

IMAGINACIÓN

O BARBARIE

BOLETÍN MENSUAL DE OPINIÓN DE LA RED
IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y
REPRESENTACIONES (RIIR)

nº. 7

05.09.2017

ÍNDICE

✓ Reseñas	3
✓ Constitución y sociedad	4-8
<i>N. Alejandro Osorio Rauld</i>	
✓ Representaciones del mundo escolar en textos de literatura infantil (I)	9-14
<i>Sindy Díaz Better</i>	
✓ Las vacaciones: la explosión del sueño contenido	15-19
<i>Enrique Carretero Pasín</i>	
✓ Os Estudos Étnico-raciais no Brasil	20-23
<i>Julvan Moreira de Oliveira</i>	
✓ La sangre bíblica (ii). Imaginarios de vida y muerte	24-32
<i>David Casado Neira</i>	
✓ La universidad como incubadora de lo nuevo	33-34
<i>Carla Chacón, John Dávila</i>	
✓ Re-pensando los límites del desarrollo	35-39
<i>Alejandro Retamal Maldonado</i>	
✓ Imágenes de la riqueza	40-43
<i>Francisco Javier Gallego Dueñas</i>	
✓ Nuestros colaboradores en esta edición	44
✓ Información Editorial	46

IMAGINACIÓN

O BARBARIE

ISSN 2539-0589

BOLETÍN MENSUAL DE OPINIÓN DE LA RED
IBEROAMERICANA DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y
REPRESENTACIONES (RIIR)

La entrevista es una caza de
almas: por la boca muere el pez
—si muerde el anzuelo—, y
también el ser humano.

J. Ibáñez

*Perspectivas de la
investigación social*

En la "tercera palabra", la
publicitaria, el goce,
desprovisto de una proyección
de futuro, se vuelve sobre sí
mismo, transformándose, de
facto, en una carga imperativa.

Carretero Pasín

*De cómo el 'imaginario social'
de la felicidad se ha adueñado
de la cotidianidad: una
reconstrucción histórico-
conceptual*

La consecuencia encontrada
en un caso particular se
registra y recuerda como
regla universal; nos exime
del cálculo mental de
tiempo y lugar (...) y hace
que lo descubierto como
verdad "aquí y ahora" sea
cierto en todos los tiempos
y lugares.

Hobbes
Leviathan

Visto un león, están vistos
todos, y vista una oveja,
todas; pero visto un
hombre, no está visto sino
uno, y aún ese no bien
conocido.

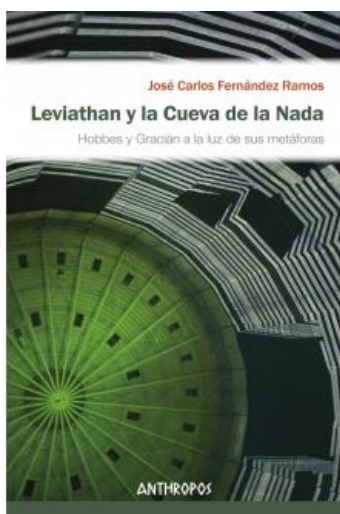
Gracián
El Criticón



Reseñas **Imaginación** o **barbarie**

Conoce las nuevas publicaciones de las personas que colaboran con la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones.

En esta ocasión, el equipo editorial tiene el placer de presentar la estupenda obra de **Jose Carlos Fernández Ramos: *Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas***, de la editorial **Anthropos** (Barcelona, 2017)



Leviathan y la Cueva de la Nada ofrece al lector un estudio comparativo exhaustivo entre Leviathan de Hobbes y El Criticón de Gracián desde el inusual punto de vista de la Sociología actual, inédito hasta la fecha. Apoyándose en la novedosa metodología propuesta por el análisis sociometafórico de los discursos, el autor nos brinda la posibilidad de descubrir facetas inéditas tanto de Hobbes como de Gracián. El entramado argumental hobbesiano simbolizado por los tres conceptos/metáforas constitutivas que estructuran su opera magna (estado de

naturaleza, contrato social y cuerpo político) se carean con otras equivalentes en Gracián abriendo un abanico de correspondencias, contrastes y contigüidades que habían pasado desapercibidos o habían sido obviados por la investigación convencional de estos autores. Todo ello con el fin de respaldar una hipótesis fuerte y de fondo, la existencia de, al menos, dos modos distintos de afrontar la Modernidad, fundamentados en dos imaginarios colectivo diversos: el triunfante imaginario racionalista, y la modernización del imaginario analógico que perdió su vigencia al ritmo de la progresiva decadencia del imperio español de los Austrias, y la postrer lectura ilustrada del periodo que consagró la modernización racionalista como 'la Modernidad', a secas.



ÍNDICE



Constitución y sociedad

N. Alejandro Osorio Rauld

A simple vista, las Constituciones parecieran tener vida propia y son percibidas como ajenas por las personas que no pertenecen a las élites políticas. En general, se tornan desconocidas para los ciudadanos y no se sabe con certeza de su impacto en la vida social. Es más, usualmente sabemos de su existencia cuando se escucha en la prensa a algún experto constitucional señalar que un determinado proyecto de ley es inconstitucional o que tal idea va contra la Constitución. Así las cosas, pareciera ser que las Cartas Fundamentales son algo extraño a la sociedad, y que más bien su discusión pertenece a los abogados especializados en ese campo del saber, sobre lo cual poco o nada tendríamos que agregar. Nada más lejos de la realidad.

Aunque muchas veces seamos incapaces de dimensionar la incidencia que tienen las constituciones, ello no significa que sean estériles o que no tengan ningún impacto en la forma como desarrollamos nuestras vidas cotidianas. Para entender esta última idea, es necesario saber que las Constituciones no son sólo las normas y leyes que rigen el funcionamiento de la política, los deberes y los derechos de gobernantes y gobernados. Es más complejo que eso: son esencialmente la forma en como se distribuye del poder político, social y económico de una determinada sociedad.

En consecuencia, la importancia de las constituciones en las sociedades está dada por la definición de "proyectos de sociedad", que en última instancia están atravesados por estas distribuciones de poder en sus distintas dimensiones. En otras palabras, no es solo una relación formal entre el

mundo jurídico (ajeno al ciudadano) y la sociedad, sino y por sobre todo, una relación "política", en el sentido del establecimiento de relaciones de poder entre los distintos agentes que componen la sociedad; interacciones que por lo general están orientadas a ser desiguales para consagrar posiciones de dominación de unos pocos sobre unos muchos.

En virtud de lo anterior, es posible señalar que si una sociedad es democrática, lo es básicamente porque es la Constitución el mecanismo que permite el involucramiento de los ciudadanos en los asuntos públicos, por ejemplo, a través de mecanismos de democracia directa, como lo son los plebiscitos o las iniciativas populares de ley. En esta concepción, los ciudadanos disputan poder a las élites, por ejemplo, para deliberar sobre temas que son sensibles para la sociedad en su conjunto, y para ello se garantizan mecanismos validados por todos.

Pero también puede ocurrir, en el caso contrario, que una sociedad pueda ser menos democrática precisamente porque la Constitución podría estar diseñada para neutralizar la voluntad de la ciudadanía para decidir sobre determinados temas que pueden afectar los intereses de quienes ostentan los privilegios del poder político, del poder económico y también del poder social. En esta concepción menos democrática, los espacios de poder son más limitados y se remiten más bien al juego al interior de las élites políticas y también de otros grupos de presión que están por fuera del campo político. En el fondo, lo que se cercena, es la posibilidad de disputar poder político entre aquellos que son gobernados y aquellos que dicen representarla.

No siendo el único aspecto a considerar, por cuanto se establecen factores de diversa naturaleza (políticos, históricos, sociológicos, culturales, entre otros), se puede decir que el contenido democrático o antidemocrático de las constituciones, de alguna manera está relacionado por la forma en cómo estas son construidas. En tal sentido, es fundamental el contexto político en que se elabora, por ejemplo, si ella ha contado con todas las libertades públicas que requieren previas al "momento constitucional" (al decir de Bruce Ackerman). Ello indica que no es lo mismo una Constitución edificada en el marco de un régimen democrático donde existan los suficientes debates públicos sobre hacia dónde se quiere avanzar con una Nueva Constitución; en relación a una Constitución forjada en el contexto de un régimen autoritario donde no existe la posibilidad de la confrontación de proyectos políticos, sociales, económicos y culturales.

Pero no solo el marco de libertad pública es significativo. También lo es el tipo de proceso constituyente que permite la emergencia de la Carta Fundamental. En efecto, sobre esta cuestión, existe una abundante literatura en el campo del constitucionalismo, sobre todo la referida a los "sujetos de poder constituyente": las constituciones pueden ser elaboradas por los pueblos a través de Asambleas Constituyentes, como fue el caso de la Constitución alemana de 1919, o también, a través de Convenciones Constituyentes, como fue el caso de la Constitución de Estados Unidos de 1787. Aunque también existen otros modos, como por ejemplo, la Constitución francesa de 1791, que fue construida a través del Parlamento, institución por excelencia de la representación del pueblo. En síntesis, aunque estos mecanismos de cambio constitucional son distintos, ellos

comparten la idea de que es el pueblo el que debe definir las riendas de su destino.

No obstante, no son las únicas alternativas. También, tal cual manifestó Carl Schmidt, las Constituciones pueden ser elaboradas por "organizaciones de fuerza", a través de golpes de Estado, cuartelazos u otras formas de insubordinación militar. Generalmente, lo que ocurre en estos casos, es la imposición ideológica del bando vencedor en la Constitución, lo que las hace extremadamente sensibles y conflictivas para el funcionamiento de las sociedades modernas, que son altamente complejas y que en ningún caso se reducen a una sola visión del mundo.

Sin embargo, lo que sí está claro, es que la única posibilidad de disputar poder político, social y económico en forma legal y legítima, es cuando existe un mayor involucramiento de la ciudadanía en los asuntos públicos. En estos casos, la Constitución adquiere muchísima mayor connotación en la sociedad, lo que permite una mayor "autoconciencia" de la ciudadanía sobre sus derechos y deberes. Ello se acentúa cuando las constituciones han sido elaboradas con mayor participación ciudadana, por cuanto fue importante lograr una mejor distribución del poder político, social y económico.

Sobre esto, hay casos muy importantes, por ejemplo en algunos países de América Latina, como es el caso de Bolivia, Ecuador y Colombia; países que han logrado tener una alta participación de la ciudadanía en las Asambleas Constituyentes que dieron origen a sus constituciones, lo que ha significado una mayor legitimidad de los procesos políticos en esos países. Más allá de las valoraciones políticas que se puedan tener sobre el desarrollo

democrático de estos países -sobre todo teniendo a la vista que aún persisten graves problemas en esas democracias-, hoy día existe consenso sobre la capacidad de autogobernarse de dichos pueblos a través de sus propias constituciones, lo que ha coadyuvado a una mejor relación entre política y sociedad.

Para finalizar, es pertinente señalar que las constituciones no son ajenas a las sociedades, y el carácter democrático de estas está muy relacionadas con el rayado de "campo" que las constituciones definen. Precisamente, cuando las ciudadanías abandonan la esfera pública o se encuentran neutralizadas de los procesos de deliberación, ya sea por el propio diseño constitucional, o bien, por distintas razones políticas, históricas, sociológicas o culturales, lo cierto es que el campo político donde se toman las decisiones relevantes, tiende a autonomizarse y a hacerse ajeno a los ciudadanos. Incluso, en la mayoría de los casos, se vuelve en su propia contra, abriendo paso a distintos problemas que se suscitan en las democracias modernas, tales como la corrupción, la desafección y la separación entre el mundo social y el mundo de la representación.



ÍNDICE



Representaciones del mundo escolar en textos de literatura infantil (I)

Sindy Paola Díaz Better

La Literatura remite a mundos diversos, nos acerca al reconocimiento del otro y posibilita un contacto con situaciones y experiencias humanas, permitiendo dar trámite a algunas que llegan a ser difíciles de manejar desde lo cotidiano.

Actualmente se identifican diversos tipos de literatura, siendo una de ellas la Literatura Infantil y Juvenil (en adelante LIJ).

La LIJ o de frontera, como también la llaman, tiene en su haber un componente adicional: está hecha para todos independientemente de la edad (que aparece aquí como una sugerencia, un límite inicial de lectura teniendo en cuenta entre otros, los recursos lingüísticos del lector para el disfrute de la obra). Como menciona Díaz¹ "el placer que provoca lo bien hecho literariamente no tiene edad: aquello que es bueno de verdad resiste el tiempo".

Por otra parte, los textos de LIJ pasan por lo simbólico casi todos los temas; reconocen al niño y al joven como sujetos, reivindican su lugar; suscitan interrogantes; tratan asuntos difíciles, se olvidan del "de eso no se habla" y aportan otras miradas al mundo que habitamos.

Entre esos temas aparece el contexto escolar. Tal como ocurre en una ciudad, en la escuela² coexisten distintas estructuras y dependiendo de la relación que establezcamos con ellas, podremos acercarnos en mayor o menor medida a las realidades que presentan.

¿Qué develan los textos de LIJ sobre el mundo escolar, sus relaciones y estructuras?, ¿las historias que comparten

son meramente ficción?, ¿deambulan los personajes de esas obras literarias aún por los pasillos?... Éstos y otros asuntos motivan esta apuesta de conversación (en diferentes tiempos y espacios, como diría Cortázar) que hoy tiene su primera entrega. El objetivo es analizar en algunos textos de LIJ las representaciones de escuela, de docentes y estudiantes (entre otros aspectos) que nos ofrecen; ejercicio que suscita a su vez, nuevas preguntas y reflexiones.

Iniciemos con un cuento muy corto de la escritora y pedagoga colombiana Yolanda Reyes: "Un árbol terminantemente prohibido"³, que empieza de la siguiente manera:

"En mi colegio hay muchas cosas terminantemente prohibidas. No se pueden traer radios ni zapatos de colores. Tampoco se pueden usar las medias por debajo de la rodilla ni la falda por encima de la medida. Está prohibido subirse a los árboles, hacer guerra de agua, dejar comida en el plato, pintar en el tablero, leer cómics, reírse en clase, etcétera, etcétera, etcétera."⁴

A partir de esta introducción, se infiere que todo lo que es divertido para los estudiantes es ajeno a esta escuela; que existen uniformes y criterios específicos para portarlos, lo que evidencia una intención de unicidad e identidad, de "hacer parte de". Por otro lado, más que normas, se hace referencia a un largo "etcétera" de reglas que cumplir y que algunas de ellas no necesariamente están vinculadas con el aprendizaje o la convivencia.

Lo "terminantemente prohibido" hace alusión a lo inquebrantable, a lo que no se puede negociar. ¿Sobreviven este tipo de asuntos en la escuela de hoy?, ¿se da más

importancia a qué visten los estudiantes que a las personas que son, sus intereses, gustos o necesidades?

Continúa el relato:

“Pero entre las mil trescientas prohibiciones del reglamento, hay una escrita con mayúsculas y subrayada: NO SE PUEDE TRAER, NI COMER, NI VENDER, NI COMPRAR NI MASCAR CHICLE. Es el peor enemigo de los profesores, quién sabe por qué”⁵

El reglamento, de acuerdo con el texto, es una lista detallada de lo que no se puede hacer en el espacio escolar, de hecho, así venía trabajándose hasta que paulatinamente se abrió paso a los “pactos de convivencia” que en teoría son elaborados y adoptados por todos los estamentos de una comunidad educativa (docentes, estudiantes, padres de familia, comunidad circundante, entre otros); y que establecen acuerdos para que las relaciones interpersonales se lleven en forma pacífica.

Pese a ello, la Corte Constitucional de Colombia ha evaluado casos diversos de estudiantes y padres que se han sentido vulnerados frente a prohibiciones explícitas de algunas instituciones educativas, por lo que han determinado, a través de sentencias, que no es posible que un estudiante sea excluido o sancionado por decisiones sobre su apariencia física, uso de accesorios o estilos particulares que reafirmen su personalidad⁶.

Ahora bien, frente a la mayor prohibición del relato (que entiendo como una apología al tremendo peso que algunas reglas tienen y que muchas veces no están relacionadas con aspectos fundantes para la escuela y su convivencia), la respuesta de los estudiantes no se hace esperar y encuentran diversos lugares para esconder las gomas de

mascar, escogiendo en particular un sitio a prueba de lluvia y de profesores: un lugarcito en el huerto donde todos los estudiantes del salón Quinto A enterraban sus chicles luego de comerlos. Debido a esto, de la noche a la mañana apareció un extraño árbol que llegó a convertirse en el más grande de América y que nunca paraba de crecer, generando gran caos en la escuela, interés de los medios de comunicación y de los científicos, que no hallaban explicación aparente. Solo los niños de este curso sabían exactamente de qué se trataba todo.

“Lo bueno fue que no hubo clase en toda la semana (...) La gente grande estaba feliz diciendo que ‘ahora sí teníamos en nuestro país el árbol más grande del mundo’. Nosotros estábamos todavía más felices porque las raíces del árbol empezaron a crecer entre los salones de primaria. Entonces solo había clases muy de vez en cuando y todas eran al aire libre”⁷

La idea de la escuela que desaparece, que se transforma, la felicidad de que no hayan clases (no de la misma forma), que se integren otras experiencias y lugares, es muy clara en este texto.

Una escuela sin muros, flexible, menos rígida, parecería ser el clamor de los protagonistas de la historia, quienes además, ansían el día en que lluevan chicles de todos los colores y sabores, aunque eso repercuta en un castigo ejemplar por haber faltado a la regla más importante.

Si bien se trata de una historia de ficción (¿o no?), las representaciones que se evidencian del mundo escolar merecen dar una segunda mirada. La alusión a las reglas, los comportamientos esperados, las múltiples prohibiciones que en ocasiones hacen preguntar ¿esto es en serio?,

generan dudas sobre si se están desconociendo los cambios sociales, las nuevas maneras de ser y aprender, si se da más importancia a ciertos aspectos estéticos en vez de formar a través de la convivencia.

Si bien no ha sido un proceso uniforme y aún falta mucho por lograr, a nivel mundial se ha avanzado en el reconocimiento de derechos. La educación como uno de ellos, no debería ser sinónimo de ir a una institución en forma escalonada a escuchar y repetir contenidos; por otra parte, la escuela no debe ser vista como un escenario donde se hace tránsito mientras se crece. La imaginación, la creatividad, el pensamiento crítico, la legitimidad y el reconocimiento del otro en la convivencia, deberían ser estandartes de la escuela de hoy.

Más que reglas y prohibiciones, acuerdos y negociación; más que figuras autoritarias e inaccesibles, relaciones basadas en el respeto y la alteridad.

La escuela que se rige a través de un listado de lo prohibido y lo permitido debería transformarse y dar paso al reconocimiento y celebración de lo individual como componente que posibilita la construcción respetuosa de lo colectivo.

La imagen de una escuela de espaldas a los intereses de sus estudiantes; el temor latente de la represalia o castigo en los contextos escolares o las reglas que poco o nada ayuden a la convivencia, sin duda solo deberían existir en la Literatura.

Notas

1. M. Díaz. (2001). "Cara y Cruz de la Literatura Infantil", Argentina, Lugar Editorial, 2001, p. 19

2. En este documento se emplean los conceptos escuela e institución educativa como sinónimos, para referirse a entidades de carácter público o privado, cuya finalidad sea la educación de niños, niñas o adolescentes

3. Y. Reyes, «Un árbol terminantemente prohibido». En Y. Reyes, *“El terror de Sexto B”*, Bogotá, Santillana. Colección Loqueleo, Segunda reimpresión, 2016, págs. 29-35.

4. Y. Reyes, *Ibíd.* P. 29

4. Y. Reyes, *Ibíd.*

6. Ver por ejemplo la Sentencia T-098/11 (<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2011/t-098-11.htm>) y la Sentencia T-565/13 (<http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2013/T-565-13.htm>)

7. Y. Reyes, *Ibíd.* P. 32.





Las vacaciones: la explosión del sueño contenido

Ángel Enrique Carretero Pasín

Las vacaciones son al trabajo lo que el sueño -o si echamos mano de la jerga psicoanalítica el "principio de placer"- es a los dictados de la realidad. Por tanto, si es cierto que efectivamente vivimos en un modelo social en donde el arquetipo de lo eternamente juvenil se ha instalado como una de sus auténticas señas definitorias, es lícito pensar que, a día de hoy, la gente escape del trabajo como si de una epidemia de peste medieval se tratase.

Pero conviene no ser víctima de la desmemoria, para así apreciar -y valorar- el hecho de que las vacaciones hayan sido un fenómeno social históricamente reciente, entramado con la aparición de la denominada "sociedad del ocio". Es hartamente sabido que la aristocracia se encontraba en un permanente estado vacacional, dado que este estado constituía un insobornable alarde en la distinción de su estilo de vida como clase. En fechas cercanas, otros sectores sociales, como por ejemplo el campesinado, no intuían ni por asomo lo que era "estar" (no "ser" sino "estar", que atesora una connotación ontológica notablemente distinta) realmente de vacaciones.

El viejo proletariado, en tránsito de una potencial reconversión en indiferenciada clase media, no gozó de las mieles vacacionales hasta ya bien entrado el siglo pasado, en curso de cristalización la llamada sociedad del bienestar. Y lo percibió, muy probablemente, como una de sus mayores conquistas de clase. Por lo que la sorna manifiesta en el discurso que ve las vacaciones como un

disfrazado apuntalamiento de la esclavitud anual resulta, además de peligrosamente extemporáneo, el menos estratégicamente acertado en el marco de una sociedad en donde la tendencia a la minimización del tiempo vacacional se ha incrementado considerablemente en las últimas fechas. Con todo esto no exime de la necesidad de que las vacaciones merezcan ser un importante objeto de pericia sociológica.

Cuando los trabajadores comenzaron a gozar de las vacaciones se sintieron como príncipes por un mes, solo que con un toque de ridiculez. Sobre todo se percataron de que su vida dejaba de estar momentáneamente gobernada al albur de las prerrogativas de una temporalidad externa y de naturaleza puramente cuantitativa. Por eso, algunos de ellos realmente no sabían qué hacer durante este paréntesis estacional y entraban en una fase de tedio no precisamente baudelaireano. Luego, el problema consistía en la acentuada impresión de decepción provocada a consecuencia del retorno a la monótona dinámica laboral. Con un semejante sabor al dejado por un fin de semana mucho más prolongado de lo habitual que solo acredita, en realidad, el aliento hacia el cumplimiento de un ansia patológicamente compulsiva de alteridad, no más.

Algunos años más tarde, ya en fechas cronológicamente más recientes, los psicólogos se responsabilizaron en la tarea de adjudicarle una etiqueta tecno-científica a este visible malestar, a saber: "síndrome post-vacacional". Las vacaciones serían, ahora para más *inri*, la circunstancia causante de dicho "síndrome". Será por eso que en vacaciones se da el caso, nada excepcional, de gente que no puede dejar de trabajar, como si de un juguete mecánico, al que se le dio cuerda y no puede ya parar, se tratara. Será

también que, debido al acechante fantasma de este muy temido "síndrome", mucha otra gente interiorice que se torne urgente huir como medida psicológicamente preventiva de las vacaciones.

Por otra parte, en una cultura, como es la occidental, consagrada arquetípicamente a una sacrificial labor en detrimento de una evasiva contemplación, aquello que no es cincelado en el marco del trabajo ha sido tradicionalmente demonizado como algo obscenamente pecaminoso. Sin embargo, los hijos de la burguesía de finales de los años sesenta del siglo pasado dieron ya perfectas muestras de un abrupto abandono de la identificación con el viejo *ascetismo intramundano* que había impregnado la mentalidad en torno al trabajo de las generaciones antecesoras. Ciertamente es que los hippies, los *sesentayochistas*, o los innumerables perfiles de los "rebeldes sin causa" datados en la época se podían permitir ciertos lujos, tales como un displicente menosprecio de la cultura del trabajo. Eso sí, como resultado de la privilegiada y no siempre ostensible posición en la arquitectura social de la que de partida gozaban. Pero esto no invalida, en sí misma, esta actitud de rechazo, como tampoco su idealizada tentativa de universalización al conjunto de la sociedad.

¿Pero qué se esconde en el fondo de este rechazo? Pues no más que una inaceptación de que en el régimen de trabajo postindustrial occidental no haya una cabida más que minúscula para el sueño, la imaginación o la fantasía. Por eso las vacaciones son una infancia estatalmente gestionada para gente que se ha olvidado casi por completo de ella. Y es por eso que esta fenomenología pudiera dar cuenta de otro síndrome a mayores -otro más a añadir a la ya dilatada lista- el del *Peter Pan* contemporáneo, extendido

sorprendentemente ya a cualquier tramo de edad y particularmente visible en aeropuertos. O la tendencia relativamente reciente al trabajo voluntariamente admitido como permanente *Freeland*.

Empero, al ser las vacaciones un mero paréntesis ilusorio en donde el deseo, liberado de imperativos coercitivos, puede eclosionar, lo habitual es que, desgraciadamente, sirvan únicamente para dar cancha a un compulsivo y desmedido afán destinado a una inmediata satisfacción de un tipo de gratificación desprovista de cualquiera atisbo de enriquecimiento. ¿Pero no es precisamente eso lo que el sistema económico reclama funcionalmente de sus miembros? El de un deseo mórbido y nada comprometido con el ensanchamiento de las estrecheces de la existencia cotidiana que sirva no más que para reengrasar la maquinaria productiva. Así visto, las vacaciones podrían ser sencillamente interpretadas, a título individual, como una *fetichizadora* trampa intencionadamente diseñada para neuróticos y, a título social, como el premeditado reciclaje de una "energía física y mental" -que decía Marx- apta para una recirculación idónea para un mejor funcionamiento del sistema.

No obstante, a la nueva generación, ya casi enteramente aburguesada sin ser demasiado consciente de ello, se le permite ser controladamente diletante, o diletante bajo control. Es más, incluso ello se le reclama como un decisivo signo identitario. Por ejemplo, se le tolera que posterguen intencionadamente su entrada en el mundo laboral. O, llegado el caso, ella se afana por olfatear denodadamente unas opciones laborales alternativas mediante las cuales poder escamotear la tiranía de una disciplina temporal que, de otro modo, los atenazaría sin remedio de

por vida. Y, por otra parte, la tan manida "crisis de valores" ha revelado su inutilidad *de facto* como recurso legitimador en pro del logro de una estructuración y sujeción laboral de las subjetividades.

Asistimos, pues, a la irrupción de un horizonte cultural en el que, a sabiendas de la manifiesta falta de satisfacción procurada por el trabajo en la nueva generación -conjugada además con una pauperización galopante de este-, el trabajo tiende a no ser ya el centro neurálgico de la vida, como tampoco la marca de identidad prioritaria del individuo. Así, el macroimaginario nuclear que, heredado de la modernidad, había contrapuesto antitéticamente el trabajo y la fantasía, estructurando desde una doblez bastante esquizofrénica el significado global de nuestra existencia cotidiana, tiene visos de agonía o de haber quedado ya decididamente periclitado. Se abre paso un otro imaginario en el que, todavía en *statu nascendi*, ambos tratan de ser, infructuosamente o no, amalgamados.

Frente a la premeditada tela de araña tejida alrededor de *lo vacacional* -construida esta como sublimación *falseadamente* compensatoria de una *reificada* cotidianidad, como impotente transfiguración de un consabido "severo rostro de nuestro tiempo"- solamente se conoce que haya habido y pueda haber un antídoto preventivamente eficaz, a saber: *lo vocacional*.





Os Estudos Étnico-raciais no Brasil

Julvan Moreira de Oliveira

As posições teóricas que aparecem nas pesquisas sobre a questão étnico-racial no Brasil podem ser agrupadas em quatro vertentes principais, segundo Bandeira¹.

A primeira, com pressupostos teóricos evolucionistas, aborda o negro e o indígena como “expressão de raça” e identifica a miscigenação como estratégia de branqueamento da sociedade brasileira.

Segundo Munanga², os estudos evolucionistas estavam orientados pela teoria de Gobineau, defensor da mistura das raças como princípio de maior relevância na sua teoria do nascimento da civilização, mas uma mistura que levaria do estado “selvagem” ao estado da cultura. Inspirado nessa vertente, que Raimundo Nina Rodrigues, Oliveira Vianna e Silvio Romero defenderam o nascimento de um povo tipicamente brasileiro, resultado da mestiçagem de três raças, com a predominância biológica e cultural branca e o desaparecimento dos não brancos, denominadas “raças inferiores”. E o mestiço brasileiro herdava do sangue africano, a apatia, o desânimo, a falta de iniciativa e de inventividade.

A segunda vertente já aborda o negro como “expressão de cultura”, considerando essa um fator determinante na alocação das pessoas tanto na estrutura de classe quanto no sistema de estratificação social. Assim, a raça é um mecanismo eficaz na reprodução das desigualdades sociais dentro do sistema.

Essa vertente, desenvolveu pesquisas e análises de conteúdos culturais de traços complexos e padrões identificados como de procedência africana, como entidades negras da cultura nacional, valorizando a mestiçagem na constituição da nacionalidade brasileira, podendo ser compreendida nos pensamentos de Gilberto Freyre, Arthur Ramos e Darcy Ribeiro. A cultura era concebida como uma realidade suprasocial, um sistema independente e autônomo que age sobre a realidade histórica, econômica e social, sem por ela ser afetada. A dinâmica cultural era tratada mecanicamente, privilegiando a origem do traço ou do padrão cultural como base de correlações e explicações.

A terceira vertente enfatiza a "expressão social", vinculando estreitamente a questão étnico-racial à de classe, dando à raça uma posição subordinada à economia. Nesse sentido, o preconceito contra pretos e pardos (negros) ocorre devido ao fato de a maioria destes ser de classes sociais mais baixas e não por ter a pele mais escura.

A terceira vertente ganha ganhou força com as pesquisas sobre a estrutura das relações raciais entre negros e brancos, em substituição às análises sobre as expressões religiosas e culturais do negro, expressa nos pensamentos de Donald Pierson, Luiz de Aguiar Costa Pinto e Florestan Fernandes.

Aqui, a explicação sobre o que determina a desvantagem da população negra em relação à branca são as leis da oferta e da procura, o desemprego que regula os baixos salários, a competição inerente ao mercado de trabalho. Assim, rompendo-se ou minimizando-se estes problemas de modo de produção capitalista, certamente, estariam findos ou

remediados o racismo e seus reflexos nas condições de vida da população.

A quarta vertente aborda a "especificidade da produção cultural negra" com ênfase nas questões religiosas, de identidade e de resistência.

Caracteriza-se pelo rompimento com visões universalizadoras da humanidade, sendo estudos que valorizam exatamente a diversidade e as diferenças, tais como se apresentam nos pensamentos de Abdias Nascimento, Kabengele Munanga e Muniz Sodré.

Nessa vertente, a cultura no Brasil se cristaliza a partir de dois eixos complementares: o modo de vida branco/europeu e uma outra não-ocidental, representada especialmente pelas culturas afro-brasileiras e indígenas.

Há, no entanto, um conflito entre os dois eixos da cultura nacional, ocidental e não-ocidental, uma vez que o pensamento hegemônico se recusa a admitir que esta dualidade possa ocorrer no plano concreto, sem uma hierarquização. A presença não ocidental é admitida, porém, não na dimensão e na importância devida.

A capoeira, a literatura de cordel (*oratura*), as religiões afrobrasileiras, o samba, os quilombos serão importantes referências para se conhecer os saberes tradicionais.

Notas:

1. BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território Negro em Espaço Branco. São Paulo: Brasiliense, 1988.**

2. MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.





La sangre bíblica (II).

Imaginarios de víctimas y verdugos

David Casado Neira

La cosmovisión cristiana representa un ámbito fundamental en la puesta en escena de la sangre, pero también como marco de construcción e interpretación de la realidad en Occidente durante siglos. En este sentido, se hace necesario tener en cuenta su peso a la hora de abordar otras presencias de la sangre como pueden ser en el universo de la víctima contemporánea.

En el orden sagrado, Mary Douglas¹ ya ha dejado claro de qué manera las prohibiciones del Levítico respecto a la contaminación responden al papel jugado por la sangre como agente de contaminación y peligro, respondiendo al paralelismo metafórico que se establece entre el peligro de transgresión de los límites del cuerpo y las fronteras de la comunidad (Douglas, 1991: 146). Es metafórico porque hay una continuidad simbólica entre el límite de la comunidad y el del cuerpo, expresado como transgresión. La sangre se articula como peligro, no físico, sino por su capacidad de alterar los límites, el ordenamiento de la jerarquía social, al que hace referencia, reside en el control del intercambio, de los lazos y las alianzas. Además otro operador clave es el valor positivo de la sangre, no como indicio de muerte, muy al contrario, como vida tal y como se mostraba en las imágenes iconográficas de Cristo. El Génesis, Deuteronomio y Levítico recogen esta asimilación entre sangre y vida, al considerar que el alma reside en la sangre:

“Todo lo que tiene vida y se mueve en la tierra os servirá de alimento, lo mismo que los vegetales. Yo os lo

entrego. Tan sólo os abstendréis de comer carne que tenga aun dentro su vida, es decir, su sangre". (Génesis 9:3-4)

"Tan solo ten cuidado de no comer la sangre, porque la sangre es la vida, y no comerás la vida con la carne". (Deuteronomio 12:23)

"Si un israelita o forastero residente caza un animal o un ave que se pueda comer, verterá la sangre y la cubrirá con tierra, porque la vida de toda carne está en la sangre; por eso he dicho yo a los israelitas que no coman la sangre de ningún animal, porque la sangre es la vida de toda carne; el que la coma será excluido". (Levítico 17:13-14)

En el Antiguo Testamento el valor de la sangre reside en la sacralidad de la vida y hay una prohibición explícita de derramarla bajo una cosmovisión de la vida esencialista. No es difícil entender cómo en este contexto el derramamiento de sangre supone una falta grave contra la voluntad divina. Pero en el Nuevo Testamento se va a producir una resignificación de su valor, pasando de un carácter normativo a eminentemente simbólico.

En la iconografía religiosa el peso de los temas extraídos del Nuevo Testamento son más comunes, a la vista de la importancia que adquiere la figura de Cristo referente litúrgico. En el Nuevo Testamento la relevancia de la sangre le imprime una significación totalmente diferente a las prohibiciones anteriores: el de la expiación de los pecados y el de la comunidad de creyentes. Sangre contaminante frente a sangre redentora; en esta segunda acepción las prohibiciones y referencias bíblicas a la sangre son interpretadas como metáforas de Dios como principio y fin de la existencia, en la que los preceptos rituales tienen un valor simbólico².

La 'nueva' sangre es purificadora, su misión es limpiar las máculas. Su poder reside en el simbolismo de la comunidad a través del que adquiere sentido la compasión y el amor al prójimo:

Por eso mismo tampoco la primera alianza fue inaugurada sin derramamiento de sangre. Moisés, en efecto, después de proclamar todos los mandamientos de la ley ante el pueblo, tomó la sangre de los toros y de los machos cabríos, la mezcló con agua y, valiéndose de un poco de lana escarlata y de una rama de hisopo, roció el libro de la ley y a todo el pueblo, al tiempo que decía: "Esta es la sangre de la alianza que Dios hace con vosotros". (Escrito de San Pablo a los Hebreos 9:19-20).

Las palabras de la Biblia insisten sucesivamente desde su origen como pacto con Abraham (a través del ritual de la circuncisión) hasta la crucifixión de Cristo, momentos que representan la alianza entre los propios católicos a través del dios-padre en un primer momento y del dios-hijo posteriormente. La sangre transubstanciada en la eucaristía es un símbolo de fuertes resonancias de la alianza; lo que se presenta a través de ella es el amor, la caridad cristiana y la convivencia en Cristo.

Quizás una de las figuras icónicas más recurrentes en la imaginería cristiana sea la del Jesús en la cruz y la del Cristo yacente, también, en la católica. En iglesias y museos la imagen de la crucifixión es un tema que ha sido abordado en diferentes épocas y por artistas muy diversos desde los *minituaristas* medievales hasta los escultores barrocos.

Por ejemplo, en la *Biblia moralizante* de Philippe le Hardi (s. XV) en el grabado *La prensa mística*, Jesús

lanceado y de rodillas en un lagar está en situación de ser prensado para gozo de los asistentes bajo la mirada aquiescente del dios Padre. Las heridas infringidas para mortificarlo se revelan como un regalo para la comunidad de creyentes, el sufrimiento como vía de liberación. El símil de la sangre y el vino, que se utiliza en la liturgia no puede ser más evidente, la sangre/vino que se consume nos purifica de nuestros pecados, a través de ella entramos en comunión con el Cristo redentor. Así la sangre no es derramada en vano, simbólicamente esta es recogida en un recipiente para poder ser compartida, es una sangre para ser consumida.

IMAGEN 1 - *La prensa mística*. Miniatura en la *Biblia moralizante* de Philippe le Hardi (c. 1485-1493, Francia)³



La idea de Cristo como un abastecedor de sangre es recurrente en la iconografía de la época, bien como fuente o surtidor, su sangre es recogida en cálices fundamentalmente, pero también en otro tipo de recipientes destinada a la comunidad.

En este caso, la sangre es sinónimo de redención (la sangre vertida por los demás) o ilustra escenas bien de vida, redención. Como momento constitutivo de la Nueva Alianza no es de extrañar que la sangre de Cristo ocupe un lugar destacado en la iconografía religiosa. Dos son los elementos fundamentales de la representación: el cuerpo herido de Cristo (el origen de la sangre) y el cáliz (el vehículo de la sangre). La podemos encontrar bajo forma de reliquias que se consideran pruebas veraces de la existencia histórica de Jesús. A estas cabe sumar las reliquias de las que emana sangre cuando son agredidas simbólica o físicamente, tal es el caso de la transustanciación de la sagrada forma o de los ejemplos de milagros eucarísticos con implican a hostias que sangran la 'auténtica' sangre de Cristo o el auténtico Grial.

La vida mártir emula el calvario de Cristo en la cruz y certifica la verdad del mensaje cristiano: es tan bueno que merece la pena sufrir por él, igualando el sufrimiento de Cristo; son la representación de la encarnación de la verdad del mensaje cristiano. Por ejemplo, ya en el siglo XIII podemos acercarnos a la vida de los mártires a través de las ilustraciones de textos religiosos. *El martirio de San Amphibalus* trata de un santo galés del siglo IV conversor de paganos que habría sido, dependiendo de las versiones, decapitado o lapidado por los romanos. Curiosamente en la representación aparece lacerado, no sabemos, se supone que como paso previo a la ejecución. Su rostro no parece indicar ningún tipo de dolor, la inclinación de la cabeza podría indicar una contribución voluntaria al apuñalamiento o un simple recurso compositivo, pero en cualquier caso no hay ninguna muestra de una actitud defensiva, solo sus manos agarran una forma primitiva de Crismón, el monograma de Cristo (compuesto por

las dos primeras letras del nombre de Cristo en griego Χριστός (*Khristós*) símbolo de victoria)⁴.

Felix, Regula y su sirviente Exuperantius, miembros de la Legión de Theban, desertan para evangelizar la región de la actual Zúrich, después de huir son capturados, juzgados y decapitado (en 286). Después de la decapitación recogieron sus propias cabezas, caminaron cuarenta pasos. En esta ocasión destaca en la iconografía de la escena la ausencia de sangre, en unos casos, o poca, en otros⁵.

En esta ocasión de la leyenda, lo relevante es el milagro de haber continuado para rezar, la fuerza de la fe y la voluntad divina son lo definitorio. Incluso en los casos con sangre, esta surge magramente del cuello sin extenderse ni provocando manchas, si función parece estar destinada a hacer patente que se trata de una decapitación, no a sobrecogernos con una escena macabra. Lo relevante, como en otros muchos casos, es lo que hay detrás de la mutilación y su trascendencia doctrinal, no la decapitación misma. A esto apunta también el hecho de que los agresores no son parte de ninguna de las escenas. El mismo ahorro en fluidos lo podemos encontrar en otras decapitaciones de época y países diferentes, lo que apuntaría más a una pauta estética común que a una particularidad de una escuela determinada⁶.

Otra forma de convertirse en mártir era a través del suplicio, aparte del castigo por no renunciar a la fe como en el caso anterior, la muestra de casos de destierros, deportaciones, trabajos forzados, *lanceamientos*, lapidaciones, asfixias, comidos por las fieras o crucifixiones es amplia.

No obstante de la aparente debilidad, el mártir (gr. *martus*, testigo) es una víctima victoriosa; a pesar de los tormentos sufridos no renuncia a su fe y soporta estos de manera estoica gratificado por su comunión con Cristo. El sufrimiento en el martirologio es de carácter positivo, independientemente del suplicio al que se someta a los/las mártires, estos no muestran signos externos de ningún tipo de padecimiento (para desesperación de quien tortura; al ver las imágenes hechas con fines claramente pedagógicos, se encontrará cuerpos sometidos a suplicios, y en ocasiones con la mirada dirigida al cielo, dando testimonio de su entrega a dios y dejando claro que ese padecer no persigue la recreación personal en la mortificación. La desidia ante lo corporal se justifica en el carácter impuro de la carne, lastre, al fin y al cabo, de la liberación terrenal y origen de pecados.

Al igual que en las representaciones de Cristo, desde por lo menos una perspectiva actual, lo que más llama la atención es el uso poco dramático de la sangre, no se obvia pero su uso parece más destinado a dejar claro, por un lado, su carácter simbólico simulando en muchos casos las llagas de Cristo y, por otro lado, a que este no es el motivo central de la representación, sino las actitudes performativas de los actores: el ejercicio de la violencia desmedida de victimarios y la entrega pasiva de la víctima. Hoy la víctima se rebela en contra de su valor como mártir, se sufre y se sufre en directo, de forma intensa; nos encontramos con un dolor que apela a la emoción de la carne, a la empatía encarnada, a la intensidad del sufrimiento físico (no moral). Aquí la víctima es ciudadano/a definido por ser sujeto de derechos.

Ya no tenemos redención: quienes se presentan como mártires son verdugos. Ahora el paraíso no se gana en el dolor mundano como inversión trasterrena, somos otras Evas y Adanes expulsados de un paraíso que creímos alcanzable.

Notas

1. Douglas, M. (1991). Pureza y peligro. Madrid: Siglo XXI de España Editores.

2. Pontificia Comisión Bíblica. (2002). El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana. Recuperado de:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20020212_popolo-ebraico_sp.html

3. Fuente:

http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Bible_moralisée_de_Philippe_le_Hardi_-_XVe_ca077.jpg

4. El martirio de San Amphibalus, miniatura en The Life of St. Alban (s. XIII, Irlanda). Fuente:

<http://commons.wikimedia.org/wiki/File:DublinTrinityCollegeMSEi40LifeAlbanFol45rMartyrdomAmphibalus.jpg#file>

5. Los santos de Zúrich, fresco en Haus zum Königsstuhl en la Stüssihofstatt, Zúrich (anónimo, c. 1400, Suiza).

Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Zürcher_Stadtheilige.jpg

6. Santa Valérie (Jacques Laudin, c. 1700). Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Valérie_de_Limoges_Emaux_Limoges_Laudin.JPG. **El martirio de San Justo (Peter Paul**

Rubens, 1635). Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Het_Mirakel_van_Sanctus_JUSTUS-Sir_Peter_Paul_Rubens.jpg. **San Donnino (anónimo, c.**

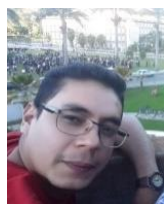
1600). Fuente:

https://commons.wikimedia.org/wiki/File:SanDonnino_fidenza.jpg.

San Poncio presencia el martirio de San Cipriano (Johann Schoensperger, 1482). Fuente:

<https://commons.wikimedia.org/wiki/File:PontiusGLWoodcut.jpg>.





La universidad como incubadora de lo nuevo

Carla Chacón y John Dávila

Para algunos la universidad es una meta, para otros es una forma de vida.

La universidad como forma de vida se disputa entre la burocracia, la educación y la utopía, parecen espacios dominados por formas de repetición del método científico pero significan mucho más que eso. Resulta ser el espacio que tiene las condiciones necesarias para el invento, para la creación y generación de conocimiento intrínseco en la educación, por lo que se estimula a transeúnte/estudiante a iniciar una vida de lo nuevo.

Los hechos más importantes no sólo ocurren en las aulas de clases sino en las interrelaciones que están fuera de ellas, convirtiendo a la universidad en un espacio de acción que forma ciudadanos, profesores y la generación del futuro.

Es así como la universidad se conforma como un emblema de esperanza y utopía; es el espacio encargado de llevar lo nuevo a la sociedad, en términos metodológicos al menos, por lo que la universidad atrapa al ser en una dimensión apartada, llena de interrogantes, problemas y soluciones, en muchas ocasiones, alejados de la rapidez de las sociedades en la que vivimos. Quizás, esta distancia que recrea un mundo en sí mismo, aleja de la vacuidad al ser, transformando al individuo en un sujeto de acción que está obligado a incorporarse en la vida del común.

La idealización de la universidad como paraíso de protección de lo nuevo puede convertirse en todo lo

contrario, puede ser el mecanismo que uniformiza todas las iniciativas para aproximarse al mundo, determinando dicha aproximación y validando qué es y no es el conocimiento. Pero es precisamente en la lucha entre la libertad de crear y el orden del método que nace la riqueza de la universidad.

En un país donde los sobresaltos de lo común se insertan en la normalidad de la vida, la universidad ha padecido de las penurias que la ahorcan como espacio de poder político, sin dejar de ser la casa que permite aislarse, de una manera muy particular, de la realidad; la universidad en Venezuela continúa siendo la torre de marfil que permite pensar, que permite vivir de alguna manera una normalidad llena de austeridad.

La representación de la universidad como forma de movilidad social permanece en Venezuela, por lo que en ocasiones es un paso rápido de números de carnet universitario, convirtiéndose en una fábrica que inserta superficialmente conocimiento técnico, el cual no necesariamente será aplicado en los ámbitos de trabajo. Todo este cuestionamiento no es nada nuevo, el preguntarse qué es la universidad y qué hace, resulta ser una interrogante bastante vieja pero igual de pertinente y no resuelta.

En sociedades donde la información tiene velocidad inimaginable, el consumo de conocimiento se realiza a través de instantáneos motores de búsqueda; la universidad se transforma, parece vieja y pesada, pero no deja de ser un espacio de construcción permanente, es un paso que permite terminar de consolidar múltiples perspectivas del mundo.





Re-pensando los límites del desarrollo

Alejandro Retamal Maldonado

En el último tiempo el desarrollo se ha posicionado como uno de los dispositivos más trascendentales para las naciones del mundo occidental, a tal punto que determina los contenidos de sus estrategias políticas y económicas. Pero también, este término, tiene un uso y apropiación cotidiana por diversos actores de la sociedad; por ejemplo, es común escuchar a los políticos señalar que “están trabajando para que el país sea desarrollado”, por su parte, desde la academia emanan reflexiones como “un país no será desarrollado, sino es descentralizado” y en ciertos sectores de la comunidad manifiestan “querer ser como los países desarrollados” o que “esa situación no pasaría en una sociedad desarrollada”. Pues bien, estos discursos no hacen más que dar cuenta que el desarrollo se ha instalado en el imaginario de la población como algo deseable y legítimo a alcanzar por determinada sociedad. Sin duda estamos antes un concepto de validez transversal y que se posiciona principalmente por la generación de externalidades positivas, pero son pocos los que se detienen a reflexionar sobre las lógicas e intenciones de fondo que justifican su accionar.

En este sentido, autores como Castoriadis¹, Escobar², Valcárcel³, entre muchos otros, señalan que el desarrollo no es un concepto neutro, es decir, tiene una carga ideológica fundacional que ha seguido presente en muchos enfoques; es de carácter limitado, pero nos han hecho creer que es infinito y, por último, es parte de un discurso de dominación, donde los que detentan el poder van en apoyo de los más desposeídos con la intención de reproducir esta

relación. De esta manera, Escobar⁴ es enfático en señalar que el desarrollo, como todo concepto, es una construcción histórica, que tiene una trayectoria en la sociedad y ha utilizado una serie de estrategias discursivas, que no necesariamente tienen que ver con los fines que proyecta en la sociedad. Es más, se puede aseverar que el desarrollo es una poderosa estrategia de dominación cultural, social, económica y política que, en algunos casos, ha sido beneficiosa para la sociedad y en otras ha traído consecuencias devastadoras para un grupo significativo de la población.

En estricto rigor, en los trabajos de Valcárcel³ y Madoery⁶ se señala que el discurso del desarrollo es una categoría heredera de la noción de progreso, la cual surge en la Grecia clásica y que se consolida en Europa durante la Ilustración; pero no es hasta el siglo XVIII que la noción de progreso se convierte en una de las más poderosas creencias y que ha sido reformulada (o usada en paralelo) bajo conceptos como evolución de la sociedad, civilización, riqueza y crecimiento. Para Castoriadis¹, el progreso, como concepto, entra en crisis a comienzos del siglo pasado a partir de una serie de eventos negativos (por ejemplo: Primera Guerra, la Gran Depresión, etc.), los cuales provocaron el hundimiento de esta ideología por la década del 30. En su reemplazo entra el desarrollo, con toda la carga ideológica de las expresiones que lo anteceden.

La aparición del término "desarrollo" en la escena pública se remontan a unos 70 años atrás; se instala después de la Segunda Guerra Mundial, no sólo con el propósito de la reconstrucción de los países afectados por la guerra, sino también como parte de un proceso modernización de las naciones "tercermundistas" y de apoyo

a los países independizados recientemente, principalmente de África² y ³. El discurso que inaugura "la época del desarrollo"⁶ es el que realiza el presidente Truman de los Estados Unidos, en 1949, cuando anuncia la nueva doctrina de trato justo para las áreas subdesarrolladas. Posteriormente un documento de las Naciones Unidas en 1951 ayuda a posicionar este concepto al proponer la reestructuración de las sociedades ancestrales, mediante el diseño de políticas y medidas concretas para el desarrollo económico de los países subdesarrollados². Estos discursos tuvieron una rápida acogida, debido a que muchos países se clasificaron como subdesarrollados y el cómo 'desarrollarse' se convirtió en un problema central, a tal punto que se embarcaron en esta tarea, sometiendo a sus sociedades a intervenciones sistemáticas con la justificación de salir de la pobreza y atraso^{2, 3}.

Ahora bien, las nociones de desarrollo han variado de un tiempo a esta parte; en general se identifican cuatro grandes fases: teoría de la modernización (50 y 60), teoría de la dependencia y perspectivas relacionadas (60 y 70), las aproximaciones críticas al desarrollo (del 90 en adelante) y, la cuarta fase, es la que ha tenido un mayor predominio en las últimas décadas y consiste en la primacía de la visión neoliberal de la economía y la sociedad⁶. En América Latina, autores como Escobar⁴, Madoery⁵ y Long⁷ señalan que la influencia del desarrollismo proviene principalmente de enfoques modernizantes que promueven el tránsito entre un tipo de sociedad a otra y donde la experiencia occidental del desarrollo económico se puede universalizar, mediante estrategias racionalista, centralizadas y con un marcado economicismo que tiende a excluir a las personas en las decisiones. Este carácter instrumental no es un aspecto menor, según Castoriadis¹ los

países que centran su desarrollo en la producción de bienes y servicios, de alguna manera tendrían contradicciones profundas con los fines que debería perseguir este concepto en la práctica, es decir, a nivel discursivo, las concepciones de desarrollo se relacionan con la idea o propuesta de futuro de cada sociedad, pero para llegar a esa condición se resalta el hecho que el desarrollo no tiene límites y su madurez estaría en la capacidad de crecer sin fin. Empero, este imaginario de crecimiento indefinido del desarrollo no tiene asidero en la realidad, simplemente porque los recursos de la naturaleza no son ilimitados.

En definitiva, se requiere dejar atrás las concepciones puramente funcionales en torno al desarrollo y se hace cada vez más necesario re-pensar el concepto, tal vez con otro nombre, pero más allá de buscar alternativas de desarrollo, lo que se debe hacer, como señala Arturo Escobar, es buscar alternativas al desarrollo, que en la actualidad existen⁸, pero independientemente de la propuesta, las nuevas concepciones deben tener entre sus fundamentos centrales a la cultura, identidad, valores y emociones de los sujetos donde son implementadas las políticas y estrategias de lo que hoy conocemos como desarrollo. Sin duda que pensar en alternativas al desarrollo requiere un esfuerzo mancomunado entre distintos actores, donde el horizonte en común sea poner límites definidos a las nuevas propuestas.

Notas

1. Castoriadis, C., (1991), **Reflexiones sobre el "desarrollo" y la "racionalidad"**, En **Colombia: el despertar de la Modernidad, Colombia, Foro Nacional por Colombia, 1991, 90-111. Publicado en la web en:**
<http://www.fundanin.org/castoriadis7.htm>

2. Escobar, A., *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, editorial Norma S.A., 1998.
3. Valcárcel, M., *Génesis y evolución del concepto y enfoques sobre el desarrollo*, Documento de investigación, Departamento de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.
4. Escobar, A., *El "postdesarrollo" como concepto y práctica social*, En Daniel Mato (coord.), *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*, Caracas, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, 17-31.
5. Madoery, O., *Otro Desarrollo. El cambio desde las ciudades y las regiones*, San Martín, UNSAM Edita, 2008.
6. Escobar, A., *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, ediciones ANAULA, 2014.
7. Long, N., *Sociología del Desarrollo. Una perspectiva centrada en el actor*, Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social, Colegio de San Luis, México, 2007.
8. Para Escobar (2014) los principales estudios críticos respecto al desarrollo, sobre todo en América Latina, son: el pensamiento decolonial, las alternativas al desarrollo, las transiciones al postextractivismo, la crisis y cambio de modelo civilizatorio y varias perspectivas interrelacionadas que se centran en la racionalidad y lo comunal.



ÍNDICE



Imágenes de la riqueza

Francisco Javier Gallego Dueñas

Peter Brown, en su reciente *Por el ojo de una aguja. La riqueza, la caída de Roma y la construcción del cristianismo en Occidente (350-550 d.C.)*, realiza una panorámica fascinante de cómo fue cambiando la percepción hacia la fortuna con la extensión del cristianismo durante el tránsito del mundo antiguo a la llamada Alta Edad Media o Antigüedad Tardía. Un libro interesante y denso, donde se describen, utilizando todo tipo de fuentes (narrativas, filosóficas, teológicas, arqueológicas) cómo terminaba una época antes de que fuera a nacer la siguiente. Llama la atención la pervivencia del mundo romano mucho después de su teórica caída a manos de las invasiones germánicas.

La tesis principal del autor quiere poner el acento en cómo las creencias sobre las riquezas que tenía el cristianismo original estaban mucho más influidas por las concepciones latinas que por la literalidad de los evangelios. A primera vista, cabría pensar que el cristianismo primitivo era una religión de pobres que abominaba las fortunas. Recordemos el episodio del joven rico que da título al volumen: la recomendación de cumplir los mandamientos, vender los bienes y dárselos a los pobres para luego seguir al Maestro. En realidad, esta imagen idealizada dista mucho de ser la general.

Para los romanos, el problema de la riqueza no consistía en el origen más o menos lícito que esta pudiera tener, sino del uso que se le diera. Para las clases más altas era fundamental el gasto suntuario como obligación social. El *panem et circenses* se basaba en las generosas donaciones de los representantes de las familias senatoriales. De igual

forma, eran estos patricios quienes dotaban a las ciudades de infraestructuras y lujos, fiestas y templos. Un mal rico era aquel que no gastaba en esta especie de *potlatch*. Los primitivos cristianos variaron un poco esta obligación. No se trataba de gastar en infraestructuras, o en la donación para el trigo de la plebe urbana, sino de fundar, dotar y construir iglesias y monasterios como símbolos de su fe y, a la par, de su prodigalidad, pero seguía sin cuestionarse la legitimidad de las riquezas. Unos gastaban en la plebe, independientemente de si eran necesitados o no y quienes a menudo reclamaban violentamente ese gasto, mientras que las donaciones cristianas sí que distinguían el destinatario de la generosidad de los ricos.

De todos modos, el tránsito de una forma a otra de uso de las fortunas no fue rápido ni exento de luchas, que sobrepasaban los límites meramente teológicos. Las grandes congregaciones de Rávena o del África, con Agustín de Hipona, utilizan la doctrina sobre la pobreza como arma para desacreditar por heréticas a sus rivales políticos dentro del seno de la institución de la Iglesia primitiva. Mientras que unos abogaban por deshacerse de todo el peculio para alcanzar la pureza del eremita, otros defendieron la riqueza como el modo idóneo para hacer buenas obras y socorrer a los más necesitados.

Dejando a Peter Brown, una cuestión que se soslaya en casi todas las sociedades tradicionales es precisamente el origen del patrimonio en el trabajo o el mérito personal, que es el *leit motiv* para la antropología del liberalismo. La riqueza *per se* no era mala, sí lo era la avaricia. Las imágenes tradicionales del malvado rico, desde el Tío Gilito de Disney a Ebenezer Scrooge, ponen su acento en la falta de gasto. Como decían Cánovas, Adolfo, Rodrigo y

Guzmán del señor Jazmín, no pensó jamás en sí mismo, y mucho menos en los demás. El deprecio hacia el capital tenía mucho de ese resentimiento que Nietzsche atribuía a la moral del esclavo. Una mezcla de rechazo y admiración, de envidia y rencor.

Más bien al contrario, lo sospechoso era la acumulación de los nuevos ricos. Subyace en esta consideración la firme convicción de que la abundancia es estable, y que, si unos empiezan a acumular, es porque están quitando a otros. Doctrina muy alejada de estos tiempos en los que se aspira al crecimiento económico ininterrumpido. La cuestión del origen del capital es básica, no solo desde el punto de vista del imaginario, sino de la indignación y la movilización social y política. La herencia otorga una riqueza a los individuos que no depende de su mérito personal y está gravada -como casi todo- por impuestos de sucesiones y donaciones. Las diferencias entre unas regiones y otras crean un agravio comparativo que deja de lado la legitimidad de esa transmisión, muy cuestionada, por ejemplo, por el movimiento anarquista de finales del XIX y principios del siglo XX, ejemplificado, en la constitución cantonal de Cartagena.

En el mundo del capitalismo se suceden imágenes de la relación entre la pobreza y la riqueza muy sugestivas por cuanto no tienen todavía establecidos totalmente su hegemonía en el imaginario colectivo. Hay quienes sostienen que la dinámica va descendiendo de los que más tienen hacia abajo, como en el equilibrio de las copas de champán, donde las inferiores se van llenando a medida que se rebosan las superiores. Otra manera de describir esta misma evolución dibuja el agua que se va resbalando de entre las manos de los que se llevan las grandes cantidades, o las miguitas

que van sobrando de repartir el pastel del capital, como explicaba torpemente a su hija el protagonista de *La hoguera de las vanidades* de Tom Wolfe.

Para contrarrestar estas idílicas circunstancias se contraponen los debates sobre la riqueza legítima, y la escuela, que comienza con David Ricardo y que sólo otorga justicia a la que es ganada por el trabajo. Esta concepción se ve desbordada por la aparición de plusvalías a partir del antiguamente llamado *know-how*, el moderno I+D+I. La vetusta tradición del valor trabajo no es capaz de asumir los caudales provenientes del capitalismo financiero, del mundo líquido en el que las grandes corporaciones no fabrican productos, sino que los comercializan, y las grandes capitales se reproducen en los fondos de inversión bursátil.

Si la reflexión comenzaba en la antigüedad tardía respetando a aquellas grandes fortunas por su prodigalidad con sus conciudadanos, la modernidad tardía adula a los que, como el Lobo de Wall Street, derrochan sus ganancias en drogas, orgías y despilfarro.



ÍNDICE

Nuestros colaboradores en esta edición

	<p style="text-align: center;">Alejandro Osorio</p> <p>Doctorando en Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. (Perfil RIIR)</p>
<p style="text-align: center;">Sindy Díaz Better</p> <p>Candidata a Doctora en Educación, Universidad Pedagógica Nacional (Bogotá, Colombia). (Perfil RIIR)</p>	
	<p style="text-align: center;">Enrique Carretero Pasín</p> <p>Doctor en Sociología con el trabajo: <i>Imaginario sociales y crítica ideológica</i> por la Universidad de Santiago de Compostela (USC). (Perfil RIIR)</p>
<p style="text-align: center;">Julvan Moreira de Oliveira</p> <p>Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP) com a tese <i>Africanidades e Educação: ancestralidade, identidade e oralidade no pensamento de Kabengele Munanga</i>. (Perfil RIIR)</p>	
	<p style="text-align: center;">David Casado Neira</p> <p>Doctor en antropología social y cultural Universidad de Santiago de Compostela (Perfil RIIR)</p>
<p style="text-align: center;">Carla Chacón y John Dávila</p> <p>Doctoranda en Ciencia Política (USB) (Perfil RIIR)</p>	 
	<p style="text-align: center;">Alejandro Retamal Maldonado</p> <p>Sociólogo, Doctor (c) Ciencias Humanas, mención discurso y cultura (Perfil RIIR)</p>



Francisco Javier Gallego Dueñas

Doctor en Sociología (UNED) Licenciado
en Historia Medieval (Universidad de
Granada) y Sociología (UNED)

[\(Perfil RIIR\)](#)

Información editorial

Imaginación o Barbarie es un boletín mensual de opinión de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR), con el aval de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás-Colombia.

Equipo editorial:

Javier Diz Casal

Felipe Andrés Aliaga Sáez

Ángel Enrique Carretero Pasín

Sindy Paola Díaz Better

Editado en:

Bogotá D.C. Colombia

Universidad Santo Tomás

Facultad de Sociología

Carrera 7 No. 51 A -11

5878797 Ext. 1541

ISSN 2539-0589

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada
CC BY-NC-N



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA

II Workshop Internacional: Investigación en Imaginarios y Representaciones



La sede del próximo workshop será la Universidad de Concepción (Chile) y estará organizado por el Departamento de Sociología y el Grupo Concepción de Estudios sobre Imaginarios Sociales (GCEIS) en la Facultad de Ciencias Sociales.

17, 18 y 19 de octubre de 2018

<https://imaginariosyrepresentaciones.wordpress.com/>