las tres valoraciones, que para el caso puntual corresponderían a dos aprobatorias y una negativa. En este caso, el artículo se considerará publicable.

Tanto la revisión hecha por el Comité Editorial como la realizada por los-as pares evaluadores-as se realiza bajo la modalidad de anonimato, obviando los datos del autor o la autora del texto que se somete a revisión. Así, los-as evaluadores-as externos-as realizan su labor bajo la modalidad del doble ciego, quienes emiten su concepto basándose en el análisis de la originalidad y los aportes del artículo, la pertinencia del tema, la coherencia lógico-expositiva, la existencia de un marco teórico, la bibliografía utilizada y la calidad del contenido. De igual manera, las evaluaciones de los artículos son enviadas a sus respectivos-as autores-as obviando el nombre de las personas que han revisado los textos, de manera tal que la identidad de los-as evaluadores-as se mantenga anónima.

3. Cada una de las evaluaciones emitidas tanto por el Comité Editorial como por los pares evaluadores externos, serán enviadas al (los) autor(es) o autora(s) del artículo, para que de acuerdo a las sugerencias y comentarios se realicen las modificaciones pertinentes a los textos. En ningún caso un artículo será publicado sin primero haber sido modificado según los comentarios y sugerencias anotados en cada una de las evaluaciones.

Los artículos que se han considerado publicables y han sido modificados de acuerdo a las sugerencias anotadas por los-as pares evaluadores-as, inician el procedimiento editorial (corrección de estilo, diagramación, impresión), cuyos avances son permanentemente referidos al (los) autor(es) o autora(s) del artículo.

Remisión de artículos y otros textos para publicación:

Los documentos deben ser enviados a los siguientes correos electrónicos:

recipo_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

- * Instrucciones tomadas de: Zavala Trías Sylvia. (2009). *Guía a la redacción en el estilo APA. 6ta. edición*. [Versión de Biblioteca de la Universidad Metropolitana]. Recuperado de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/redes/2012/asesoramiento/modelo-normas-apa-bibliografia.pdf>

CienciaPolítica.

Instructions aux Auteurs Revue «Ciencia Política»

La revue **Ciencia Política** est une publication semestrielle du Département des Sciences Politiques de l'Université Nationale de Colombie. La revue a pour but de diffuser et de projeter, par le biais d'articles d'excellente qualité académique et scientifique, la pensée et la connaissance développée dans le domaine des Sciences Politiques par les diverses communautés académiques.

La structure de la revue tourne autour de trois sections de base: Thème Central, Recherche, et Recensions et Compte-rendu. Les articles doivent être caractérisés par la pertinence thématique dans le domaine des Sciences Politiques (apports académiques ou de recherches, réflexions avec de solides bases bibliographiques ou analyses théoriques cohérentes) et gestion adéquate du langage (clarté d'exposition et cohérence conceptuelle). Le contenu des articles, des recensions et des compte-rendus doit être original, inédit, et il ne doit pas être soumis simultanément à l'évaluation d'un autre Comité Éditorial ou d'un Évaluateur d'une autre publication. En cas de traductions de textes académiques, il faut inclure l'autorisation pour leur publication. Pour cela, on remettra aux auteurs des textes les *Lettres d'Originalité* qui devront être signées, certifiant les exigences précédentes, ainsi que des *Licences de Propriété Intellectuelle* qui garantissent la protection et la promotion des droits d'auteur.

Pour cela, la revue **Ciencia Política** est régie par la Déclaration de Berlin au sujet du mécanisme d'Accès Ouvert établi par la Société Max Planck. L'auteur (ou les auteurs) et ceux qui posséderaient les droits sur les contributions doivent garantir à tous les usagers le droit à l'accès libre de manière irrévocable au niveau mondial, avec une licence pour copier, utiliser, diffuser, transmettre et exposer les œuvres publiquement, et aussi pour élaborer et distribuer les œuvres qui en découlent, dans n'importe quel média digital et avec n'importe quel but responsable, en échange de l'engagement à citer comme il convient la paternité littéraire, tout comme le droit de réaliser des copies imprimées en petite quantité et pour un usage personnel. Pour ces mêmes raisons, les contenus de la revue **Ciencia Política** adoptent les termes de la Licence Créative Commons CC BY 4.0.

On estime que quand les auteurs présentent des manuscrits au Comité Éditorial de « **Ciencia Política** », ils approuvent la publication du document complet dans ses versions imprimée et digitale, ce qui inclut les différentes bases de données dans lesquelles se trouve le Magazine et où il se retrouvera afin de promouvoir sa visibilité. Cette autorisation inclut la possibilité pour le Magazine de commercialiser la publication à travers les canaux traditionnels et Internet, ou tout autre média connu, et l'autorisation de publication est donnée à titre gratuit, et ils renoncent donc à recevoir une rémunération pour la publication, la distribution, la communication publique et tout autre usage qui sera fait dans les termes dans lesquels l'œuvre est publiée.

On s'attend à ce que les manuscrits présentés correspondent à la typologie des textes établie par le Service d'Indexation des Magazines Scientifiques et Technologiques Colombiens de *Colciencias*. Cette typologie est présentée ci-dessous:

1. *Article de recherche scientifique et technologique*. Document qui présente, de manière détaillée, les résultats originaux des projets de recherche. La structure généralement utilisée contient quatre points importants: introduction, méthodologie, résultats et conclusions.
2. *Article de réflexion*. Document qui présente des résultats de recherches depuis une perspective analytique, interprétative ou critique de l'auteur, sur un thème spécifique, en ayant recours à des sources originales.

3. *Article d'analyse*. Document qui résulte d'une recherche où sont analysés, systématisés et intégrés les résultats de recherches publiées ou non publiées, sur un domaine en sciences ou en technologie, afin de présenter les avancées et les tendances de développement. Il se caractérise pour présenter une analyse bibliographique minutieuse d'au moins 50 références.
4. *Article court*. Document bref qui présente des résultats originaux préliminaires ou partiels d'une recherche scientifique ou technologique, qui nécessite en général une diffusion rapide.
5. *Rapport de cas*. Document qui présente les résultats d'une étude sur une situation particulière afin de faire connaître les expériences techniques et méthodologiques considérées dans un cas spécifique. Il inclut une analyse systématique commentée de la littérature sur des cas analogues.
6. *Analyse de thème*. Document qui résulte de l'analyse critique de la littérature sur un thème en particulier.
7. Compte-rendu.

Critères techniques pour la présentation de textes

Le magazine « **Ciencia Política** » reçoit des articles de manière permanente sur des thèmes de théorie politique, d'analyse politique, de gouvernement et des politiques publiques et des relations internationales et globales. Des travaux en espagnol, en anglais, en portugais et en français sont acceptés.

La présentation au magazine d'articles doit être accompagnée du curriculum vitae de l'auteur, où doivent apparaître les informations suivantes:

- Prénoms et noms.
- Titre académique le plus récent.
- Affiliation institutionnelle et poste actuel.
- Études en cours.
- Publications dans des magazines indexés internationalement durant les deux dernières années.
- Adresse électronique.
- Numéro de pièce d'identité.

Les articles doivent être présentés avec les caractéristiques générales suivantes :

- Spécifier dans une note en bas de page s'il s'agit d'un article qui résulte de recherches, d'analyse de cas ou de thème, ou s'il s'agit d'un article de réflexion.
- Mention explicite, dans une note en bas de page, de la recherche d'où est issu l'article et les sources de son financement.
- Les fichiers doivent être présentés en format Word, de taille lettre (21,59 cm x 27,54 cm), en caractère Times New Roman taille 12, espace simple et justifié.
- Titre de l'article en espagnol et en anglais.
- Nom(s) complet(s) de(s) auteur(s).

- Profil de l'auteur (formation académique, métier ou domaine d'exercice et affiliation institutionnelle, pays d'affectation, courrier électronique).
- Résumé (2000 caractères maximum, en comptant les espaces) en espagnol et en anglais. Il doit inclure les objectifs principaux de la recherche, la portée, la méthodologie utilisée, et les principaux résultats et les conclusions. Ce doit être un résumé analytique, clair, cohérent et précis.
- Mots clé, maximum cinq (5), en espagnol et en anglais. Les mots clé sont des termes pour l'indexation de l'article dans les bases de données et les moteurs de recherche sur Internet; ils doivent identifier le contenu de l'article, ils ne peuvent pas être inclus dans le titre de l'article et ils doivent faire partie du Thesaurus de l'Unesco (<http://databases.unesco.org/thessp/>) ou dans un autre thesaurus reconnu dont le nom devra être communiqué au magazine par l'auteur.
- Règles de rédaction scientifique de l'*American Psychological Association* (APA).
- Extension entre les 40.000 et 60.000 caractères (en comptant les espaces).
- Numération, type et taille de la lettre des sous-titres unifiée.
- Références numérotées de graphiques, de tableaux ou d'images. Les tableaux, graphiques et images qui seront incluses dans les articles doivent être claires et expliquées dans le texte de l'article.
- Titres et bas de graphiques, tableaux ou images unifiés.
- Références complètes à la fin de l'article.
- Les compte-rendus doivent avoir une longueur maximale de 1.000 mots.
- Dans le cas où les articles ne seraient pas le produit original du travail de l'auteur, il est tenu d'obtenir les permis requis pour sa publication.
- Les images, photographies ou cartes incluses doivent être présentées dans une résolution égale ou supérieure à 300dpi.

Les textes qui ne correspondent pas aux règles ci-dessus seront retournés aux auteurs pour leur analyse et modification.

Ci-dessous se trouvent les normes de citation qu'applique « **Ciencia Política** ».

Citations dans le texte*.

- Le nom de l'auteur et la date de l'œuvre sont mis en parenthèse dans la phrase.
- La Bible et le Coran, et les références à des communications personnelles sont cités dans le texte, mais ne sont pas incluses dans la liste des références.

Format des citations

- Si la phrase inclut le nom de l'auteur, on inscrit juste la date entre parenthèses.
Viadero (2007) informe qu'une analyse de plus de deux-cents études met en évidence la corrélation entre l'enseignement des habiletés sociales et la performance de l'exercice scolaire.
- Si l'on inclut pas l'auteur dans la phrase, on écrit entre parenthèses le nom et la date.

- Une analyse de plus de deux-cents études met en évidence la corrélation entre l'enseignement des habiletés sociales et la performance de l'exercice scolaire. (Viadero, 2007).
- Si l'œuvre possède plus de deux auteurs, on les cite la première fois avec tous les noms.
 - Dans les mentions ci-dessous, on écrit seulement le nom du premier auteur, suivi de la phrase *et al.*

Le terme *intelligence émotionnelle* a été utilisé pour la première fois par Salovey et Mayer en 1990. (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)

Quant à la performance scolaire, Álvarez Manilla et al. (2006) ont trouvé que l'intelligence émotionnelle n'a pas d'incidence sur celle-ci.

- S'il y a plus de six auteurs, on utilise *et al.* dès la première mention.

Liste de références.

Considérations générales

- Ordre alphabétique pour la première lettre de la référence.
- Les œuvres d'un même auteur sont classées chronologiquement.
- Chaque référence a le format de paragraphe français (*hanging indent*) et avec un double-espace.

Documents électroniques

- Il ne faut pas inclure le nom de la base de données où se trouve l'article, sauf dans le cas des thèses et des livres électroniques.
- On n'inclut pas la date à laquelle a été récupéré l'article.
- On n'écrit pas de point après l'adresse Web (*URL*).

Publications journalières

Forme basique

Noms, A. A., Noms, B. B. & Noms, C. C. (Date). Titre de l'article. *Titre de la publication*, volume (numéro), pp. xx-xx. doi: xx.xxxxxxx

Article avec DOI, de la base de données EBSCO

Demopoulos, A. W. J., Fry, B. & Smith, C. R. (2007). Food web structure in exotic and native mangroves: A Hawaii-Puerto Rico comparaison. *Oecologia*, 153(3), 675-686. doi: 10.1007/s00442-007-0751-x

Article sans DOI, d'EBSCO

Parés-Ramos, I. K., Gould, W. A. & Aide, T. M. (2008). Agricultural abandonment, suburban growth, and forest expansion in Puerto Rico between 1991 and 2000. *Ecology & Society*, 13(2), 1-19.

Article du Web

Cintrón, G., Lugo, A. E., Pool, D. J. & Morris, G. (1978). Mangroves of arid environments in Puerto Rico and adjacent islands. *Biotropica*, 10(2),110-121. Récupéré de <http://www.jstor.org/pss/2388013>

Article de publication hebdomadaire, d'EBSCO

Viadero, D. (2007, 19 de diciembre). Social-skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

Article de publication journalière, de la Web

Duhigg, C. (12 septembre 2009). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Récupéré de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

Livres

Formes basiques pour livres complets

Noms, A. A. (Année). *Titre*. Ville: Maison d'Éditions.

Noms, A. A. (Année). *Titre*. Récupéré de <http://www.xxxxxx.xxx>

Noms, A. A. (Année). *Titre*. doi: xx.xxxxxxxx

Noms, A. A. (Ed.). (Année). *Titre*. Ville: Maison d'Éditions.

Livre avec auteur

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por qué es más importante que el cociente intelectual*. México: Editions B.

Livre avec éditeur

Castillo Ortiz, A. M. (Ed.). (2000). *Administración educativa: Técnicas, estrategias y prácticas gerenciales*. San Juan: Publications Portoricaines.

Livre en version électronique

Montero, M. & Sonn, C. C. (Eds.). (2009). *Psychology of Liberation: Theory and applications*. [Version de Springer]. doi: 10.1007/ 978-0-387-85784-8

De Jesús Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico*. [Version de Library of Congress]. Récupéré de <http://memory.loc.gov/cgibin/query/?ammem/lhbpr:@field%28DOCID+@lit%28lhbpr33517%29%29>

Formes de base pour un chapitre d'un livre ou entrée dans une œuvre de référence

Noms, A. A. & Noms, B. B. (Année). Titre du chapitre ou de l'entrée. Dans

Noms, A. A. (Ed.), *Titre du livre* (pp. xx-xx). Ville: Maison d'Éditions.

Noms, A. A. & Noms, B. B. (Année). Titre du chapitre ou de l'entrée. Dans Noms, A. A. (Ed.), *Titre du livre* (pp. xx-xx). Ville: Maison d'Éditions. Récupéré de <http://www.xxxxxxx>

Noms, A. A. & Noms, B. B. (Année). Titre du chapitre ou de l'entrée. En Noms, A. A. (Ed.), *Titre du livre* (pp. xx-xx). Ville: Maison d'Éditions. doi: xxxxxxxx.

Chapitre d'un livre imprimé

Picó, F. (2004). Arecibo, sol y sereno. En Feliú Matilla, F. (Ed.), *200 años de literatura y periodismo: 1803-2003* (129-134). San Juan: Éditions Huracán.

Entrée avec auteur dans une œuvre de référence électronique

Graham, G. (2008). Behaviorism. Dans Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Otoño 2008 Ed.)*. Récupéré de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Behaviorism>

Entrée sans auteur dans une œuvre de référence électronique

Agriculture durable. (s. f.). Dans *Glosario de términos ambientales de EcoPortal.net*. Récupéré de <http://www.ecoportal.net/content/view/full/169/offset/0>

Rapport technique

Forme basique

Noms, A. A. (Année). *Titre*. (Rapport Num. xxx). Ville: Maison d'Éditions.

Rapport avec des auteurs

Weaver, P. L., & Schwagerl, J. J. (2009). *U. S. Fish and Wildlife Service refuges and other nearby reserves in Southwestern Puerto Rico*. (General Technical Report IITF-40). San Juan: International Institute of Tropical Forestry.

Rapport d'une agence du gouvernement

Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics. America's Children: Key National Indicators of Well-Being, 2009. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Récupéré de <http://www.childstats.gov/pubs/index.asp>

Thèse

Forme de base

Noms, A. A. (Année). *Titre*. (Thèse inédite de master ou doctorat). Nom de l'institution, Localisation.

Thèse inédite, imprimée

Muñoz Castillo, L. (2004). *Determinación del conocimiento sobre inteligencia emocional que poseen los maestros y la importancia que le adscriben al concepto en el aprovechamiento de los estudiantes*. (Thèse inédite de master). Université Métropolitaine, San Juan, PR.

Thèse de base de données commerciale

Santini Rivera, M. (1998). *The effects of various types of verbal feedback on the performance of selected motor development skills of adolescent males with Down syndrome*. (Thèse doctorale). Disponible dans la base de données ProQuest Dissertations and Theses. (AAT 9832765)

Thèse sur le Web

Aquino Ríos, A. (2008). *Análisis en el desarrollo de los temas transversales en los currículos de español, matemáticas, ciencias y estudios sociales del Departamento de Educación*. (Tesis de maestría, Universidad Metropolitana). Récupéré de http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf

Processus d'évaluation

Le processus d'arbitrage des articles est composé de trois phases:

1. Une fois l'article reçu, une première analyse vérifie que les critères techniques soient respectés rigoureusement (que l'article possède un résumé, un titre et des mots clé en anglais et espagnol, nombre maximal de caractères, références, etc.).
2. Si les règles techniques sont respectées, l'écrit est présenté devant le Comité Éditorial du Magazine. Cet organe, ayant à sa tête un de ses membres, émet une première évaluation des textes. S'ils sont considérés comme étant Non Publiables, ils sont archivés; si au contraire les articles étaient évalués comme publiables, ils sont remis à deux évaluateurs ou évaluatrices académiques, externes à cet organe, qui émettront respectivement deux évaluations. Dans le cas où les deux évaluations étaient positives, l'article sera considéré comme publiable. Si au contraire les deux évaluations étaient négatives, l'article sera considéré comme non publiable et on procédera à l'archiver. Dans le cas où l'une des évaluations était positive et l'autre négative, on prendra en compte l'avis approubatif du Comité Éditorial afin de réaliser le bilan des trois évaluations, qui pour ce cas précis correspondra à deux approbations et à une réponse négative. Dans ce cas, l'article est considéré comme publiable.

Tant l'analyse faite par le Comité Éditorial que celle réalisée par les pairs évaluateurs(trices) est réalisée sous la modalité de l'anonymat, omettant les données de l'auteur du texte qui est soumis à analyse. Ainsi, les évaluateurs et évaluatrices externes réalisent leur tâche sous la modalité du double-aveugle, qui émettent leur avis en se basant sur

l'analyse de l'originalité et les apports de l'article, la pertinence du thème, la cohérence logique-présentation, l'existence d'un cadre théorique, la bibliographie utilisée et la qualité du contenu. De même, les évaluations des articles sont envoyées à leurs auteurs respectifs en omettant le nom des personnes qui ont analysé les textes, de telle sorte que l'identité des évaluateurs reste anonyme.

3. Chacune des évaluations émises tant par le Comité Éditorial que par les pairs évaluateurs(trices) externes, seront envoyées à l'auteur ou aux auteurs de l'article, afin que selon les suggestions et les commentaires, les modifications pertinentes aux textes soient réalisées. En aucun cas un article ne sera publié sans avoir au préalable avoir été modifié selon les commentaires et les suggestions notés dans chacune des évaluations.

Les articles que ont été considérés comme publiables et qui ont été modifiés selon les suggestions notées par les pairs évaluateurs(trices), font commencer la procédure éditoriale (correction de style, mise en page, impression), dont les avancées sont indiquées en permanence à l'auteur ou aux auteurs de l'article.

Remise des articles et autres textes pour publication:

Les documents doivent être envoyés aux adresses électroniques suivantes:

recipo_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

- * Instructions prises de: Zavala Trías Sylvia. (2009). *Guía a la redacción en el estilo APA. 6ta Edición*. [Version de la Bibliothèque de l'Université Métropolitaine]. Récupéré de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/redes/2012/asesoramiento/modelo-normas-apa-bibliografia.pdf>

CienciaPolítica.

Instruções para Autores e Autoras

A revista *Ciencia Política* é uma publicação semestral do Departamento de Ciências Políticas da Universidade Nacional da Colômbia. A revista tem a finalidade de difundir e projetar, através de artigos de excelente qualidade acadêmica e científica, o pensamento e o conhecimento desenvolvido no campo da Ciência Política pelas diversas comunidades acadêmicas.

A estrutura da revista gira em torno a três seções básicas: Tema Central, Pesquisas, Resenhas e Resenhas. Os artigos devem caracterizar-se pela pertinência temática no campo da Ciência Política (contribuições acadêmicas ou de pesquisas, reflexões com sólidas bases bibliográficas ou revisões teóricas coerentes) e manejo adequado da linguagem (clareza expositiva e coerência conceitual). O conteúdo dos artigos, resenhas e resenhas deve ser original, inédito, e não deve pôr-se a consideração de forma simultânea a Comitê Editora ou Avaliador de outra publicação. Em caso de traduções de textos acadêmicos, deve-se incluir a

autorização para a sua publicação. Para tais efeitos se remitará aos autores e autoras dos textos Cartas de Originalidad- Cartas de Originalidade- que deverão ser assinadas certificando as anteriores exigências, assim como Licencias de Propiedad Intelectual- Licenças de Propriedade Intelectual que garantirão a proteção e promoção dos direitos de autor.

Para isso, a Revista **Ciencia Política** se rege pela Declaração de Berlim com respeito do mecanismo de Acesso Aberto estabelecido pela Sociedade Max Planck. O autor ou autora (ou os autores ou autoras) e aqueles ou aquelas que retêm os direitos sobre as contribuições devem garantir a todos os usuários o direito ao acesso livre de forma irrevogável para âmbito mundial, com licença para copiar, usar, difundir, transmitir e expor as obras publicamente, e também para elaborar e distribuir as obras que se derivem, em qualquer meio digital e com qualquer finalidade responsável, em troca do compromisso de citar como é necessário a autoria, como também o direito a fazer cópias impressas em pouca quantidade e para uso pessoal. Para estes mesmos propósitos os conteúdos da revista **Ciencia Política** adotam os termos da Licencia Creative Commons CC BY 4.0.

Entende-se que quando os autores ou autoras apresentam manuscritos ao Comitê Editorial de Ciência Política, este aprove a publicação do documento completo em suas versões impressa e digital, o que inclui as diferentes bases de dados nos quais a Revista é e será incluída para promover a sua visibilidade. Esta autorização inclui a possibilidade para a Revista de comercializar a publicação através dos canais tradicionais e de Internet, ou qualquer outro meio conhecido, e a autorização de publicação se faz a título gratuito, portanto renunciam a receber remuneração alguma pela publicação, distribuição, comunicação pública e qualquer outro uso que se faça nos termos em que a obra é publicada.

Espera-se que os manuscritos apresentados correspondam à tipologia de textos estabelecida pelo Serviço de Indexação de Revistas Científicas e Tecnológicas Colombianas de Colciencias. Esta tipologia apresenta-se a seguir:

1. Artigo de pesquisa científica e tecnológica. Documento que apresenta, de maneira detalhada, os resultados originais de projetos de pesquisa. A estrutura geralmente utilizada contém quatro apartes importantes: introdução, metodologia, resultados e conclusões.
2. Artigo de reflexão. Documento que apresenta resultados de pesquisa desde uma perspectiva analítica, interpretativa ou crítica do autor, sobre um tema específico, recorrendo a fontes originais.
3. Artigo de revisão. Documento resultado de uma pesquisa onde se analisam, sistematizam e integram os resultados de pesquisas publicadas ou não publicadas, sobre um campo em ciência ou tecnologia, com o fim de dar conta dos avanços e das tendências de desenvolvimento. Caracteriza-se por apresentar uma cuidadosa revisão bibliográfica de pelo menos 50 referências.
4. Artigo curto. Documento breve que apresenta resultados originais preliminares ou parciais de uma pesquisa científica ou tecnológica, que em geral requerem de uma breve difusão.
5. Relatório de caso. Documento que apresenta os resultados de um estudo sobre uma situação particular com a finalidade de dar a conhecer as experiências técnicas e metodoló-

- gicas consideradas em um caso específico. Inclui uma revisão sistemática comentada da literatura sobre casos análogos.
6. Revisão de tema. Documento resultado da revisão crítica da literatura sobre um tema em particular.
 7. Resenhas.

Critérios técnicos para a apresentação de textos

A revista **Ciencia Política** recebe artigos de maneira permanente sobre temas de teoria política, análise política, governo e políticas públicas e relações internacionais e globais. Aceitam-se trabalhos em espanhol, inglês, português e francês.

A apresentação de artigos à revista deve estar acompanhada do currículo do autor e/ou autora, na qual deve estar contida a seguinte informação:

- Nomes e sobrenomes.
- Título acadêmico mais recente.
- Afiliação institucional e cargo atual.
- Estudos em curso.
- Publicações em revistas indexadas internacionalmente nos últimos dois anos.
- Endereço eletrônico.
- Número de identificação.

Os artigos devem apresentar-se com as seguintes características gerais:

- Especificar em nota no rodapé de página se se trata de um artigo resultado de pesquisa, de revisão de caso ou de tema, ou se se trata de um artigo de reflexão.
- Menção explícita, em nota de rodapé, da pesquisa da qual se deriva o artigo e as fontes de financiamento da mesma.
- Os arquivos devem apresentar-se em formato Word, em folha de tamanho carta (21,59 cm x 27,54 cm), em letra Times New Roman tamanho 12, a espaço simples e justificado.
- Título do artigo em espanhol e em inglês.
- Nome(s) completo(s) do autor ou dos autores, e da autora ou das autoras.
- Perfil do autor ou da autora (formação acadêmica, cargo ou campo de desempenho e afiliação institucional, país de adscrição, correio eletrônico).
- Resumo (2000 caracteres no máximo, incluídos espaços) em espanhol e inglês. Deve incluir os objetivos principais da pesquisa, alcance, metodologia empregada, e principais resultados e conclusões. Deve ser um resumo analítico, claro, coerente e preciso.
- Palavras chave, no máximo cinco (5), em espanhol e inglês. As palavras chave são termos para indexação do artigo nas bases de dados e os buscadores de Internet; devem identificar o conteúdo do artigo, não podem estar incluídas no título do artigo e devem fazer parte do Tesouro da Unesco. (<http://databases.unesco.org/thesp/>) ou em outro tesouro reconhecido cujo nome o autor ou autora estarão encarregados de informar à revista.
- Regras de redação científica da American Psychological Association (APA).
- Extensão entre os 40.000 e 60.000 caracteres (incluídos os espaços).

- Numeração, tipo e o tamanho da letra dos subtítulos unificado.
- Referências numeradas de gráficas, tablas, quadros ou imagens. As tabelas, gráficas e imagens que sejam incluídas nos artigos devem ser claras e explicadas no texto do artigo.
- Títulos e rodapés de gráficas, tabelas, quadros ou imagens unificados.
- Referências completas ao final do artigo.
- As resenhas devem ter uma extensão máxima de 1.000 palavras.
- Em caso de que os artigos não sejam produto original do trabalho do autor ou autora, é de sua responsabilidade obter as licenças requeridas para a sua publicação.
- As imagens, fotografias ou mapas que sejam incluídos devem ser apresentadas em uma resolução igual ou maior que os 300dpi.

Os textos que não se ajustem às anteriores pautas serão devolvidos aos autores e autoras para a sua revisão e modificação.

A seguir se apresentam as normas de citação que a revista **Ciencia Política** maneja.

Citas no texto*:

- O sobrenome do autor e a data da obra se incluem em parêntese dentro da oração.
- A Bíblia e o Corão, e as referências a comunicações pessoais são citados no texto, mas não estão incluídos na lista de referências.

Formato das citas

- Se a oração inclui o sobrenome do autor, só se escreve a data entre parêntese.
Viadero (2007) informa que uma análise de mais de duzentos estudos evidencia a correlação entre o ensinamento de destrezas sociais e o melhoramento do desempenho escolar.
- Se não se inclui o autor na oração, se escreve entre parêntese o sobrenome e a data.
Uma análise de mais de duzentos estudos evidencia a correlação entre o ensino de destrezas sociais e o melhoramento do desempenho escolar (Viadero, 2007).
- Se a obra tem mais de dois autores, cita-se a primeira vez com todos os sobrenomes.
- Nas menções subsequentes, só se escreve o sobrenome do primeiro autor, seguido da frase et al.
O termo *inteligência emocional* o utilizaram por primeira vez Salovey e Mayer em 1990. (Álvarez Manilla, Valdés Krieg & Curiel de Valdés, 2006)
Em quanto ao desempenho escolar, Álvarez Manilla et al. (2006) encontraram que a inteligência emocional não incide no mesmo.
- Se forem mais de seis autores, se utiliza et al. desde a primeira menção.

Lista de referências.

Considerações gerais

- Ordem alfabética pela primeira letra da referência.

- Obras de um mesmo autor se ordenam cronologicamente.
- Cada referência tem o formato de parágrafo francês (*hanging indent*) e deve estar em espaço duplo.

Documentos eletrônicos

- Não há que incluir o nome da base de dados onde se encontrou o artigo, mas sim no caso das teses e dos livros eletrônicos.
- No se inclui a data em que se recuperou o artigo.
- Não se usa ponto depois do endereço Web (*URL*).

Publicações periódicas

Forma básica

Sobrenomes, A. A., Sobrenomes, B. B. & Sobrenomes, C. C. (Data). Título do artigo.
Título da publicação, volume (número), pp. xx-xx. doi: xx. xxxxxxx

Artigo com DOI, de base de dados EBSCO.

Demopoulos, A. W. J., Fry, B. & Smith, C. R. (2007). Food web structure in exotic and native mangroves: A Hawaii–Puerto Rico comparison. *Oecologia*, 153(3), 675-686.
 doi: 10.1007/s00442-007-0751-x

Artigo sem DOI, de EBSCO

Parés-Ramos, I. K., Gould, W. A. & Aide, T. M. (2008). Agricultural abandonment, suburban growth, and forest expansion in Puerto Rico between 1991 and 2000. *Ecology & Society*, 13(2), 1-19.

Artigo da Web

Cintrón, G., Lugo, A. E., Pool, D. J. & Morris, G. (1978). Mangroves of arid environments in Puerto Rico and adjacent islands. *Biotropica*, 10(2), 110-121. Recuperado de <http://www.jstor.org/pss/2388013>

Artigo de publicação semanal, de EBSCO

Viadero, D. (2007, 19 de dezembro). Social-skills programs found to yield gains in academic subjects. *Education Week*, 27(16), 1-15.

Artigo de publicação diária, da Web

Duhigg, C. (2009, 12 de setembro). Toxic waters: Clean Water laws are neglected, at a cost in human suffering. *The New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/2009/09/13/us/13water.html?em>

Livros

Formas básicas para livros completos

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. Cidade: Editora.

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. Recuperado de <http://www.xxxxxx.xxx>

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. doi: xx.xxxxxxxx

Sobrenomes, A. A. (Ed.). (Ano). *Título*. Cidade: Editora.

Livro com autor

Goleman, D. (2000). *La inteligencia emocional: Por que es más importante que el cociente intelectual – A inteligência emocional: Porque é mais importante que o cociente intelectual*. México: Edições B.

Livro com editor

Castillo Ortiz, A. M. (Ed.). (2000). *Administración educativa: Técnicas, estrategias y prácticas gerenciales – Administração educativa: Técnicas, estratégias e práticas gerenciais*. San Juan: Publicações Puertorriqueñas.

Livro em versão eletrônica

Montero, M. & Sonn, C. C. (Eds.). (2009). *Psychology of Liberation: Theory and applications*. [Versão de Springer]. doi: 10.1007/ 978-0-387-85784-8

De Jesús Domínguez, J. (1887). *La autonomía administrativa en Puerto Rico- A autonomia em Porto Rico*.

[Versão de Library of Congress]. Recuperado de <http://memory.loc.gov/cgibin/query/r?ammem/lhbpr:@field%28DOCID+@lit%28lhbpr33517%29%29>

Formas básicas para um capítulo de um livro ou entrada em uma obra de referência

Sobrenomes, A. A. & Sobrenomes, B. B. (Ano). Título do capítulo ou a entrada. Em Sobrenomes, A. A. (Ed.), *Título do livro* (pp. xx-xx). Cidade: Editora.

Sobrenomes, A. A. & Sobrenomes, B. B. (Ano). Título do capítulo ou entrada. Em Sobrenomes, A. A. (Ed.), *Título do livro* (pp. xx-xx). Cidade: Editora. Recuperado de <http://www.xxxxxx>

Sobrenomes, A. A. & Sobrenomes, B. B. (Ano). Título do capítulo ou entrada. Em Sobrenomes, A. A. (Ed.), *Título do livro* (pp. xx-xx). Cidade: Editora. doi: xxxxxxxx.

Capítulo de um livro impresso

Picó, F. (2004). Arecibo, sol e sereno. Em Feliú Matilla, F. (Ed.), *200 años de literatura e periodismo – 200 anos de literatura e jornalismo: 1803-2003* (129-134). San Juan: Edições Huracán.

Entrada com autor em uma obra de referência eletrônica

Graham, G. (2008). Behaviorism. em Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Otoño 2008 Ed.)*. Recuperado de <http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/Behaviorism>

Entrada sem autor em uma obra de referência eletrônica

Agricultura sustentável. (s. f.). Em *Glosario de términos ambientales - Glossário de termos Ambientais de EcoPortal.net*. Recuperado de <http://www.ecoportal.net/content/view/full/169/offset/0>

Informe técnico

Forma básica

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. (Informe Núm. xxx). Cidade: Editora.

Relatório com autores

Weaver, P. L., & Schwagerl, J. J. (2009). *U. S. Fish and Wildlife Service refuges and other nearby reserves in Southwestern Puerto Rico*. (General Technical Report IITF-40). San Juan: International Institute of Tropical Forestry.

Relatório de uma agência do governo

Federal Interagency Forum on Child and Family Statistics. America's Children: Key National Indicators of Well-Being, 2009. Washington, DC: U.S. Government Printing Office. Recuperado de <http://www.childstats.gov/pubs/index.asp>

Tese

Forma básica

Sobrenomes, A. A. (Ano). *Título*. (Tese inédita de mestrado ou doutorado). Nome da instituição, Localização.

Tese inédita, impressa

Muñoz Castillo, L. (2004). *Determinación del conocimiento sobre inteligencia emocional que poseen los maestros y la importancia que le adscriben al concepto en el aprovechamiento de los estudiantes*- Determinação do conhecimento sobre inteligência emocional que os maestros possuem e a importância que adscvem ao conceito no aproveitamento dos estudantes. (Tese inédita de mestrado). Universidade Metropolitana, San Juan, PR.

Tese de base de dados comercial

Santini Rivera, M. (1998). *The effects of various types of verbal feedback on the performance of selected motor development skills of adolescent males with Down syndrome*. (Tese doutoral). Disponível na base de dados ProQuest Dissertations and Theses. (AAT 9832765)

Tese na Web

Aquino Ríos, A. (2008). *Análisis en el desarrollo de los temas transversales en los currículos de español, matemáticas, ciencias y estudios sociales del Departamento de Educación - Análise no desenvolvimento dos temas transversais nos currículos de espanhol, matemática, ciências e estudos sociais do Departamento de Educação*. (Tese de mestrado, Universidade Metropolitana). Recuperado de http://suagm.edu/umet/biblioteca/UMTESIS/Tesis_Educacion/ARAquinoRios1512.pdf

Processo de avaliação

O processo de arbitragem dos artigos está composto por três fases:

1. Uma vez recebido o artigo, uma primeira revisão verifica que sejam cumpridos rigorosamente os critérios técnicos (que o artigo tenha resumo, título e palavras chave em inglês e espanhol, número máximo de caracteres, referências, etc.).
2. Se as pautas técnicas são acatadas, o escrito é apresentado perante o Comitê Editorial da Revista. Este órgão, em cabeça de um dos seus membros, emite uma primeira valoração dos textos. Se estes são considerados Não Publicáveis, os mesmos são arquivados; se pelo contrário, os artigos são valorados como publicáveis, são remetidos a dois avaliadores ou avaliadoras académicas, externas a este órgão, que emitirão respectivamente duas avaliações. Em caso de que as duas valorações sejam positivas, o artigo se considera publicável. Se pelo contrário, as duas valorações são negativas, o artigo se considera não publicável e se procederá a arquivá-lo. Em caso de que uma das avaliações seja positiva e a restante negativa, se tomará em conta o conceito de aprovação do Comitê Editorial para fazer um balance das três valorações, que para o caso pontual corresponderiam a duas aprovatórias e uma negativa. Neste caso, o artigo se considerará publicável.

Tanto a revisão feita pelo Comitê Editorial como a realizada pelos pares avaliadores (as) se realiza sob a modalidade de anonimato, obviando os dados do autor ou autora do texto que se submete a revisão. Deste modo, os avaliadores e avaliadoras externas realizam o seu trabalho sob a modalidade de duplo cego, que emitem o seu conceito baseando-se na análise da originalidade e as contribuições do artigo, a pertinência do tema, a coerência lógico-expositiva, a existência de um marco teórico, a bibliografia utilizada e a qualidade do conteúdo. De igual maneira, as avaliações dos artigos são enviadas a seus respectivos

autores ou autoras obviando o nome das pessoas que revisaram os textos, de tal maneira que a identidade dos avaliadores e avaliadoras se mantenha anônima.

3. Cada uma das avaliações emitidas tanto pelo Comitê Editorial como pelos pares avaliadores (as) externos (as), serão enviadas ao autor (es) ou autora (s) do artigo, para que de acordo às sugestões e comentários, serão realizadas as modificações pertinentes aos textos. Em nenhum caso um artigo será publicado sem primeiro haver sido modificado de acordo aos comentários e sugestões anotados em cada uma das avaliações.

Os artigos que foram considerados publicáveis e que hajam sido modificados de acordo às sugestões anotadas pelos pares avaliadoras ou avaliadores, iniciam o procedimento Editorial (correção de estilo, diagramação, impressão), cujos avanços são permanentemente referidos ao autor ou autores, autora ou autoras do artigo.

Remissão de artigos e outros textos para publicação:

Os documentos devem ser enviados aos seguintes correios eletrônicos:

recipo_fdbog@unal.edu.co

recipo@gmail.com

*Instruções tomadas de: Zavala Trías Sylvia. (2009). *Guía a la redacción en el estilo- Guia à redação no estilo APA. 6ta Edição*. [Versão da Biblioteca da Universidade Metropolitana]. Recuperado de: <http://web.ua.es/es/ice/documentos/redes/2012/asesoramiento/modelo-normas-apa-bibliografia.pdf>

Guía de buenas prácticas editoriales

Responsabilidades del autor o la autora

La presentación de manuscritos por parte de autores y autoras debe corresponder a los criterios técnicos y editoriales especificados por la revista **Ciencia Política** en sus “Instrucciones para autores y autoras”, las cuales pueden consultarse en el enlace <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines> y en la versión impresa de ella.

Si bien los equipos editoriales aprueban los artículos con base en criterios de calidad, rigurosidad investigativa y teniendo en cuenta la evaluación realizada por pares, los autores son los responsables de las ideas allí expresadas, así como de la idoneidad ética de los mismos. Los autores tienen que hacer explícito que el texto es de su autoría y que en él se respetan los derechos de propiedad intelectual de terceros. Si se utiliza material que no sea de propiedad de los autores, es responsabilidad de ellos asegurarse de tener las autorizaciones para el uso, reproducción y publicación de tablas, figuras, mapas, diagramas, fotografías, etcétera.

Con la presentación de manuscritos a la revista **Ciencia Política**, los autores y autoras aceptan someter sus textos a las evaluaciones de pares externos y se comprometen a tener en cuenta las observaciones de los evaluadores, así como las del Comité Editorial, para la realización de los ajustes solicitados. Estas modificaciones y correcciones al manuscrito deberán ser realizadas por el autor en el plazo que le sea indicado por el editor de la revista. Luego que la revista reciba el artículo modificado, se le informará al autor acerca de su completa aprobación.

Cuando los textos sometidos a consideración de la revista no sean aceptados para publicación, el equipo editorial debe informar al autor o a la autora de la decisión y presentar los argumentos que la respaldan.

Durante el proceso de edición los autores podrán ser consultados por los editores para resolver las inquietudes existentes. Toda comunicación entre autores y autoras y el equipo editorial de la revista será tramitada vía correo electrónico.

El Comité Editorial se reserva la última palabra sobre la publicación de los artículos y el número en el cual se publicarán. Esa fecha se cumplirá siempre y cuando el autor haga llegar toda la documentación que le es solicitada en el plazo indicado. La revista se reserva el derecho de hacer correcciones menores de estilo.

Los autores de los textos aceptados autorizan, mediante la firma del documento “Licencia de propiedad intelectual”, la utilización de los derechos patrimoniales de autor (reproducción, comunicación pública, transformación y distribución) a la Universidad Nacional de Colombia, para incluir el texto en la revista (versión impresa y versión electrónica). En este mismo documento los autores confirman que el texto es de su autoría, que se respetan los

derechos de propiedad intelectual de terceros, que es inédito y que no fue puesto a consideración de otro Comité Editorial durante el tiempo de evaluación en **Ciencia Política**.

Responsabilidades de los pares académicos evaluadores

Luego de la recepción de un artículo, el equipo editorial evalúa si cumple con los requisitos básicos exigidos por la revista. Después de esta primera revisión, los artículos son enviados al Comité Editorial para que de ellos se emitan conceptos que dictaminen la pertinencia o no de su publicación. Si los textos son rechazados, estos serán archivados y la decisión será notificada al autor o la autora. En caso de ser aprobados, los textos serán enviados a revisión por parte de dos pares académicos externos a la publicación. Los resultados de este proceso serán comunicados de manera permanente al autor o la autora.

La revisión a cargo de pares externos se realiza bajo la modalidad del doble ciego, es decir, el anonimato, y se busca que las personas a cargo de ella no tengan conflictos de interés con las temáticas sobre las que deben conceptuar. Ante cualquier duda se procederá a un reemplazo del evaluador.

La revista cuenta con un formato de evaluación, el cual contiene criterios seleccionados para la evaluación de los artículos de acuerdo con su calidad académica, pertinencia, rigurosidad en la investigación y aportes al campo de estudio.

Responsabilidades editoriales

El equipo editorial, junto con el Comité Editorial de la publicación, son los encargados de definir las políticas editoriales de la revista, las cuales deben ajustarse a los criterios internacionales para el reconocimiento e indización en publicaciones científicas y a aquellos que permitirán posicionarla como una publicación de alta importancia académica.

La revista se compromete a publicar correcciones, aclaraciones, rectificaciones y dar justificaciones cuando la situación lo amerite.

El equipo editorial de la revista es responsable del proceso de todos los artículos que se postulan a la revista, y debe desarrollar mecanismos de confidencialidad mientras se desarrolla el proceso de evaluación por pares hasta su publicación o rechazo.

Cualquier tipo de queja o reclamo puede ser presentado ante el equipo o el Comité editoriales de la revista. La publicación se compromete a responder las inquietudes de manera oportuna y celer, y en caso de que el reclamo lo amerite, debe asegurarse de que se lleve a cabo la adecuada investigación tendiente a la resolución del problema.

Cuando se reconozca falta de exactitud en un contenido publicado se consultará al Comité Editorial, y se harán las correcciones o aclaraciones en la página web de la revista.

Tan pronto un número de la revista salga publicado el equipo editorial tiene la responsabilidad de su difusión y distribución a los autores y autoras, a las entidades con las que se hayan establecido acuerdos de intercambio, y a los repositorios y sistemas de indización nacionales e internacionales.

Guide des bonnes pratiques éditoriales

Responsabilités de l'auteur

La présentation de manuscrits de la part des auteurs doit correspondre aux critères techniques et éditoriaux spécifiés par la revue **Ciencia Política** dans ses Instructions aux Auteurs. Ces Instructions peuvent être consultées sur la version imprimée de la revue et sur le lien suivant : <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines>

Même si les équipes éditoriales approuvent les articles sur la base de critères de qualité, de rigueur des recherches et en prenant en compte l'évaluation réalisée par les pairs, les auteurs sont responsables des idées exprimées, ainsi que de la justesse éthique de l'article.

Les auteurs doivent préciser qu'ils possèdent la paternité littéraire du texte et que les droits de propriété intellectuelle de tiers y sont respectés. Au cas d'usage de matériel qui n'appartient pas aux auteurs, ce sont eux qui ont la responsabilité de s'assurer qu'ils possèdent les autorisations pour l'usage, la reproduction et la publication de tableaux, graphiques, cartes, diagrammes, photographies, etc.

Avec la présentation de manuscrits à la revue **Ciencia Política**, les auteurs acceptent de soumettre leurs textes aux évaluations de pairs externes et ils s'engagent à prendre en compte les commentaires des évaluateurs, ainsi que ceux du Comité Éditorial, pour la réalisation des corrections demandées. Ces modifications et corrections de manuscrit devront être réalisées par l'auteur dans le délai qui sera indiqué par l'éditeur de la revue. Suite à la réception de l'article modifié, l'auteur sera informé de sa validation définitive.

Quand les textes soumis à la validation de la revue ne sont pas acceptés en vue de leur publication, l'équipe éditoriale doit informer l'auteur de la décision en présentant les arguments qui la motivent.

Durant le processus d'édition, les auteurs pourront être consultés par les éditeurs afin de répondre aux questions en suspens. Toute communication entre les auteurs et l'équipe éditoriale de la revue sera réalisée par courrier électronique.

Le Comité éditorial se réserve le dernier mot sur la publication des articles et le numéro dans lequel ils seront publiés. Cette date sera confirmée à condition que l'auteur fasse parvenir toute la documentation qui lui sera demandée dans le délai indiqué. La revue se réserve le droit de réaliser des corrections mineures de style.

Les auteurs des textes validés autorisent, par le biais de la signature du document "Licence de Propriété Intellectuelle", l'utilisation des droits patrimoniaux d'auteur (reproduction, communication publique, transformation et distribution) à l'Université Nationale de Colombie, afin d'inclure le texte dans la revue (version imprimée et version électronique). Dans ce même document, les auteurs confirment posséder la paternité littéraire du texte, que les droits de propriété intellectuelle de tiers sont respectés, que le texte est inédit et

qu'il n'a pas été soumis à la validation d'un autre Comité Éditorial au même moment de la validation par **Ciencia Política**.

Responsabilités des pairs académiques évaluateurs

Après réception d'un article, l'équipe éditoriale évaluera s'il respecte les requis basiques exigés par la revue. Après cette première révision, les articles sont envoyés au Comité Éditorial pour qu'à partir de ces derniers soient émis des avis qui estiment la pertinence ou non de leur publication. Si les textes sont rejetés, ils seront archivés et l'auteur sera notifié de la décision. S'ils sont validés, les textes seront soumis à l'évaluation de deux pairs académiques externes à la publication. Les résultats de cette procédure seront communiqués de façon permanente à l'auteur.

La révision des pairs externes est réalisée sous la modalité du double aveugle, c'est-à-dire de manière anonyme. Les pairs externes sont des personnes qui n'ont pas de conflit d'intérêts avec les thèmes qu'ils devront analyser. En cas de moindre doute, l'évaluateur sera remplacé.

La revue possède un formulaire d'évaluation qui contient les critères sélectionnés pour l'évaluation des articles selon leur qualité académique, leur pertinence, leur rigueur de recherche et leurs apports au champ d'études.

Responsabilités Éditoriales

L'équipe éditoriale, avec le Comité Éditorial de la publication, est chargée de définir les politiques éditoriales de la revue qui doivent être ajustées aux critères internationaux pour la reconnaissance et l'indexation de publications scientifiques ainsi qu'aux critères internationaux qui permettront de la positionner comme une publication d'importance académique élevée.

La revue s'engage à publier des corrections, des précisions, des rectifications et à donner des justifications quand la situation le nécessite.

L'équipe éditoriale de la revue est responsable du traitement de tous les articles qui sont proposés à la revue, et elle doit développer des mécanismes de confidentialité tant que le processus d'évaluation par les pairs est en cours et ce jusqu'à leur publication ou leur rejet.

Tout type de plainte ou de réclamation peut être présenté à l'équipe ou au Comité éditorial de la revue. La publication s'engage à répondre aux questions de manière opportune et rapide, et dans le cas où la réclamation est fondée, elle doit assurer que l'enquête adéquate sera menée à bien pour résoudre le problème.

Quand le manque d'exactitude dans un contenu publié est reconnu, le Comité Éditorial sera consulté et les corrections et/ou précisions seront réalisées sur le site internet de la revue.

Pour chaque numéro publié de la revue, l'équipe éditoriale est responsable de sa diffusion et de sa distribution aux auteurs et aux organismes avec lesquels des accords d'échange ont été établis, ainsi que dans les bases de données et les systèmes d'indexation nationaux et internationaux.

Guia de boas práticas editoriais

Responsabilidades do autor ou autora

A apresentação de manuscritos por parte de autores e autoras deve corresponder aos critérios técnicos e editoriais especificados pela revista **Ciencia Política** em suas Instruções para Autores e Autoras. As mesmas podem ser consultadas no enlace <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/cienciapol/about/submissions#authorGuidelines> e na versão impressa da revista.

Se bem que as equipes editoriais aprovam os artigos com base em critérios de qualidade, rigorosidade investigativa e levando em conta a avaliação realizada por pares, os autores são os responsáveis das ideias ali expressadas, assim como da idoneidade ética do artigo.

Os autores têm que explicitar que o texto é de sua autoria e que no mesmo respeitam-se os direitos de propriedade intelectual de terceiros. Se se utiliza material que não seja de propriedade dos autores, é responsabilidade dos mesmos garantir que possuem as autorizações para o uso, reprodução e publicação de quadros, gráficas, mapas, diagramas, fotografias, etc.

Com a apresentação de manuscritos à revista **Ciencia Política**, os autores e autoras aceitam submeter seus textos às avaliações de pares externos e se comprometem a ter em conta as observações dos avaliadores, assim como as do Comitê Editorial, para a realização dos ajustes solicitados. Estas modificações e correções ao manuscrito deverão ser realizadas pelo autor no prazo que lhe seja indicado pelo editor da revista. Depois que a revista receba o artigo modificado, o autor será informado acerca de sua completa aprovação.

Quando os textos submetidos à consideração da revista não sejam aceitos para publicação, a equipe editorial deve informar ao autor ou autora da decisão, e deve apresentar os argumentos que a respaldam.

Durante o processo de edição, os autores poderão ser consultados pelos editores para resolver as inquietações existentes. Toda comunicação entre autores e autoras e a equipe editorial da revista será tramitada via correio eletrônico.

O Comitê editorial se reserva a última palavra sobre a publicação dos artigos e o número no qual se publicarão. Essa data se cumprirá sempre e quando o autor faça chegar toda a documentação que lhe for solicitada no prazo indicado. A revista se reserva o direito de fazer correções menores de estilo.

Os autores dos textos aceitados autorizam, mediante a assinatura do documento “Licença de Propriedade Intelectual”, a utilização dos direitos patrimoniais de autor (reprodução, comunicação pública, transformação e distribuição) à Universidade Nacional da Colômbia, para incluir o texto na revista (versão impressa e versão eletrônica). Neste mesmo documento os autores confirmam que o texto é de sua autoria e que são respeitados os direitos

de propriedade intelectual de terceiros, que o texto é inédito e que no foi posto a consideração de outro Comitê Editorial durante o tempo de avaliação em **Ciencia Política**.

Responsabilidades dos pares acadêmicos avaliadores

Depois da recepção de um artigo, a equipe editorial avalia se cumpre com os requisitos básicos exigidos pela revista. Depois desta primeira revisão, os artigos são enviados ao Comitê Editorial para que deles se emitam conceitos que emitam um parecer sobre a pertinência ou não de sua publicação. Se os textos são recusados, os mesmos serão arquivados e a decisão será notificada ao autor ou autora. Em caso de sejam aprovados, os textos serão enviados a revisão por partes dos pares acadêmicos externos à publicação. Os resultados deste processo serão comunicados de maneira permanente ao autor ou autora.

A revisão a cargo de pares externos se realiza sob a modalidade de duplo cego, ou seja, anônimo, e se busca que as pessoas encarregadas dela não tenham conflitos de interesse com as temáticas sobre as que devem conceituar. Diante de qualquer dúvida se procederá a uma substituição do avaliador.

A revista conta com um formato de avaliação, o qual contém critérios selecionados para a avaliação dos artigos de acordo à sua qualidade acadêmica, pertinência, rigorosidade na pesquisa e contribuições ao campo de estudo.

Responsabilidades Editoriales

A equipe editorial, junto ao Comitê Editorial da publicação, são os encarregados de definir as políticas editoriais da revista, as quais devem ajustar-se aos critérios internacionais para o reconhecimento e indexação de publicações científicas e a aqueles que permitirão posicioná-la como uma publicação de alta importância acadêmica.

A revista se compromete a publicar correções, esclarecimentos, retificações e dar justificativas quando a situação assim o justifique.

A equipe editorial da revista é responsável do processo de todos os artigos que se postulam para a revista, e deve desenvolver mecanismos de confidencialidade enquanto se desenvolve o processo de avaliação por pares até a sua publicação ou rejeição.

Qualquer tipo de queixa ou reclamação pode ser apresentado perante a equipe ou o Comitê editoriais da revista. A publicação se compromete a responder as inquietações de maneira oportuna, e em caso de que a reclamação o justifique, deve assegurar-se de que seja realizada a adequada pesquisa tendente à resolução do problema.

Quando se reconheça falta de exatidão em um conteúdo publicado, se consultará ao Comitê Editorial, e se farão as correções e/ou esclarecimentos na página Web da revista.

Assim que um número da revista seja publicado a equipe editorial tem a responsabilidade de sua difusão e distribuição aos autores e autoras e às entidades com as que se hajam estabelecido acordos de intercâmbio, assim como aos repositórios e sistemas de indexação nacionais e internacionais.



