

Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Quito, Ecuador - Volumen 1 Año 1 - Trimestral - Marzo 2016 - ISSN 2477-9083



Grupo de Investigaciones
en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina



Religación

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Vol. 1 // No. 1 // Marzo 2016

ISSN: 2477-9083

EQUIPO DE COLABORADORES

Director-Editor

Roberto Simbaña

robertosimbana@religacion.com

Editora

Carolina Díaz Rubiano

carolinadiaz@religacion.com

Consejo Editorial

Andrea Carolina López Saavedra

Hernán Díaz

Daniel Jara

Belén De La Torre

Diseño de portada: Roberto Simbaña

Diagramación: Jaime Montesdeoca

Fotografía de portada: Lorenis Tavares

© Religación 2016

(+593) 983242934

(00593) 25124275

Correo electrónico: info@religacion.com

revista.religacion.com

@Religacion_AL

Dirección: Molles N49-59 y Olivos

Código Postal: 170515

Quito, Ecuador

www.religacion.com

Religación

Vol. 1 // No. 1 // Febrero 2016

ÍNDICE

EDITORIAL

Carolina Díaz Rubiano

Pág 4-5

ACTUALIDAD

¿Fin del Socialismo del Siglo XXI?

Diana Anzuategui Macías

Pág 6-8

FILOSOFÍA

Travel, Monsters and Taxidermy: the Semiotic Patterns of Gullibility

Massimo Leone

Palabras clave: Travelogues; monsters; curiosity; iconicity; gullibility; scientific rhetoric

Pág 9-26

RELACIONES INTERNACIONALES

La construcción de paz en la agenda de política exterior de Colombia y la Unión Europea

Carolina Cruz Galvis, Daniela González Socha

Palabras clave: Conflicto armado, Colombia, Unión Europea, paz, posconflicto.

Pág 27-38

TEOLOGÍA

As Strangers and Pilgrims: Hermeneutical Hospitality as Missiological Paradigm for Ecumenical Dialogue

Daniel Jara

Palabras clave: Hermeneutics, Ecumenical dialogue, Hospitality, Reconciliation.

Pág 39-50

ENSAYO FOTOGRÁFICO

Esencia

Lorenis Tavares

Pág 51-56

ESTUDIOS DE GÉNERO

Mujeres: Limitaciones supuestas vs capacidades reales

Hernán Eduardo Díaz Rubiano

Palabras clave: Capacidades, cuidado, inequidad de género, virtud, esclavitud femenina.

Pág 57-65

TEORÍA POLÍTICA

La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión

Roberto Simbaña Q

Palabras clave: Habermas, Esfera Pública, Religión, Sociedad Postsecular, lenguaje religioso.

Pág 66-81

DISCURSOS

Mecanismos de funcionamiento y banalización del mundo

Franz Hinkelammert

Pág 82-91

Convocatoria próximo número

Pág 92

¿Crisis o fin del Socialismo en América Latina?

Diana Anzuategui Macías

Maestrante en Relaciones Internacionales. Universidad Estatal de Voronezh - Rusia

E-mail: dianaanzoategui2387@hotmail.com

Fecha de recepción: Febrero 2016

Fecha de aceptación: Marzo 2016

¿Crisis o fin del Socialismo en América Latina? Parecería ser la pregunta del momento, pero hasta dónde podemos contestar. Intentaremos comprender qué nos ha traído hasta este panorama.

El término Socialismo del Siglo XXI surgió en 1996, fue acuñado por el sociólogo y analista político, alemán, Heinz Dieterich Steffan. También se le denomina Socialismo Democrático o Socialismo Andino. Lo que ha de entenderse por Socialismo del Siglo XXI, sigue aún en debate.

El modelo de Estado Socialista del Socialismo del Siglo XXI es socialismo revolucionario que se inspira en la filosofía y economía marxista y que se sustenta en 4 ejes: el desarrollismo democrático regional, la economía de las equivalencias, la democracia participativa y protagónica; y, las organizaciones de base, sobre la dinámica social y la lucha de clases. En el camino se incorporó un quinto elemento, el Suma Kawsay o Buen Vivir de la población.

El Socialismo del Siglo XXI se centra mayormente en los gobiernos de los países: Ecuador, Venezuela y Bolivia. Aunque Noruega, que cuenta con prosperidad y riqueza, combinan-

do una actividad de libre mercado con una fuerte intervención estatal, con bajos niveles de desempleo, desigualdad y corrupción, ha sido considerado por algunos académicos como el único Socialismo del Siglo XXI.

Por otra parte, la continuidad de la derecha en Guatemala, el cambio de sistema de Gobierno en Argentina, el regreso de la derecha al parlamento venezolano y la desestabilización en Brasil, Ecuador, Venezuela y Bolivia nos permite observar que algo serio está pasando. Hace cinco años atrás, los gobiernos socialistas rompían record en ganar elecciones: Chávez, Evo, Cristina, Daniel Ortega, Dilma y Correa eran reelegidos. La corriente se fortaleció con la llegada de Salvador Sánchez Cerén Presidente de El Salvador (2014 - 2019). A la muerte de Hugo Chávez, los ataques contra el Gobierno de Presidente Nicolás Maduro en Venezuela, continuaron, pero a escala moderna nunca antes vista. La derecha ha aplicado métodos y estrategias desestabilizadoras, la teoría «Revoluciones no violentas», “golpes blandos”, “guerras económicas”, desinformación, violencia, etc., dirigida a todos los gobiernos de izquierda.

A todo esto, se debe tomar en cuenta la crisis



“Marcha de las ollas vacías”, protesta de la derecha venezolana contra Nicolás Maduro.
Caracas, 2015

económica que recorre gran parte de América Latina y el mundo, debido principalmente a los bajos precios en la comercialización del barril de «Oro Negro», sustento básico de los presupuestos estatales de los países latinoamericanos exportadores de petróleo, que complica la situación no solo económica sino política y la extiende a nivel mundial.

Tampoco se puede desconocer que otro factor importante, en el contexto que se plantea la pregunta inicial, es el desgaste natural de la clase política gobernante (algo que siempre ocurre a los gobiernos y sistemas políticos), en Ecuador solemos decir «pasar factura», es decir, resulta complejo mantenerse en el poder a través de los años, tanto más, cuando se tiene que sumar factores exógenos que resultan adversos. En tiempos de auge del Socialismo del Siglo XXI, hubo un episodio parecido al actual panorama, cuando una de las figuras identificadas con la izquierda latinoamericana, Michelle Bachelet culminó su mandato y llegó a Chile un Presidente de derecha como Sebastián Piñera, parecía que el tiempo del Socialismo del Siglo XXI en Chile había terminado, sin embargo, el pueblo chileno hizo posible el retorno

de Michelle Bachelet al Palacio de La Moneda. Se avecinan procesos electorales en los que el Socialismo del Siglo XXI será puesto a prueba. En Bolivia, el referendo constitucional convocado para el mes de febrero, buscaba la modificación parcial de la Constitución del Estado para posibilitar una nueva reelección del presidente Evo Morales en el 2019. El resultado fue negativo para Morales. Por su parte, Ecuador ya comienza a vivir una especie de fiebre preelectoral, las expectativas tienden a focalizarse en las futuras elecciones presidenciales previstas para febrero del 2017, comicios en los cuales no participará como candidato, el Presidente Rafael Correa, debido a enmiendas constitucionales puestas en vigencia el año pasado, y que fueron promovidas, defendidas y aprobadas por el oficialismo.

Desde Rusia donde me encuentro estudiando una maestría en Relaciones Internacionales me he preguntado al igual que ustedes si es ¿Crisis o fin del Socialismo? Creo que la respuesta la tienen sólo los pueblos. Pero sobre la conciencia de la gente también se ciernen potenciales injerencias externas con prácticas bastante conocidas y tecnología que pudieran influir en

las intenciones de voto.

En suma, el fin del Socialismo del Siglo XXI, en mi opinión, dependerá de dos ingredientes: el desgaste político interno y los resultados electorales que obtengan en los procesos electorales venideros. Dialécticamente los modelos de gobiernos están sometidos a transitar por etapas, entre estas, la de los altibajos, sin este signifique el fin de la corriente.

Pero, ¿Está la derecha preparada para gobernar al pueblo? ¿Ha superado el conservadurismo las causas que provocaron el nacimiento del Socialismo del Siglo XXI?

¿Sería tan amables en darme su opinión?

Travel, Monsters, and Taxidermy: the Semiotic Patterns of Gullibility

Viajes , monstruos y Taxidermia: Los patrones semióticos de la credulidad.

Massimo Leone

Dr. MPhil. University Of Turin- Italy

E-mail: massimo.leone@unito.it

Fecha de recepción: Diciembre 2015

Fecha de aceptación: Febrero 2016

Abstract

Early modern travelogues often strove to convey efficacious representations of newly discovered worlds (plants, animals, people, customs, etc.) to an increasingly curious European readership. At the dawn of modernity, the new scientific discourse clashed and frequently blurred with the medieval passion for monsters, resulting in paradoxical arrangements of words and images. To semioticians, these hybrid texts are extremely precious, for they reveal how symbols, icons, and sometimes also indexes variously combine in relating the unknown to common sense while pleasing the curiosity of readers. The essay concentrates, in particular, on Melchisédech Thé-venot's *Relation de divers voyages curieux*, a monumental 17th century collection of previous travelogues, which sought to present and often validate the bizarre findings of ancient and me-dieval explorations through the frame of a modern, pseudoscientific edition. The current reader probably does not believe in the same monsters as the early modern aficionado of travelogues would, yet the public discourse is still grappling with the issue of determining what is true, what is false, and what is a paradoxical mixture of both in the present-day circulation of words, images, and relics.

Key words: Travelogues; monsters; curiosity; iconicity; gullibility; scientific rhetoric

Resumen

Relatos modernos tempranos a menudo se esforzaban para transmitir eficaces representaciones de mundos recién descubiertos (plantas, animales, personas, costumbres, etc.) a un lector euro-peo cada vez más curioso. En los albores de la modernidad, el nuevo discurso científico se en-frentaron y frecuentemente borrosa con la pasión medieval por monstruos, dando por resultado paradójico arreglos de palabras e imágenes. A semióticos, estos textos híbridos son muy preciosos, que revelan cómo símbolos, iconos y a veces también índices combinan diversamente en rela-ción con lo desconocido al sentido común y satisfaciendo la curiosidad de los lectores. El ensayo se concentra, en particular, en *curieux de Melchisédech Thévenot relación de divers voyages*, una colección monumental del siglo XVII de relatos anteriores, que intentaron presentar y validar a menudo los extraños resultados de exploraciones antiguas y medievales a través del marco de una edición moderna, pseudoscientific. El lector actual probablemente no cree en los monstruos de la misma como el aficionado moderno temprano de relatos de viaje sería, sin embargo, el discurso público todavía está lidiando con el problema de determinar lo que es cierto, lo que es falso, y lo que es una mezcla paradójica de ambos en la actual circulación de palabras, imágenes y reliquias.

Palabras clave: Relatos de viaje; monstruos; curiosidad; iconicidad; credulidad; retórica científica

This mode of communicating sentiments as an inexplicable puzzle to Finow... He thought a little within himself; but his thoughts reflected no light upon the subject. At length he sent for Mr. Mariner, and desired him to write down something; the latter asked what he would choose to have written; he replied, put down me: he accordingly wrote, "Feenow" (spelling it according to the strict English orthography); the chief then sent for another Englishman who had not been present, and commanding Mr. Mariner to turn his back, and look another way, he gave the man the paper, and desired him to tell what that it was: he accordingly pronounced aloud the name of the king, upon which Finow snatched the paper from his hand, and, with astonishment, looked at it, turned it round, and examined it in all directions: at length he exclaimed, "This is neither myself nor any body else! Where are my eyes, where is my head? — where are my legs? — How can you possibly know to be I?"

(William Mariner¹ and John Martin,² *An Account of the Natives of the Tonga Islands in the South Pacific Ocean*, 1817)

Introduction

At the beginning of modernity, the European exploration and colonization of the world raised a both cognitive and communicational problem: how to transmit to the readership of the Old Continent the idea of the exotic nature that was discovered in the eastern and in the western "Indies"? Confronted with this issue, the rhetoric of the early modern European traveler deployed all sorts of signs, discourses, and texts meant to evoke in their receivers a double effect of meaning, paradoxically combining a feeling of verisimilitude and one of marvel. The comparative analysis of words, images, and indexes of this rhetoric bears on a both theoretical and historical issue. In it, one can read, between the lines, the progressive elaboration of the modern European episteme, wherein signs

of different types organize in alternative ways the relation between reality and meaning, truth and verisimilitude. The early modern representation of 'monsters', in particular, inherits the previous abundant tradition of ancient and medieval depiction of monstrosity, yet it frames it within a new rhetorical context, which bestows credibility to words, and especially to images, by exploiting the semiotic rules of referentialization that still dominate the current rhetoric of veridiction.

The present essay does not aim at contributing to the extensive bibliography on monsters³. Zoological and botanical anomalies have already been thoroughly studied from different perspectives (natural sciences, literature, history of art, intellectual history, etc.) and in relation to various epochs (from the very first 'accounts' of monsters to the descriptions of contemporary teratology)⁴. Neither has the essay any ambition in the scholarship of such a vast research field as travel literature, whose critical analyses are countless. Instead, the essay will seek to cast new light on the semiotic differences between verbal and visual texts through an enquiry into relations between teratology and travel literature. Many examples will be drawn from 17th-century travelogues and zoological works, first of all, for the concoction of medieval fabulous thought and modern scientific rationality that characterizes this century offers an advantageous point of view on the topic; second, for these travelogues heavily rely on images as a visual rhetorical means to acquire credibility.

Illustrations were an essential element of early modern book printing. The evolution of engraving techniques in the 16th and 17th centuries allowed publishers to print more and more lavishly illus-

1 1791–1853

2 Haydon Bridge, Northumberland, England, 19 July 1789 - Isle of Man, 17 February 1854.

3 See Lascault 1973, Kappler 1980, Céard 1996, Ancet 2006, Roux 2008, Borgards, Holm, and Oesterle 2009, Vignolo 2009, Nestawal 2010, Martinez 2011, Mittman and Dendle 2012, Picart and Browning 2012, Hendrik 2013, Milcent 2013, Sax 2013, Wright 2013.

4 See Berger de Xivrey 1836, Geoffrey de St-Hilaire 1832-7, Martin 1880, Taruffi 1881-94, Schwalbe 1932, Grässe 1986.

trated books. Technical progress in ‘image-making’ sought to satisfy an increasing demand for ‘portable’ images. In the 15th century and in the first half of the 16th, words had become ‘portable’ thanks to the invention and the enhancement of mechanical movable type printing. In the second half of the 16th century and especially in the 17th, images followed the same path: readers wanted to become viewers, look at images as they read and keep them in a private, transportable format.

The early modern increase in both supply and demand of illustrated books was stimulated by — and in its turn stimulated — an important cultural change: Europeans were more and more driven by the desire of visually exploring the unknown. Illustrations played a fundamental role in the early modern ‘market of curiosity’: readers wanted to vicariously observe the mysterious interior of the human body and be transported to distant and exotic territories. Words seemed to suffice no more so as to convey the idea of what scientific research and geographic exploration were discovering, respectively, in the microcosm and in the macrocosm. The early modern passion for anatomic treatises and travelogues was no longer only verbal but also and predominantly visual: readers wished to see the unknown, and a new industry of book printing and image engraving sought to satisfy such demand, publishing richly illustrated anatomy disquisitions and travel accounts.

In no domain of early modern printing, illustrations were more fundamental than in the publication of books about the ‘Indies’. What travelers — be they conquering soldiers, proselytizing missionaries, adventurous entrepreneurs, or natural scientists — were discovering in the ‘new’ lands was so unusual that words seemed incapable of describing it. Illustrations, usually engravings, had to accompany words in the effort to represent

the new nature, as well as the new culture, of the non-European continents: the newly discovered species of plants and animals as well as the natives’ ‘bizarre’ buildings, rituals, and customs. A flourishing trade of illustrated travelogues developed in Europe at the beginning of the 16th century, reaching its peak toward the end of the 17th.

Yet, the ‘reality effect’ that early modern travelogues evoked through visual representations was ambiguous: created by European visual artists for European viewers, both often with no experience of traveling, 16th- and 17th-century illustrations adopted conventional techniques and representative styles in order to evoke, nevertheless, a feeling of the ‘visually unknown’, while ‘domesticating’ it for the European audience.

Such ambiguity has recently become the object of a flourishing trend of scholarship in art history, visual studies, anthropology, and comparative literature⁵. However, no systematic research to date has been conducted on this subject from a semiotic point of view. The present essay is meant to fill this lacuna, starting from an enquiry into taxidermy.

1. Specimens of ‘monsters’.

Jean-Baptiste Bécœur⁶, apothecary at Metz, is reputed to have invented the formula of a revolutionary preservative. White arsenic, camphor, lime, potassium carbonate, and Marseille soap were mixed together in order to protect the carcasses of birds from necrophagous insects and, therefore, putrefaction. Yet, this ‘miraculous’ compound was devised only in the 18th century, and diffused from 1803–4 on under the name of “recette de Bécœur” [recipe of Bécœur] (Farber 1982:

⁵ See Quetsch 1983, Pratt 1992, Jacobs 1995, Chard and Langdon 1996, Phillips 1998, Gruzinski 1999, Blake 2005, Anderson 2006, Bruno 2007, Rees 2010, Sheriff 2010, Leone 2011, San Juan 2011, Wiese 2011, Guyon and Requemora-Gros 2012, and Leone 2014.

⁶ Metz, 16 April 1718 - 16 September 1777. On Bécœur, see Fleur 1926.

54)⁷. Before this remarkable invention, the history of taxidermy is full of truculent techniques, which did not always succeed in maintaining the actual shape of animals. Christopher Stoate, taxidermist and historian of this practice, vividly describes the ‘noble butchery’:

The complete removal of neck and body was the method favored by almost all taxidermists by the end of the eighteenth century. Leg and wing bones were cleaned and remained in the skin, and wires supporting neck, tail, and legs were twisted together in the center of the body or, in some cases, pushed through a cork. The body was stuffed with hemp as it was sewn up, and the bird was then positioned. There was little attention to anatomy, and the bones, which would otherwise have ensured some accuracy in this respect, had been removed. Specimens were consequently poor representations of the living animals. (Stoate 1987: 5)

Before this rudimentary surgery took place, animals would be traded from their original latitudes with no special care but glass bottles (better if squared) and adventitious alcohols. *The Edinburgh New Philosophical Journal* of 1828-29 admonished tradesmen against the indiscriminate attitude:

Arrack⁸, tafia⁹, rum, whiskey, gin &c. which navigators can easily procure in the countries where they are used, although apparently possessing the same properties as spirits of wine, are yet much inferior to it as preservatives. (Anonymous 1828: 161)

As a consequence of the inaccuracy of both tradesmen and taxidermists, unscrupulous manipulators started making up rare or fashionable animals. Stoate accounts for one of these ornithological scandals, which continued well into the early 20th century:

George Bristow¹⁰ carried out work similar to that of Hart¹¹ but was concerned almost exclusively with rarities which he stuffed for collectors or collected himself and sold to others. Bristow was not an exceptionally skilled taxidermist but he did seem to attract rarities and, in consequence, was eventually treated with considerable suspicion. (Stoate 1987: 13)

This and similar episodes show that, even in the modern epoch, there were no truthful tokens of many animals and plants from remote countries. 17th-century fauna collectors were no more accurate, and the first zoological gardens contained only the most common savage animals. Margaret T. Hodgen¹² recalls that the first British zoo, near the Tower of London, was comprised of six lions, one lean wolf, one tiger, and a porcupine (Hodgen 1964: 115). Thus, people’s knowledge of ‘monsters’ fundamentally relied on words and images.

2. Representations of ‘monsters’

The history of travel and that of the encounter with monstrous creatures are inseparable. From the very beginning of human travelling, indeed, strange animals and bizarre plants drew the attention of foreign visitors, who afterwards tried to communicate their experiences — and above all

7 It was outlawed in 1960.

8 A distilled alcoholic drink typically produced in South Asia and Southeast Asia.

9 Cheap rum made from sugarcane juice.

10 St Leonards-on-Sea, UK, 1863 – 14 April 1947. On George Bristow’s fraud, see Harrison 1968.

11 Another famous taxidermist.

12 Woodland, CA, 1890 – San Marino, CA, 22 January 1977.

their surprise — through words, and sometimes also through pictures. Rudolf Wittkower's¹³ essay "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters" is a classic on the topic (Wittkower 1977)¹⁴. Wittkower rapidly but densely surveys a long list of travelogues from Herodotus¹⁵ on. Herodotus's reports on India, based in their turn on Hecataeus of Miletus's¹⁶ ones and, before him, on those authored by Scylax of Caryanda's¹⁷, inaugurated a crowded series of travelogue authors, which includes Ctesias of Cnidus¹⁸, Megasthenes¹⁹, Diodoros Siculus²⁰, Pliny the Elder²¹, Arrian²², Aelian²³, and Solinus²⁴. These author mention pygmies, sciapodes or monopods, cynocephali, headless people with their faces placed between their shoulders, people with eight fingers and eight toes who have white hair until they are thirty, and from that age onwards turn black-haired, beings who have ears so large that they cover their arms to the elbows and their entire back, giants, men with very long tails, manticores²⁵, unicorns, griffins, and cocks, goats, and sheep of prodigious size (Wittkower 1977: 46).

Through Solinus's *Collectanea rerum memorabilium* [collection of memorable things] in the 3rd century CE, Macrobius²⁶ and Martianus Capella

²⁷in the 5th, and Isidore of Seville²⁸ in the 7th, this rich imaginary was handed down to medieval authors. Wittkower lists encyclopedias from the 12th to the 15th century and world chronicles from the 13th century onwards. Wittkower's exploit of erudition is complemented by a parallel account of images of monsters, which extends over the same period. Nevertheless, no theoretical analysis arises from the exceptional work of the iconologist. Furthermore, Wittkower mentions 17th- and 18th-century representations of monsters only in passing:

And their power [the power of the "marvels of the East"] of survival was such that they did not die altogether with the geographical discoveries and a better knowledge of the East, but lived on in pseudo-scientific dress right into the 17th and 18th century. (Wittkower 1977: 46)

This passage points out a characteristic feature of 17th-century travel literature, which lay at the watershed between the fabulous and farfetched texts of the Middle Ages and the rationalistic and scrupulous accounts of the Enlightenment. On the one hand, Galileo²⁹, Bacon³⁰, and Descartes³¹ were the 17th-century epoch-making heroes of a new episteme, which Michel Foucault³² described as characterized by a different conception of the representational power of words (Foucault 1966). On the other hand, the 17th century differed from the Enlightenment as regards the way in which people, and especially travellers, would employ

13 Berlin, 22 June 1901 – New York, 11 October 1971.

14 For an update, see Friedman 1981.

15 Halicarnassus, Caria, Asia Minor, c. 484 BCE - Thurii, Calabria or Pella, Macedon, c. 425 BCE.

16 550 BCE – c. 476 BCE.

17 6th and early 5th century BCE

18 Cnidus, Asia Minor, c. 440 BCE – after 397 BCE.

19 Asia Minor, Ca. 350 – 290 BCE.

20 Agyrium, Sicily, c. 49 BCE.

21 Comum (Como), Italy, Roman Empire, 23 CE – Stabiae, Campania, Roman Empire, 25 August 79

22 Arrian of Nicomedia (Greece, c. 86/89 CE – c. after 146/160 CE).

23 Prenestae, current Palestrina, Italy, c. 175 CE – c. 235 CE.

24 Gaius Iulius Solinus, 3rd century CE.

25 Monstrous being with the body of a red lion and a human head with three rows of sharp teeth, sometimes bat-like wings, and a trumpet-like voice.

26 Ambrosius Theodosius Macrobius; active in the 5th century; c. 390 CE – c. 430 CE.

27 Martianus Mineus Felix Capella; Madaura, Numidia, active between the 4th century and the 5th century.

28 Cartagena, Spain, c. 560 - Seville, Spain, 4 April 636

29 Galileo Galilei, Pise, 15 February 1564 – Arcetri, 8 January 1642.

30 Francis Bacon; Strand, London, 22 January 1561 - Highgate, Middlesex, 9 April 1626.

31 La Haye en Touraine, 31 March 1596 - Stockholm, 11 February 1650

32 Poitiers, 15 October 1926 – Paris, 25 June 1984.

this linguistic power. Friedrich Wolfzettel underlines the distinction between the two attitudes:

It suffices to insist on the fact that pre-classical and classical rationalism are 'stable', enrooted in a relatively fixed system of values and tied to a hierarchical and concentric view of the universe. That will no longer be the case in the Enlightenment, which, as the world is increasingly subjected to historical investigation, discovers relativity and eventually attain — virtually — a decentered conception of the universe³³.

In other terms, 17th-century travelogues still tried to depict, as the 16th-century ones would, a coherent universe, but now a novel scientific attitude, or rather a novel scientific rhetoric, would accompany such attempt. As Wolfzettel points it out:

That which often strikes one in 17th-century exploration tales is the more or less clumsy attempt at naming things, at giving them a name, and at relating the unknown with the known. On the contrary, that which is at stake now is to edify a vast system of values, and to attribute to everything a precise place within it³⁴.

33 "Il suffit d'insister sur le fait que le rationalisme préclassique et classique est un rationalisme 'stable' enraciné dans un système de valeurs relativement fixe et lié à une vision hiérarchique et concentrique de l'univers. Il n'en sera plus ainsi dans les Lumières qui, au fur et à mesure que le monde sera livré à une investigation historique, découvriront la relativité et aboutiront — virtuellement — à une conception décentrée de l'univers" (Wolfzettel 1996: 122); unless specified, English translations are mine; unless differently specified, emphasis is in the original text of the quotation.

34 "Ce qui frappe souvent, dans les récits d'exploration du XVIème siècle, c'est la tentative plus au moins maladroite de nommer les choses, de leur donner un nom et de relier l'inconnu au connu. Désormais, par contre, il s'agit d'édifier un vaste système de valeurs et d'assigner à chaque chose sa place précise à l'intérieur de celui-ci" (Ibidem: 124).

Therefore, 17th-century travelogues are interesting to the semiotician for they magnify a central epistemological problem: how do people try to relate what they know with what they do not know? What is the difference between symbols, icons, and indexes³⁵ when they are used for this purpose, i.e., for mediating between one's cultural background and an unknown reality? Monsters and strange creatures prompt this kind of questions. As soon as a monster or an anomalous plant is encountered, people start working as semiotic laboratories. Thus, Umberto Eco, for example, in his last major semiotic work about Peircian semiosis (Eco 1997), studied early accounts of the platypus in order to enlighten the way epistemological categories work³⁶.

3. Traveling curiosity

In order to answer the abovementioned semiotic questions, the present essay will be specifically concerned with the analysis of a 17th-century collection of travelogues, the *Relation de divers voyages curieux* [report on several curious voyages], edited by Melchisédech Thévenot³⁷. Published in Paris in four volumes in-folio in 1663, this monumental work soon became a best seller. A new edition of it, enlarged and improved, was published in 1696. The 45th volume of the *Nouvelle Biographie Générale* contains a detailed entry about Melchisédech Thévenot's life:

French traveler, he was born in Paris around 1620 and died in Issy, near Paris, on 29 October 1692. Since his youth, he was passionately interested in studying

35 The three kinds of signs in Peirce's tripartite semiotic categorization.

36 However, he does not systematically compare images and words, since he is primarily interested in the general process of semiosis.

37 Paris, 1620 - Issy-les-Moulineaux, 29 October 1692.

and in voyages; he never went outside of Europe, [but] his knowledge of Oriental languages, his conversations with those who had led distant explorations, their reports, which he acquired and translated into French, and his familiarity with mathematics, geography, and history, enabled him to pay a great service to his epoch, through collecting previous documents on distant lands and mainly on the East³⁸.

Another interesting detail in Thévenot's life is noteworthy: in 1696 he published in Paris *L'Art de nager démontré par figures*, which shows how important images were becoming, also for pedagogic purposes, in the 17th century (Thévenot 1696). *The Relation de divers voyages curieux*, in the same way, displays a spectacular amount of maps and engravings. Indeed, this anthology of travel accounts mainly collects 16th-century texts, but places them within a typical 17th-century editorial frame. In it, the first element that catches the analyst's attention is the title itself: the logic guiding the anthologist's selection is, evidently, that of curiosity³⁹. Nevertheless, Melchisédech Thévenot's preface to the book emphasizes the utilitarian philosophy underlying his choice:

I curiously searched for everything that could cast light on unknown lands up to the present time: and as regards natural history, I collected with equal care the

new discoveries of plants, animals, minerals, and their properties, which can be somehow useful to us⁴⁰.

Wolfzettel stresses how the paradoxical and ambiguous mixture of curiosity and utilitarianism was fundamental in all 17th-century travel literature:

At first sight, the truthful goal of the voyage consists, therefore, in a survey. That is not the only purpose, though, for if the usefulness of travel plays the role of a topos, independently from the issue of the genre of travel — commercial, archeological, Christian mission, embassy, etc. — one remarks nonetheless an intense valorization of the theme of curiosity⁴¹.

This ambiguity is connected with the watershed nature of the 17th-century episteme, and is reflected in the way words and images appear in Thévenot's work. A section of his anthology reproduces and translates into French part of a Greek manuscript, a copy of Cosmas's *Topographia Christiana* (6th century) (Thévenot 1663, 1: 31 et seq.). Neil Rennie (1995) describes the historical context of this work:

Cosmas, a sixth-century Alexandrian who had been a merchant and had tra-

38 "Voyageur français, né vers 1620, à Paris, mort le 29 octobre 1692, à Issy près de Paris. Il eut dès sa jeunesse la passion de l'étude et des voyages ; il ne s'en alla pas au-delà de l'Europe, sa connaissance des langues orientales, ses conversations avec les hommes qui avaient étendu au loin leurs explorations, les mémoires qu'il acquit d'eux et qu'il traduisit en français, les connaissances qu'il possédait en mathématiques, en géographie et en histoire, le mirent à même de rendre un grand service à son époque, en réunissant des documents précieux sur les pays lointains et principalement sur l'Orient" (Hoefler 1853-66, vol. 24, n. 45-6 ("Teste-Zyll"), 1866: 125-6).

39 See Hodgen 1964: 111 and Arnold 1996: 263-86.

40 "J'ay recherché curieusement tout ce qui pouvoit donner lumiere des Pays inconnus jusqu'à cette heure: & pour l'histoire naturelle, j'ay ramassé avec le mesme soin, les nouvelles découvertes des Plantes, d'Animaux, de Minéraux, & de leurs propriétés, qui nous peuvent estre de quelque usage" (Thévenot 1663: ij).

41 "A première vue, le véritable but du voyage consiste ainsi en une mise au point. Pas uniquement, cependant, car si l'utilité des voyages occupe le rang d'un topos, indépendamment de la question du genre de voyage — commercial, archéologique, mission chrétienne, ambassade, etc. — on n'en constate pas moins une valorisation intense du thème de la curiosité" (Wolfzettel 1996: 126).

42 Cosmas Indicopleustes, 6th-century Byzantine geographer

veled widely, made it the object of his *Topographia Christiana* to refute pagan geography, which he did from the evidence of the Bible. (Rennie 1995: 11)

In the manuscript that Thévenot included in his anthology, Cosmas describes a monstrous animal, a concoction of pig and deer. The editorial frame of the passage calls for a detailed analysis. First, in introducing the text, Thévenot wants to justify its insertion, hence he offers taxidermic evidence for it:

The Greek fragment of Cosmas comes from Monsieur Bigot, who copied it in the Library of Florence, it is very short; however, it gives us [information about] the truthful cause of the Nile's flood, the description of the animal from which musk is extracted, and of another animal that would have looked like a monster or a chimera, had a head of it not been found in the cabinet of the late Monseigneur the Duke of Orleans, a head that is currently in the Louvre; we had its figure engraved life-size, to be included in a volume that will bear on its description⁴³.

Second, the image included in Cosmas's description follows the rules of representation of a 17th-century zoological treatise: there is no indication of movement or landscape context. The posture of the animal shows all the relevant anatomic details, with no consideration for the normal rela-

tion between the parts of the body. Furthermore, the image is strictly associated with the caption, which has no realistic support within the image. In other terms, images in Thévenot's work show animals as if they were taxidermic specimens, exposed in a labeled glass box (Fig. 1).



Fig. 1: Depiction of a χοιρέλάφος in Melchisédech Thévenot's *Relation de divers voyages curieux* (1663), 1: 2⁴⁴.

The semiotic story of this text is quite complex: i) Cosmas writes a description of what he has presumably seen (he might have reported other people's accounts, but that does not modify the semiotic structure of the chain, it only adds extra rings to it); ii) Melchisédec Thévenot identifies the animal described in Cosmas's verbal account with a specimen he had encountered before; and iii) he

43 "Le Fragment Grec de Cosmas vient de Monsieur Bigot, qui l'a copié dans la Bibliothèque de Florence, il est fort court; mais cependant, il nous donne la véritable cause de l'inondation du Nil, la description de l'Animal d'où vient le Musc, & d'un autre qui auroit passé pour un monstre ou pour une chimere, si l'on n'auoit trouué une teste dans le Cabinet de feu Monseigneur le Duc d'Orleans, qui est maintenant au Louvre, dont on a fait grauer la figure aussi grande que la naturelle, pour la mettre dans un autre Volume où l'on aura sujet de la decrier" (Thévenot 1663: avis).

44 In the volume, page numbers restart at every new section. Unless specified, image reproductions are mine, from books in my personal library.

associates a visual representation of this specimen with Cosmas's verbal description. Thévenot, then, assumes a perfect transitivity between the natural world, words, and images. In the preface itself, indeed, he underlines the referential nature of engravings included in his anthology: "One will find in this collection figures that are all copied from the originals, and not due to the caprice of the engraver or the painter; such images would give a false idea of the thing, an idea that would not help elucidating the description."⁴⁵ From Barthes on, the rhetoric strategy that Thévenot adopts so as to give credibility to figures in his work is called *référentialisation*; Greimas and Courtés define it as follows:

The problem at stake, when one wants to approach discourse from the generative point of view, is, therefore, not that of an a priori referent, but that of the referentialization of what is enunciated, which implies examining the procedures by which the referential illusion — the effect of meaning "reality" or "truth", as proposed by R. Barthes — is constituted⁴⁶.

Thévenot's anthology adheres to the patterns of representation in use in natural sciences so as to obtain a referentialization of imaginary animals' figures included in his work. In order to verify this hypothesis, it is worthwhile to compare Thévenot's engravings with those that one can find in a 17th-century 'scientific' treatise about the New

World, for example the *Rerum Medicarum Nova Hispania Thesaurus seu Plantarum Animalium Mineralium Mexicanorum Historia ex Francisci Hernandez⁴⁷*, published in Rome in 1649 (Hernandez 1649). This lavishly illustrated in-folio contains an erudite zoological commentary by "Ioannes Terrentius Lynceus"⁴⁸, one of the greatest 17th-century naturalists. His text directly refers to pictures as if they were part of reality, as in the case of the image of the "*canis mexicana*"⁴⁹. The acknowledgement of the existence of the monster, then, depends on the features of its depiction. The same naive word-image relation underpins the description of the ferocious "*lupus mexicanus*"⁵⁰; or the commentary on the weird "*taurus mexicanus*"⁵¹. In the description of a calf with two heads, words pinpoint the anatomy of the monster, scientifically depicted as in a visual dissection. For every item of the amazing collection, the image precedes the verbal text, which refers to the engraving as to a sort of reality. That is the case also for the monstrous head found in the "*Principi Cæsij*" Museum. All these visual and indexical details construct such a persuasive effect of reality, that when the engraving of a "*Dracunculos Monoceros*" appears in the middle of a page, the reader is lead to believe in its existence.

Images work in the same way in Thévenot's anthology, through creating an illusion of authenticity. Most of them, indeed, are maps or visual nomenclatures, and the author consistently points

45 "Les Figures que l'on trouera dans ce Recueil, sont toutes copiées sur des originaux, & non point tirées du caprice du Graueur & du Peintre; car celles-là donnent plustost une fausse idée de la chose, qu'elle n'aidera en éclaircir la Descriptiō" (ibidem).

46 "Le problème qui se pose, lorsqu'on veut aborder le discours du point de vue génératif, n'est donc pas celui du référent donné a priori, mais de la référentialisation de l'énoncé, qui implique l'examen des procédures par lesquelles l'illusion référentielle — l'effet de sens 'réalité' ou 'vérité' —, proposée par R. Barthes se trouve constituée" (Greimas and Courtés 1993: 312); unfortunately, I was not able to consult the English translation of this work, published in 1982. The translation is therefore mine.

47 Francisco Hernández de Toledo (La Puebla de Montalbán, Toledo, 1514 – Madrid, 28 January 1587) was a naturalist and court physician to the King of Spain; see Varey 2000.

48 Johann(es) Schreck, also Terrenz or Terrentius Constantiensis, Deng Yuhan Hanpo, Deng Zhen Lohan; 1576, Bingen, Baden-Württemberg or Constance – 11 May 1630, Beijing; see Zettl 2008.

49 "Animal hoc monstroso quodam corporis habitu, si probe in pictura figuram intueamur, apparet" (Hernandez 1649: 466).

50 "Animal hoc ex figura depicta ferocitatem toto Corporis habitu præsefert, & terrorem quendam ex visu spirat" (ibidem: 479).

51 "Terribilem Animalis huius Icon, & feri quidem Tauri alcius speciem representare videtur" (ibidem: 587).

out their veracity. In the *Voyage de Terri au Mogol*⁵², for instance, one of the engravings shows this interesting label: “Portraits copied on the originals, executed by the Painter of the Mogul⁵³” (Fig. 2).



Fig. 2: Depiction of Indian costumes in Melchisédech Thévenot's *Relation de divers voyages curieux* (1663), 1: 17.

The commentary below stresses the importance of the image in relation to the verbal description: “However, the figure makes one conceive this sort of clothing better than the description can do it”⁵⁴. The semiotic frame established by this kind of word-image relation moves the reader to consider with gullibility the following images

52 1590–1660; Thévenot translated Edward Terry's *Voyage* from Purchas 1625. Terry's text is in Foster 1921: 288–332. On Samuel Purchas (c. 1577 – c. 1626), see Hitchcock 2004.

53 “Portraits copiees sur les originauz faits par le Peintre du Mogol” (Thévenot 1663, 1: 17).

54 “Mais la Figure fera bien mieux concevoir cette sorte d'habillement, que la description que l'on en peut faire” (Ibidem).

too, like that of an unicorn-goat⁵⁵, or the engraving showing “two beggars who continue clashing their foreheads with all their strength until they faint, or until they are given something”⁵⁶, or even the image of people with conical heads. The credibility of such weird depictions derives from the general referential frame that images enjoy in Thévenot's anthology, which displays engravings as if they were taxidermic specimens.

4. The debate on iconicity

In the 1970s and in the 1980s, two alternative semiotic doctrines intensely debated about the problem of iconicity⁵⁷. Franco-Lithuanian semiotician Algirdas J. Greimas⁵⁸ and his circle claimed that iconicity does not depend on the relation between images and reality, but rather on a simulation of reality, on a reality effect. This claim was formulated against Peirce's concept of icon:

Following Charles S. Peirce, an icon is meant as a sign defined through its relation of resemblance with the “reality” of the external world, opposed to both the index (characterized by a relation of “na-

55 See the “Relation ou Iournal du Voyage de Bontekoe aux Indes Orientales”, also contained in the first volume of Thévenot's collection (p. 5). Willem Ysbrandtszoon Bontekoe (Hoorn, 2 June 1587 – 1657) was a skipper in the Dutch East India Company (VOC), who made only one voyage for it (1618–1625) but became famous after publishing the journal of his adventures in 1646 under the title *Journal ofte gedenc-kwaerdige beschrijvinge van de Oost-Indische reyse van Willem Ysbrantsz. Bontekoe van Hoorn, begrijpende veel wonderlijcke en gevaerlijcke saecken hem daer in wedervaren* (“Journal or memorable description of the East Indian voyage of Willem Bontekoe from Hoorn, including many remarkable and dangerous things that happened to him there”); on Bontekoe's journal, see Bostoen et al. 1996 and Verhoeven and Verkruijssse 1996.

56 “Deux gueux qui se heurtent le front l'un contre l'autre, ce qu'ils continuent de toute leur force, iusques à ce qu'ils tombent evanouiis, ou qu'on leur donne quelque chose” (Ibidem).

57 For a thorough examination, see Calabrese 1985: 120–39 and Polidoro 2012.

58 Tula, Russian Empire, 9 March 1917 – Paris, 27 February 1992.

tural contiguity”) and the symbol (based on mere social convention). If one considers — as we do it — that defining the sign in relation to that which it is not is not pertinent and that, on the other hand, semiotics does not become operational unless it situates its analyses at this or at that side of the sign, the proposed classification, while not being troubling, is not too interesting⁵⁹.

Greimas, then, liquidates Peirce’s semiotics, and proposes to substitute the concept of icon with that of iconicity:

This series of considerations leads us to introduce the term of iconization so as to designate, within the generative path of texts, the last stage of the figurativization of discourse, wherein we distinguish two phases: figuration itself, which accounts for the conversion of themes into figures, and iconization, which, taking charge of the already constituted figures, endows them with particularizing attributes, likely to produce the referential illusion⁶⁰.

Peircean semioticians, on the contrary, have been pointing out that language, including images, is not completely detached from its referent,

and that people do not live in a huge semiotic and Greimasian simulation of reality without any contact with reality itself. In new semiotic terms, it was the old philosophical struggle between idealism and realism. A reflection on travels, monsters, and taxidermy can enlighten some neglected aspects of the controversy.

When travelers see ‘strange things’, for example ‘monsters’, they compare them with that which they already know. Thus, for instance, when the 18th-century Jesuit missionary Miguel del Barco⁶¹ sees a siren, or what he things to be a siren, in the *Historia natural y crónica de la antigua California* (Barco 1973), he describes it after the classical model of a concoction between woman and fish:

The strangest fish that was sometimes seen along this same coast, is that which is called woman fish or nereides. Victoriano Arnés⁶², the missionary who established the new mission of Santa María⁶³, in one of his voyages found on the beach, at 31 degrees of latitude, one of these fishes, already dead and dry, and he described it with these words: “The fish looked like a woman from the waist up; and like a common fish from the waist down”⁶⁴.

Every verbal description of monsters or strange creatures uses similes in order to relate, through words, that which is known with that which was

59 “On entend par icône, à la suite de Ch. S. Peirce, un signe défini par sa relation de ressemblance avec la ‘réalité’ du monde extérieur, en l’opposant à la fois à indice (caractérisé par une relation de ‘contiguïté naturelle’) et à symbole (fondé sur la simple convention sociale). Si l’on considère -comme c’est notre cas- que la définition du signe par ce qu’il n’est pas est sémiotiquement non pertinente et que, d’autre part, la sémiotique ne devient opératoire que lorsqu’elle situe ses analyses en deçà ou au-delà du signe, la classification proposée, sans être gênante, n’offre que peu d’intérêt” (Greimas and Courtés 1993: 177).
60 “Cet ensemble de considérations nous amène à introduire le terme d’iconisation pour désigner, à l’intérieur du parcours génératif des textes, la dernière étape de la figurativisation du discours où nous distinguons deux phases: la figuration proprement dite qui rend compte de la conversion des thèmes en figures, et l’iconisation qui, prenant en charge les figures déjà constituées, les dote d’investissements particularisants, susceptibles de produire l’illusion référentielle” (ibidem).

61 Miguel del Barco González (Casas de Millán, 1706 – 1790); see Crosby 1994.

62 Graus, Aragón, 4 September 1736 – Rome, 8 June 1788. On Victoriano Arnés, see Bernabéu Albert 2008: 137-8 and n. 10

63 In 1766.

64 “El pez más raro, que en esta misma costa algunas veces se ha visto, es el que llaman pez mulier o nereides. El misionero de la nueva misión de Santa María, que era el padre, entonces, Victoriano Arnés, al tiempo de establecerla, en uno de sus viajes, halló en la playa, a los 31 grados de latitud, uno de estos peces ya muerto y seco: y le describió con estas palabras: ‘El pez mulier tenía la figura de una mujer de medio cuerpo arriba; y de pescado común, de medio cuerpo abajo’” (quoted in Iturriaga de la Fuente 1992, 1: 102); the indication of the precise latitude of the discovery contributes to the referential effect of the description.

never seen before. Analogously, several names of monsters result from a verbal bricolage: “monocoli”, “sciapodes”, “cynocephali”, “manticores”, are words that reproduce in their structure the composite nature of the strange animals to which they refer⁶⁵. Nevertheless, the way in which words represent reality (even in cases of effective iconization) is different from the way in which images do it. In another seminal essay, Rudolf Wittkower pointed it out that Marco Polo’s descriptions of monsters relied on visual representations that he had seen in his native Medieval Venice (Wittkower 1957). However, the dependence of written accounts of monsters from images is not only historical but also semiotic: people are inclined to believe in monsters because they see pictures of them. In other terms, verbal representations do not have the same kind of existence that images have. Images, in a certain sense, are always real, as taxidermic specimens are, since their ontological status is such that their presence can never be totally denied. So as to provide a further example, let us consider this verbal description of a giant, from José Mariano Rotea’s “Informe sobre gigantes:

In San Borja (a mission established in 1762), a missionary had baptized a gentle child of gigantic height. And in order to permanently remember it, the missionary had hammered a nail in the wall at the spot reached by the neophyte’s head. Such nail stayed at such height that the tallest men among us, whose height much ex-

ceeded the two yards of average height, barely could, raising their arm, succeed in touching the spot with their fingers. Accordingly, the height of the child was at least ten and a half palms [more than 2.20 meters], or little less than eleven palms, a height that in our times it is rarely seen in the world⁶⁷.

Let us compare, now, this verbal account with the image of a family of ‘Patagonian giants’, from the anonymous work *A Voyage Round the World in His Majesty’s Ship the Dolphin* (Anonymous 1767: frontispice) (Fig. 3):

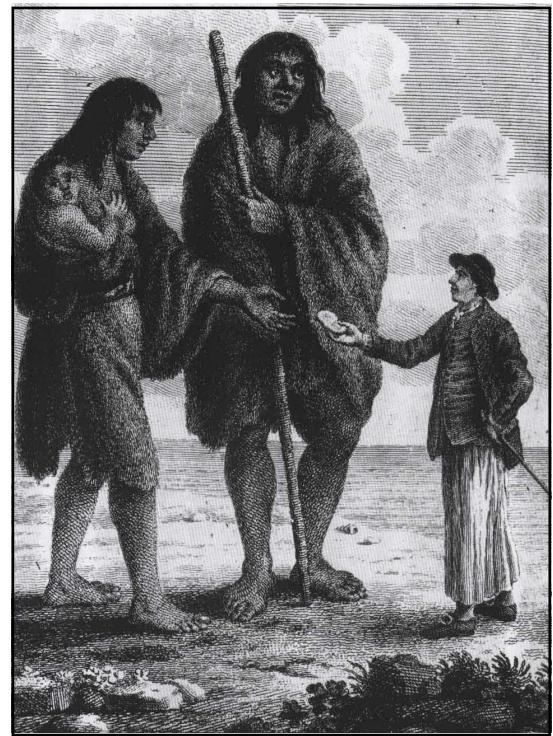


Fig. 3: “A Sailor giving a Patagonian Woman some Biscuit for her Child”, from *A Voyage Round the World in His Majesty’s Ship the Dolphin* (Anonymous 1767: frontispice)

65 One could argue, as Greimas suggested it, that even a symbolic system, such as the verbal language predominantly is, shows, in certain circumstances, an iconic dimension.

66 José Mariano Rotea (Mexico City, 1732 – Bologna, 1799) was a Jesuit at San Ignacio (current Baja California Sur, Mexico) from 1759 until the Jesuits were expelled from New Spain in 1768. His account on the pre-historical inhabitants of the region was included by Miguel del Barco in his manuscript and then published in Italian by Francisco Xavier Clavijero (Puerto de Veracruz, New Spain, 9 September 1731 – Bologna, 2 April 1787) in Italy in 1780-1 (Clavijero 1780-81); on Rotea, see Laylander 2014; on Clavijero, see Maneiro and Gómez Fregoso 2004.

67 “En San Borja (misión fundada el año de 1762), bautizó su misionero a un gentil mozo de altura gigantesca. Y para memoria permanente de su altura, fijó el misionero en la pared un clavo en el sitio donde llegaba la cabeza del neófito. Este clavo quedó en tal elevación, que los hombres más altos entre nosotros y que excedían mucho las dos varas de estatura regular, apenas podían, levantando el brazo, llegar a tocarle con los dedos. Según esto, la altura de este mozo era por lo menos de diez palmos y medio [más de 2.20 metros], o que faltaría poco para llegar a once, ¡estatura que en nuestros tiempos rara vez se ve en el mundo!” (quoted in Iturriaga de la Fuente 1992, 1: 109).

In analyzing the relation between, on the one hand, giants and pygmies in travel literature and, on the other hand, those created by Swift, Neil Rennie points out the essential difference between visual and verbal texts: “But an anonymous account of Byron’s voyage, which spoke moderately of men averaging ‘about eight feet’ (who had grown considerably in the illustrations), was ‘undoubtedly genuine’, the *Gentleman’s Magazine* decided [...]” (Rennie 1995: 78).

Images somehow ‘create’ monsters, but this ‘creation’ does not depend only on the reality effect provided by iconization (as Greimas suggested) or on the fact that the dimensions of monsters are increased in visual descriptions. Let us consider another example. In early travelogues, gorillas have often been depicted as monstrously hairy people. Once again, what was unknown was explained through conceptual and verbal *bricolage*, merging together people and exceptional hairiness. Thus, in Hanno’s account of these animals, one reads: “There was an island having a lake, and in this lake another island, full of savage people, the greater part of whom were women, whose bodies were hairy, and whom our interpreters called *Gorillae*” (Cory 1828: 129)⁶⁸. Let us practice the same exercise, and compare this verbal concoction with the visual one in the frontispiece of Willem Piso’s⁶⁹ *Historia Naturalis Brasiliae* (1648). One can see, just beside the title, the image of a monkey, whose *bricolage* structure corresponds exactly to that which underlies the verbal description: a very hairy man. Nevertheless, once again, the semiotic status of the visual *bricolage* differs from that of the verbal concoction (Fig. 4). The concluding para-

graphs of the essay will be devoted to pinpointing such difference.

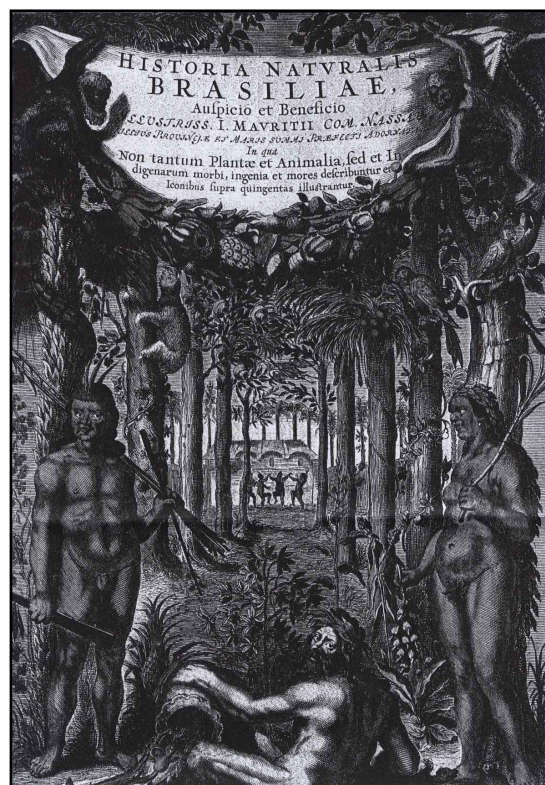


Fig. 4: Frontispiece of Willem Piso’s *Historia Naturalis Brasiliae* (1648)

5. Conclusion

People believe more in monstrous images than they do in monstrous verbal accounts. Furthermore, they believe more in monstrous taxidermic specimens than in monstrous images. In Peircian terms, monstrous icons are more credible than monstrous symbols, and less than monstrous indexes. That does not depend only on a reality effect, but also on the semiotic rules that preside over the genesis of these different kinds of signs. Within an indexical semiotic system of signs such as taxidermy, there are more limits to the creation of farfetched monsters than in an iconic one, and even more than in a symbolic system. One can ut-

68 Hanno the Navigator was a Carthaginian explorer of the sixth or fifth century BCE; see Blomqvist 1979.

69 Willem Pies (in Latin Guilielmus Piso, also called Guilherme Piso in Portuguese); Leiden, 1611 – Amsterdam, November 28, 1678; a Dutch physician and naturalist, he participated as doctor in an expedition to Dutch Brazil from 1637 to 1644; on Piso, see Pies 2004.

ter Quine's⁷⁰ "squared circle" — which is a symbolic monster — but one cannot made up an image of it, and even less can one produce, like in Chinese shadow-theatre, the shadow that this monstrous object would cast. That is the semiotic reason for which the tradition of monsters, over many centuries, has relied more on images than on words. Eco's definition of semiotics, as the discipline that studies everything that can be used to lie (Eco 1975: 18), is certainly true, but different signs lie in different ways. And people believe more in signs which, semiotically, are bound to lie less.

Furthermore, people believe in monstrous images because images are, in a way, always affirmative. In the same way, taxidermic specimens cannot deny their own existence. Both images and taxidermic monsters can be fake, but negation is a peculiarity of symbolic systems of signs only (Ginzburg 1998). Magritte's pipe cannot deny its own existence. A verbal utterance must do it. As a conclusion, monstrous images in 17th-century travel literature exert an effect of reality because of the scientific frame in which they are displayed, but that is not the only (Greimasian) reason for their apparent credibility. Indeed, beside the contextual effect, which is peculiar to the particular historical period (the watershed between the Middle Ages and the Enlightenment), other (Peircean) reasons attribute credibility to images, and relate to the way in which people use images instead of words in order to understand the unknown.

Studying the early modern rhetoric of credibility and its semiotics is relevant not only historically. The semiotic logic connected with the creation of monsters has not completely disappeared with modernity or post-modernity. People still believe in images of something that nobody has ever come across directly. More and more zoologists,

for example, are keen on giving scientific credibility to cryptozoology. The founder of this discipline defined it as "the scientific study of animal forms, the existence of which is based only on testimonial or circumstantial evidence, or on material proof judged insufficient by some" (Heuvelmans 1995: XXV).

The 17th-century attitude towards images of monsters, however, shares a common background not only with modern cryptozoology, but also with every form of belief based on both the rhetoric of veridiction and referentiality (Greimas) and the intrinsic semiotic nature of images (Peirce). More and more, social networks present us with bizarre images coming from all over the world. Media professionals then single out and extract some of them, frame them in a referentializing context, and give them the status of 'truthful depiction of reality'. That is how early modern travelogue writers would 'create' both their monsters and popular belief in them. That is how, still nowadays, media create their own monstrous visual news, passing it off as unbiased representation of reality. In both cases, the vigilance of semioticians is urgent.

Bibliography

Ancet, Pierre. 2006. *Phénoménologie des corps monstrueux*. Paris: Presses universitaires de France.

Anderson, Sarah. 1995. *Anderson's Travel Companion*, Aldershot, Hants, England; Brookfield, VT: Scolar Press.

Anderson, Walter Inglis. 2006. *Illustrations of Epic and Voyage*. Jackson, MS: University Press of Mississippi.

Anonymous. 1767. *A Voyage round the World, in His Majesty's ship the Dolphin*. London: printed for J. Newbery; and F. Newbery.

Anonymous. 1828. "On the Modes of Preser-

70 Willard Van Orman Quine; Akron, OH, 25 June 1908 - Boston, MA, 25 December 2000.

- ving the Bodies of Animals in Fluids of Different Kinds, particularly during Voyages and Travels”, 160-6. *Edinburgh New Philosophical Journal*, 11-12 (October-December).
- Arnold, Ken. 1996. “Trade, Travel and Treasure: Seventeenth-Century Artificial Curiosity”, 263-85. In Chard, Chloe and Helen Langdon, eds. 1996. *Transports: Travel, Pleasure, and Imaginative Geography, 1600-1830*. New Haven and London: Yale University Press.
- Barco, Miguel del. 1973. *Historia natural y crónica de la Antigua California (18th century)*, 2nd edition. Edited by Miguel León-Portilla. Mexico City: Universidad Nacional Autónoma de México; Engl. trans. Tiscareno, Froylan. 1980. *The Natural History of Baja California*. Edited by Miguel León-Portilla. Los Angeles: Dawson’s Book Shop.
- Bates, Ernest Stuart. 1987. *Touring in 1600*. London: Century.
- Berger de Xivrey, Jules. 1836. *Traditions tératologiques*. Paris: Impr. royale.
- Bernabéu Albert, Salvador. 2008. *Expulsados del infierno: el exilio de los misioneros Jesuitas de la península California, 1767-1768*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Blake, Quentin. 2005. In *All Directions: Travel and Illustration*. London: National Touring Exhibitions/Hayward Gallery; Manchester, UK: Distributed outside North and South America by Cornerhouse Pub.
- Blomqvist, Jerker. 1979. *The Date and Origin of the Greek Version of Hanno’s Periplus: with an Edition of the Text and a Translation*. Lund: Liber Läromedel/Gleerup.
- Borgards, Roland, Christiane Holm, and Günter Oesterle, eds. 2009. *Monster: zur ästhetischen Verfassung eines Grenzbewohners*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Borges, Jorge Luis, with María Kodama. 1984. *Atlas*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana; Engl. trans. Kerrigan, Anthony. 1985. *Atlas*. New York: Dutton.
- Bostoen, Karel, et al. 1996. *Bontekoe; De schipper, het journaal, de scheepsjongens. Zutphen and Amsterdam: Walburg Pers, Nederlands Scheepvaartmuseum*.
- Bruno, Giuliana. 2007. *Atlas of Emotion: Journeys in Art, Architecture, and Film*. New York: Verso.
- Calabrese, Omar. 1985. *Il linguaggio dell’arte*. Milan : Bompiani.
- Céard, Jean. 1996. *La Nature et les prodiges*. Geneva: Droz.
- Chard, Chloe and Helen Langdon. 1996. *Transports: Travel, Pleasure, and Imaginative Geography, 1600-1830*. New Haven: Published for the Paul Mellon Centre for Studies in British Art and the Yale Center for British Art by Yale University Press.
- Clavijero, Francisco Xavier. 1780-81. *Storia antica del Messico*, 4 vols. Cesena: per Gregorio Biasini; Engl. trans. Cullen, Charles. 1787. *The History of Mexico*, 2 vols. London: printed for G. G. J. and J. Robinson
- Cory, Isaac Preston, ed. 1832. *The Ancient Fragments*. London: W. Pickering.
- Crosby, Harry W. 1994. *Antigua California: Mission and Colony on the Peninsular Frontier, 1697-1768*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.
- Dampier, William. 1981. *A Voyage to New Holland: The English Voyage of Discovery to the South Seas in 1699*. Gloucester, UK: Alan Sutton.
- Eco, Umberto. 1975. *Trattato di semiotica generale*. Milan: Bompiani.
- Eco, Umberto. 1997. *Kant e l’ornitorinco*. Milan: Bompiani.
- Farber, Paul Lawrence. 1982. *The Emergence of Ornithology as a Scientific Discipline: 1760-1850*. Dordrecht, Holland, Boston, MA, and

London: D. Reidel Publishing Company.

Fleur, E. 1926. "Quelques mots sur Bécœur", 228-31. *Bulletin de la Société d'histoire de la pharmacie*, 14, 50.

Foster, William, ed. 1921. *Early Travels in India, 1583-1619*. London and New York: H. Milford, Oxford University Press.

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard; Engl. trans. 1970. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. London: Tavistock Publications.

Foucault, Michel. 1973. *Ceci n'est pas une pipe*. Deux lettres et quatre dessins de René Magritte. Montpellier: Fata Morgana; Engl. trans. Harkness, James. 1983. *This is not a Pipe; with ill. and letters by René Magritte*. Berkeley: University of California Press.

Friedman, John Block. 1981. *The Monstrous Races in Medieval Art and Thought*. Cambridge, MA and London: Harvard University Press.

Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore. 1832-7. *Histoire générale et particulière des anomalies*, 3 vols. Paris: J.-B. Baillière.

Ginzburg, Carlo. 1998. "Idoli e Immagini: Un passo di Origene e la sua fortuna", 118-35. In Id. 1998. *Occhiacci di legno: Nove riflessioni sulla distanza*. Milan: Feltrinelli.

Grässe, George Theodor. 1986. *Bibliotheca Magica et Pneumatica*. Hildesheim: Olms.

Greimas, Algirdas Julien and Courtés, Joseph. 1993. *Sémiotique : Dictionnaire raisonné de la théorie du langage (1979)*. Paris: Hachette; Engl. trans. Crist, Larry et al. 1982. *Semiotics and Language: An Analytical Dictionary*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Gruzinski, Serge. 1999. *La pensée métisse*. Paris: Fayard.

Guyon, Loïc P. and Sylvie Requemora-Gros, eds. 2012. *Image et voyage : représentations ico-*

nographiques du voyage, de la Méditerranée aux Indes orientales et occidentales, de la fin du Moyen Âge au XIXe siècle. Aix-en-Provence : Presses universitaires de Provence.

Harrison, James M. (1968). *Bristow and the Hastings Rarities Affair*. St Leonards-on-Sea, UK: A.H. Butler.

Hendrik, Lambertus. 2013. *Von monströsen Helden und heldenhaften Monstern : zur Darstellung und Funktion des Fremden in den originalen Riddarasögur*. Tübingen and Basel: A. Francke Verlag.

Hernández, Francisco. 1649 (1651). *Rerum Medicarum Novæ Hispaniæ Thesaurus seu Plantarum Animalium Mineralium Mexicanorum Historia*. Rome: ex typographeio Vitalis Mascardi.

Heuvelmans, Bernard. 1955. *Sur la Piste des bêtes ignorées*. Paris: Plon; Engl. trans. Garnett, Richard. 1972. *On the Track of Unknown Animals*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hitchcock, Richard. 2004. "Samuel Purchas as Editor: A Case Study: Anthony Knyvett's Journal", 301-12. *The Modern Language Review*, 99, 2.

Hoefler, M. (Jean Chrétien Ferdinand) et al., eds. 1853-66. *Nouvelle Biographie Générale*, 24 vols. Paris: Firmin Didot Frères, Fils et Cie Éditeurs.

Horn, Laurence R. 1989. *A Natural History of Negation*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Iturriaga de la Fuente, José. 1992. *Anecdotario de viajeros extranjeros en México - siglo XVI-XX*, 4 vols. Mexico DF: Fondo de cultura económica.

Jacobs, Michael. 1995. *The Painted Voyage: Art, Travel and Exploration, 1564-1875*. London: British Museum Press.

Kappler, Claude. 1980. *Monstres démons et merveilles à la fin du Moyen Âge*. Paris: Payot.

Lascault, Gilbert. 1973. *Le Monstre dans l'art*

occidental. Paris: Klincksieck.

Laylander, Don. 2014. "The Beginnings of Prehistoric Archaeology in Baja California, 1732-1913", 3-5. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, 50, 1-2.

Leone, Massimo. 2011. "(In)Efficacy of Words and Images in 16th-Century Franciscan Missions in Mesoamerica: Semiotic Features and Cultural Consequences", 57-70. In Plesch, Véronique, Catriona MacLeod, and Jan Baetens. 2011. *Efficacité / Efficacy: How To Do Things With Words and Images?* Amsterdam and New York: Rodopi.

Leone, Massimo. 2014. "Sutures taxidermiques : sémiotique et ontologie", online. In *Cygne noir – Revue d'exploration sémiotique*, 2 (Université du Québec à Montréal)

Maneiro, Juan Luis and José Jesús Gómez Fregoso. 2004. *Francisco Xavier Clavijero*. Puebla: Universidad Iberoamericana

Martin, Ernest. 1880. *Histoire des monstres*. Paris: C. Reinwald.

Martinez, Aurélie. 2011. *Images du corps monstrueux*. Paris: L'Harmattan.

McCarthy, Muriel and Caroline Sherwood-Smith. 1999. *The Wisdom of the East: Marsh's Oriental Books*. Dublin: Marsh's Library.

Milcent, Anne-Laure. 2013. *L'inquiétante étrangeté des monstres. Monstruosité, altérité et identité dans la littérature française, XIXe-XXe siècle*. Dijon: Éditions universitaires de Dijon.

Mittman, Asa Simon and Peter J. DENDLE, eds. 2012. *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*. Farnham, Surrey, UK and Burlington, VT: Ashgate.

Nestawal, Stephanie. 2010. *Monstrosität, Malformation, Mutation : von Mythologie zu Pathologie*. Frankfurt am Main: Peter Lang.

Onians, John, ed. 1994. *Sight and Insight. Essays in Art and Culture in Honour of E.H. Gombrich at 85*. London: Phaidon Press.

Phillips, Richard. 1997. *Mapping Men and Empire: A Geography of Adventure*. London and New York: Routledge.

Phillips, Ruth Bliss. 1998. *Trading Identities: the Souvenir in Native North American Art from the Northeast, 1700-1900*. Seattle: University of Washington Press; Montreal, Quebec: McGill-Queen's University Press.

Picart, Caroline Joan S. and John Edgar BROWNING, eds. 2012. *Speaking of Monsters: A Teratological Anthology*. New York: Palgrave Macmillan.

Pies, Eike. 2004. *Willem Piso (1611–1678). Begründer der Tropenmedizin und Leibarzt des Grafen und späteren Fürsten Johann Moritz von Nassau-Siegen in Brasilien und den Niederlanden*. Dommershausen-Sprockhövel: Verlag Dr. Eike Pies.

Piso, Willem. 1648. *Historia Naturalis Brasiliae*. Lyon: Apud Franciscum Hackium and Amsterdam: Apud Lud. Elzevirium.

Polidoro, Piero. 2012. *Umberto Eco e il dibattito sull'iconismo*. Rome: Aracne.

Pratt, Mary Louis. 1992. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. New York: Routledge.

Purchas, Samuel. 1625. *Purchas his pilgrims*, 4 vols. London: Printed by William Stansby for Henrie Fetherstone, and are to be sold at his shop in Pauls Church-yard at the signe of the Rose.

Quetsch, Cäcilie, ed. 1983. *Die "Entdeckung der Welt" in der deutschen Graphik der beginnenden Neuzeit (Ende 15. bis Wende 16./17. Jh.)*, 3 vols in 2. Doctoral Thesis, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Rees, Joachim. 2010. *Künstler auf Reisen: von Albrecht Dürer bis Emil Nolde*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Rennie, Neil. 1995. *Far-Fetched Facts: The Literature of Travel and the Idea of the South Seas*.

Oxford, UK: Clarendon Press.

Roux, Olivier. 2008. *Monstres : une histoire générale de la tératologie des origines à nos jours*. Paris: CNRS.

San Juan, Rose Marie. 2011. *Vertiginous Mirrors: The Animation of the Visual Image and Early Modern Travel*. Manchester: Manchester University Press.

Sax, Boria. 2013. *Imaginary Animals: The Monstrous, the Wondrous and the Human*. London: Reaktion Books.

Schwalbe, Ernst. 1932. *Die Morphologie der Missbildungen des Menschen und der Tiere*. Jena: G. Fischer.

Sheriff, Mary D. 2010. *Cultural Contact and the Making of European Art since the Age of Exploration (Bettie Allison Rand Lectures in Art History)*. Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press.

Spillane, John. D. 1984. *Medical Travellers*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Stoate, Christopher. 1987. *Taxidermy*. London: The Sportsman's Press.

Taruffi, Cesare. 1881-94. *Storia della teratologia*, 8 vols. Bologna: Regia tipografia.

Thévenot, Melchisédech. 1663-96. *Relation de divers voyages curieux*, 4 vols. Paris: Imprimerie de Jacques Langlois et al.

Thévenot, Melchisédech. 1696. *L'Art de nager démontré par figures, avec des avis pour se baigner utilement*. Paris: T. Moette.

Varey, Simon. 2000. *Searching for the Secrets of Nature: the Life and Works of Dr. Francisco Hernández*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Verhoeven, Garreit and Piet Verkruijsse, eds. 1996. *Iovrnael ofte Gedenk waerdige beschrijvinghe van de Oost-Indische Reyse van Willem Ysbrantsz. Bontekoe van Hoorn; Descriptieve bibliografie 1646-1996*. Zutphen: Walburg Pers.

Vignolo, Paolo. 2009. *Cannibali, giganti e selvaggi : creature mostruose del Nuovo Mondo*. Milan: B. Mondadori.

Wiese, Bernd. 2011. *Weltansichten: Illustrationen von Forschungsreisen deutscher Geographen im 19. und frühen 20. Jahrhundert: Graphik, Malerei, Photographie: die Wirklichkeit der Illustration?* Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek Köln.

Wittkower, Rudolf. 1942 "Marvels of the East: a Study in the History of Monsters", 159-97. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5. Republished in Id. 1977. *Allegory and the Migration of Symbols*. London: Thames and Hudson 1977: 45-74; 75-92.

Wittkower, Rudolf. 1957. "Marco Polo and the Pictorial Tradition of the Marvels of the East", 155-72. In Balazs, Étienne et al., eds. 1957. *Oriente Poliano. Studi e conferenze tenute all'Is. M.E.O. in occasione del VII centenario della nascita di Marco Polo, 1254-1954*. Rome: Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente. Republished in Id. 1977. *Allegory and the Migration of Symbols*. London: Thames and Hudson 1977: 76-92.

Wolfzettel, Friedrich. 1996. *Le Discours du voyageur : Pour une histoire littéraire du récit de voyage en France, du Moyen Age au XVIIIème siècle*. Paris: PUF.

Worth, Sol. 1981. *Studying Visual Communication*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

Wright, Alexa. 2013. *Monstrosity: The Human Monster in Visual Culture*. London: I. B. Tauris, 2013.

Zettl, Erich, ed. 2008. *Johannes Schreck-Terrentius. Wissenschaftlicher und China-Missionar (1576-1630)*. Konstanz: Hochschule für Technik, Wirtschaft und Gestaltung Konstanz (Studiengang Wirtschaftssprachen und Management).

La construcción de paz en la agenda de política exterior de Colombia y la Unión Europea

Peace building in the foreign policy agenda of Colombia and the European Union

Carolina Cruz Galvis. Universidad de La Salle - Colombia

Negocios y Relaciones Internacionales

E-mail: carolinacruzg1@gmail.com

Daniela González Socha. Universidad de La Salle - Colombia

Negocios y Relaciones Internacionales

E-mail: danisochar@hotmail.com

Fecha de recepción: Enero 2016

Fecha de aceptación: Marzo 2016

Resumen

Las relaciones entre Colombia y la Unión Europea han tenido lugar en el contexto del conflicto armado colombiano marcadas por la idea de la paz, pues Colombia aparece como escenario para la promoción y fortalecimiento de valores y Derechos Humanos, empoderamiento de comunidades, ayuda humanitaria y dicha idea de la paz transversal a los diversos programas de acompañamiento para el país. Este artículo centra su análisis en esta relación y las estrategias de cooperación que poseen los dos actores.

Palabras clave: conflicto armado, Colombia, Unión Europea, paz, posconflicto.

Abstract

The relations between Colombia and the European Union have taken place in the context of the Colombian armed conflict set by the idea of peace, as Colombia appears as scene for the promotion and strengthening of values and Human Rights, empowerment of communities, humanitarian and the idea of the transverse peace to the diverse programs of accompaniment for the country. This article focuses its analysis on this relationship and cooperation strategies that have the two actors.

Key words: : armed conflict, Colombia, European Union, peace, post-conflict.

Introducción

Las relaciones bilaterales entre Colombia y la Unión Europea (UE, por sus siglas en español de ahora en adelante) han estado marcadas por diversos asuntos de política doméstica e internacional, que se denotan en el desarrollo de sus políticas exteriores y el proceso de inserción internacional que ha tenido cada actor.

Para comprender el comportamiento internacional de los diferentes actores que componen el sistema, es necesario tener en cuenta la interacción que surge entre las variables domésticas e internacionales, refiriendo a Milner (1997) quien argumenta que las políticas domésticas y las relaciones internacionales están relacionadas, además que la posición internacional de un país tienen un importante impacto en su política y economía, y son estas situaciones a nivel doméstico las que extrapolan el comportamiento en el nivel internacional.

En este sentido, el conflicto armado colombiano por su carácter y las problemáticas que trae consigo de acuerdo a Tickner, Pardo, & Beltrán (2006) demarca el espacio de la agenda externa de Colombia; y con respecto a la UE, su acción exterior desde finales de la década de 1980 establecía como objetivos la lucha contra las drogas, la defensa de Derechos Humanos, la protección de la biodiversidad (Puyo Tamayo, 2002) y una idea de la paz que ha sido institucionalizada en el bloque europeo y se denota en los programas de cooperación del mismo.

En consecuencia, como la principal herramienta de cooperación técnica y financiera de la UE con Colombia se implementan los Laboratorios de Paz desde la década del 2000, en regiones que han sido escenario del conflicto armado, con el objetivo principal de contribuir al proceso de paz en Colombia y el apoyo en

el campo para construir zonas de coexistencia pacífica de los habitantes mediante el refuerzo de las instituciones locales y el apoyo a los actores civiles que participan en este proceso, además para fomentar el desarrollo económico y social incluyendo el desarrollo sostenible, complementando acciones que van encaminadas a reforzar las acciones del Estado y ayudar a las víctimas del conflicto (European Commission, 2000).

Ahora bien, teniendo en cuenta los actuales Diálogos de Paz en La Habana entre las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia) y el gobierno colombiano para la finalización del conflicto armado por una vía pacífica y en un posible escenario de posconflicto, se plantea en el presente documento cómo la idea de la paz, enmarcada en la política exterior común de la UE, se puede reflejar en un escenario de posconflicto y en la construcción de la paz posbélica; para contribuir a la transformación social de otras regiones del país afectadas por el conflicto armado y así mismo a un fortalecimiento de sus instituciones, con base en las políticas de cooperación que se han desarrollado en el marco de las relaciones entre la UE y Colombia (principalmente los Laboratorios de Paz).

El presente artículo, da cuenta en su primera parte del conflicto armado colombiano y se realiza una breve lectura de las relaciones entre Colombia y la UE desde finales del siglo XX, en la segunda parte se considera la idea de la paz en la construcción de la política exterior de la UE y el discurso que emerge de la misma para finalizar con un análisis de la política de cooperación por parte de la UE hacia Colombia enmarcada en los Laboratorios de Paz y

el papel que podría tener en un escenario de posconflicto y construcción de la paz posbélica como estrategia del bloque europeo para la cooperación al desarrollo y a su discurso en la arena internacional.

Conflicto armado colombiano: un giro en la agenda política

Diferentes eventos en la historia de Colombia han determinado las variables a nivel doméstico que configuran su accionar en el ámbito externo. El conflicto armado colombiano, ha sido una constante en los asuntos internos del país desde mitad del siglo XX, y se destaca que no es monocausal sino que cuenta con diversas causas en su origen.

De acuerdo con Wills Obregón (2015, 4) la formación del Estado-Nación en Colombia se distingue de la de otros países del continente, en tanto los partidos políticos se crearon antes de que se consolidara el Estado. Es así como entre los actores principales surge un partido liberal y conservador en la mitad del siglo XIX, además de las diversas relaciones entre las élites y la importancia de la Iglesia Católica en este periodo que generaron guerras no solo de carácter nacional sino también regional. La autora muestra cómo estos procesos crearon un Estado lleno de rivalidades y polarización, que denotaban un Estado débil y fragmentado, mediado además por algunas regiones que fueron excluidas y por procesos de migración de colonos que intensificaron luchas del sector agrario, configurando el escenario previo al desencadenamiento del conflicto armado.

Al respecto el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo PNUD en su informe “El conflicto, callejón con salida” sobre

Colombia, señala que las zonas de colonización son vulnerables a las prácticas de justicia privada o privatización de la justicia y al surgimiento de ejércitos irregulares, ya que existe una ausencia de Estado principalmente en acceso a la tierra, derechos de propiedad y orden jurídico (PNUD, 2003, 24). Así mismo como denota Pizarro Leongómez (2015, 9) el rasgo más característico de Colombia durante el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX fue el enfrentamiento de una visión religiosa conservadora y otra liberal del mundo, que tomaron relevancia en el peso de las ideologías en la política colombiana, con un modelo de articulación político-partidista excluyente.

Es en este periodo, los partidos tradicionales desataron episodios de confrontación denominada “la Violencia” entre 1946 a 1965¹, y es el asesinato de Jorge Eliécer Gaitán en 1948 que se produce un estallido y desencadena la violencia campesina, además del masivo desplazamiento de la población en las zonas rurales (Fajardo, 2015, 26). Es importante destacar la forma en que el aspecto económico mediaba las relaciones en tanto muchos de los actores buscaban una acumulación de la propiedad rural.

Teniendo en cuenta los eventos mencionados, la violencia política también exacerbó la violencia social en el mundo campesino y los conflictos agrarios se intensificaron, si bien con el Frente Nacional se establece la paridad y la alternancia de los partidos políticos, en la pe-

1 Resaltar en este punto que no existe un relato común o consenso en la academia sobre las fechas en que se dieron los hechos relativos al periodo de “La violencia”, sin embargo se toma a Fajardo (2015) como referente.

riferia campesina la lucha armada se reinventa como vehículo de la revolución socialista y la consolidación de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo (FARC-EP) como el encuentro entre la guerrilla campesina que no logró desmovilizar el Frente Nacional y el Partido Comunista que no encontraba espacio en el “centro” del sistema político (PNUD, 2003, 27-28).

En consecuencia, como principales factores que desencadenaron el conflicto armado colombiano con referencia al PNUD y su informe en el año 2003 (citado por De Zubiría, 2015, 4) se encuentran: la ausencia de una solución al problema agrario, el fracaso del Estado en la prevención y resolución de conflictos, la retirada del Estado que trae problemas sociales en la regulación de la vida, el uso de prácticas privadas de justicia y la conformación de ejércitos irregulares, y el vínculo negativo de las élites con el desarrollo del conflicto.

Con relación a lo anterior, se denota como una constante el problema agrario y la tenencia de la tierra, además de una gran fragmentación política que se extrapola en la institucionalidad del país y en el surgimiento de diferentes guerrillas que se asentaban en la periferia y de otros grupos como las autodefensas que surgen como respuesta local a la guerrilla y como ejércitos privados de grupos narcotraficantes (Echandía, 2013).

Ahora bien como se planteó, el conflicto armado comenzó a marcar la evolución de los asuntos y escenarios internos y externos del país, y como señala Pardo & Tokatlian (2010) este influye en el diseño y la ejecución de la diplomacia colombiana, articulando una mirada del entorno internacional e incrementando el

poder de algunos actores internos.

Como estrategia para enfrentar el conflicto interno, surge la dicotomía entre el uso de la fuerza y la negociación, que configuran los diferentes gobiernos en su política exterior dependiendo de la alternativa (Pardo & Tokatlian, 2010), y en consecuencia las relaciones bilaterales y multilaterales del país están en función del conflicto armado y de diferentes problemáticas como el aumento de la producción y consumo de drogas, que incentivan prácticas de crimen transnacional organizado y desencadenan diversas alternativas para la lucha contra estos flagelos.

Es así como desde el gobierno de Belisario Betancur en el periodo de 1982-1986 se buscaba la paz negociada interna y en el ámbito internacional con la participación en el Grupo de Contadora para solucionar conflictos en Centroamérica. Ya en la década de los 90, siguiendo a Pardo & Tokatlian (2010) el gobierno en cabeza de César Gaviria intensifica la política antidrogas y esta guerra fue decisiva para el proceso interno como externo con la consolidación de Estados Unidos como referente principal de la política exterior colombiana, dando así una narcotización de la agenda pública y diplomática con la injerencia estadounidense en el país.

En el gobierno de Ernesto Samper se evidenció la debilidad del Estado y la crisis de legitimidad por la penetración de dineros de la droga en la campaña electoral del mismo (1994-1998), que proyectó la imagen de un Estado y de una dirigencia política descompuestas que no merecían confianza ni apoyo internacional, y de las guerrillas como justificados opositores

de un régimen corrupto, principalmente por la descertificación del gobierno estadounidense al gobierno colombiano en la lucha contra el narcotráfico (Ramírez, 2004).

En consecuencia, con la coyuntura internacional del fin de la Guerra Fría, se intensifican oportunidades de cooperación en temas como democracia, defensa de los derechos humanos, medio ambiente, lucha contra las drogas y el crimen transnacional. Sin embargo, como menciona Puyo Tamayo (2002) hacia mitad de 1990 el liderazgo regional perdió conjugación por factores domésticos como el proceso ocho mil (Gobierno de Ernesto Samper) que generó un distanciamiento de Colombia frente a Estados Unidos logrando la cercanía de Europa y del Movimiento de Países no-alineados que además se convirtió en un objetivo de política internacional. No obstante, durante ese periodo la UE nunca definió una estrategia de política para el país y negoció siempre con este en el marco de los foros internacionales y los escenarios birregionales como la CAN.

La diplomacia para la paz surge entonces como propuesta del gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002) con un acercamiento estratégico con Estados Unidos que buscaba soporte de su estrategia de negociación con las FARC en la política exterior, fomentando internacionalización del proceso de paz mediante la construcción de una relación especial con Estados Unidos denotada en el Plan Colombia que fue un aporte sin antecedentes históricos, que se fundamentó en una concepción integral para fortalecer institucionalidad democrática y apoyar el proceso de paz complementada con la intervención activa de la ONU (Organización de Naciones Unidas) (Pardo & Tokatlian,

2010).

Es en esta etapa que la UE después de un periodo de escepticismo frente a las solicitudes del gobierno colombiano, planteó una alternativa al Plan Colombia que solicitaba una mayor participación de la sociedad civil, el fortalecimiento del Estado de Derecho, de la defensa de los derechos humanos y del Derecho Internacional Humanitario (DIH) mediante la diplomacia para la paz Colombia logró conseguir apoyo de la UE y recursos importantes de cooperación.

Si bien antes de la década del 2000 las relaciones entre el bloque europeo y Colombia no habían tenido un desarrollo exitoso, surge el diálogo político alrededor de diferentes temas en la agenda que distan de la estrategia estadounidense y se centran en desarrollo humano, defensa de los derechos humanos, resolución pacífica de conflictos y seguridad humana que se consolidan en la nueva cooperación europea como lo denota Pastrana (2011) en tres niveles de política: la Comisión UE-Colombia, los Estados miembros-Colombia y la UE-CAN (Comunidad Andina de Naciones). Igualmente, con el apoyo del gobierno de Uribe Vélez (2002-2006) a la introducción de los laboratorios de paz, se abrió la puerta al proceso de apoyo internacional de cooperación con Colombia.

Así, la implementación de una agenda bilateral entre Colombia y la UE muestra intereses de cada actor, por parte de Colombia se busca la legitimación europea del proceso de paz y justicia y la capacidad para manejar discrecionalmente los aportes europeos que se realizan sobre todo en la desmovilización, reinserción y la reparación. La UE tiene múltiples intereses

como: reducir el ingreso de drogas ilícitas por medio de la sustitución voluntaria de dichos cultivos y la implementación de cultivos legales, promover y cumplir un papel central en la resolución pacífica y negociada del conflicto armado apoyando procesos locales de reconciliación y reconstrucción democrática de las comunidades, el empoderamiento de organizaciones civiles y la contribución a la consolidación de una Colombia multilateralista (Pastrana, 2011).

Con relación a lo anterior, la tesis que toma en cuenta la investigación corresponde a considerar que: los intereses en la ayuda de cooperación y desarrollo de la UE a Colombia están determinados por su identidad civilista, la idea de la paz presente en su política exterior y en la solución integral del conflicto armado con especial énfasis en la construcción de procesos locales y regionales de paz, materializados con la estrategia de los Laboratorios de Paz en la primera década del siglo XXI; y en el actual escenario del Proceso de Paz entre el gobierno colombiano y las FARC la UE toma un rol determinante en la construcción de la paz posbélica a través del empoderamiento de comunidades víctimas del conflicto armado.

Direccionando la política exterior de la Unión Europea: la idea de la paz

Ahora bien, en el contexto de las relaciones entre Colombia y la UE que tiene como principal eje catalizador de las mismas al conflicto armado colombiano, se denotará la idea de la paz como una idea causal e institucionalizada que deja entrever cómo la UE puede tomar sus decisiones con respecto a la política exterior hacia Colombia, y en este marco la estrategia de los Laboratorios de Paz como principal apuesta

del bloque europeo en Colombia.

De este modo, en la toma de decisiones de la política exterior de los Estados se pueden encontrar dos variables que orientan las mismas: los intereses y las ideas. Y son éstas últimas, a través de las cuales se pueden moldear acciones, agendas y decisiones, y es así como las ideas influyen en la política de tres formas diferentes: cuando las creencias basadas en principios o en relaciones causales pueden proporcionar hojas de ruta que aumentan la claridad de los actores sobre las metas y motivan la acción, cuando se afectan los resultados de las situaciones estratégicas en tanto no hay un único equilibrio por las interacciones de los actores y se generan puntos focales y cuando finalmente las creencias pueden ser institucionalizadas generando un mayor impacto que puede volverse incuestionable. (Goldstein & Keohane, 1993)

Es decir, las ideas en tanto constituyen creencias de los individuos, ayudan a delimitar los intereses de estos agentes, maximizando su beneficio. Así, las relaciones causales, de acuerdo a Goldstein & Keohane (1993) se definen así en tanto tienen una causa y un efecto, que pueden ayudar a anticipar comportamientos y motivan la acción pues las creencias causales disminuyen la incertidumbre generando así un diseño de la agenda política que denote las ideas de ambos actores.

Se infiere entonces que las ideas guían las acciones de los diferentes actores, y con esta premisa siguiendo a Keohane (citado por Milner, 1997) quién se pregunta por qué los países cooperan, este accionar ocurre cuando los actores ajustan su comportamiento en un proceso de coordinación política que es precedido por ideas que buscan legitimar intereses específicos.

En el caso de estudio, es la idea de la paz señalada la que ha impulsado la consolidación de las relaciones entre la UE y Colombia pero que comprende unos intereses específicos poniendo al país con una importancia estratégica. De acuerdo a Puyo Tamayo (2002) con la consolidación del Plan Colombia, la UE decidió tomar distancia de la posición de los Estados Unidos en relación con el desarrollo de una estrategia para acabar con el narcotráfico en Colombia y así denotar diferentes aspectos en la agenda que no eran prioritarios para Estados Unidos.

Otro de los intereses corresponde a consolidar sus relaciones con el sur, en donde evidentemente existe una relación gana-gana en tanto es el principal donante de ayuda a la cooperación en el ámbito mundial (Unión Europea, 2015) y posee además estrechas relaciones comerciales con los países en vía de desarrollo, eventos que lo hacen un actor importante para el sur, fortaleciendo su accionar en la arena internacional.

Igualmente, como principales preceptos de su accionar se encuentra la defensa de los DDHH, del Estado de Derecho, los principios democráticos y el respeto al derecho internacional que le dan el poder de transmitir valores y buenas prácticas consolidando su visión de mundo y creando una identidad del bloque que deriva en su intención de construcción de paz (Unión Europea, 2015).

Así mismo, la UE en su política exterior enfoca su atención en la prevención de los conflictos y la gestión de las crisis, que de acuerdo a Castañeda (2012) como principales estrategias se encuentran el diálogo político, los observadores, las intervenciones militares, la imposi-

ción de la paz, desmovilización, repatriación y reintegración, la remoción de minas, la ayuda humanitaria (mecanismo de reacción rápida) y si bien en la Guerra de los Balcanes y algunos conflictos en África mostraron los límites en su acción internacional, la apuesta a procesos de resolución de conflictos se consolida en el interés de la UE en el conflicto armado colombiano.

Indudablemente, la idea de la paz permanece en la construcción de política exterior de la UE principalmente hacia Colombia, en tanto ésta como idea causal focaliza su atención en diversos objetivos institucionalizándose y legitimando acciones que promuevan y fortalezcan valores como la democracia, sostenibilidad, defensa de los Derechos Humanos, su apuesta por el libre mercado y en definitiva Estados que sean congruentes con sus ideas y posteriormente se materialicen en la construcción de sus políticas e interacción con la arena internacional.

Privilegiando nuevas posibilidades: los Laboratorios de Paz

Como reflejo de la idea de la paz de la política exterior de la UE, Colombia aparece como escenario para la promoción de dichos valores y accede a recursos de cooperación como reflejo de una apuesta política para la resolución pacífica del conflicto a través de medios civiles.

De acuerdo con Molano Cruz (2009) la formulación del programa de cooperación de la UE para Colombia, estuvo enmarcado en el escenario de los diálogos de paz del gobierno de Andrés Pastrana (1998-2002), inscrito en la acción exterior comunitaria europea frente al conflicto colombiano, consiste en la denominación de programas de desarrollo como Laboratorios de Paz, en los cuales se ha argu-

mentado que es un proyecto de cooperación no militarista que busca tomar distancia de la política estadounidense y además condensar la propuesta de peacebuilding con la construcción de paz en medio del conflicto armado.

Para poner en contexto el surgimiento de estas iniciativas de construcción de paz, es necesario decir que muchas experiencias comienzan a gestarse desde la década del 90 de carácter territorial y regional, con la participación de muchos sectores de la sociedad que encuentran apoyo como lo denota Acción Social, UE, Asopatía, CRIC, Consornoc, PRODEPAZ (2011) en Europa como propuesta desde el nivel local.

En esta década de violencia y pobreza que se agudiza en el país, y como se destaca en Acción Social, UE, Asopatía, CRIC, Consornoc, PRODEPAZ (2011, 23) se comenzaron a formar de manera autónoma e independiente al gobierno dinámicas sociales enfocadas en proteger la vida de las comunidades que vivían el conflicto armado, pero también construir alternativas colectivas de largo plazo para el desarrollo de las mismas, incidiendo en las causas estructurales de la violencia. Se denota entonces que estos procesos surgen de la base social, y radican en los esfuerzos de algunas regiones por medio de la participación ciudadana, movimientos y organizaciones sociales de promover propuestas desde adentro que extrapolen sus capacidades endógenas hacia la construcción de paz con impacto en el aspecto socioeconómico, cultural, político, institucional y de participación que se materializa en el Programa de Desarrollo Regional y Paz –PRDP (Acción Social, UE, Asopatía, CRIC, Consornoc, PRODEPAZ, 2011, 24), definido de acuerdo a Red Prodepaz (citado por Unión Europea, 2013, 7) como iniciativas desde organizacio-

nes e instituciones de la sociedad civil que son orientadas a concertar y articular esfuerzos públicos, privados y comunitarios para la construcción de una nación en paz desde procesos locales y regionales partir de la promoción de una cultura de la vida, de la integración social y el sentido de pertenencia hacia las regiones, la generación de riqueza y el mejoramiento de la calidad de vida y la consecución de un orden democrático participativo.

De este modo, teniendo como antecesor los diferentes Programas de Desarrollo Regional y Paz que se habían consolidado en el país, el marco de las enseñanzas, metodologías y enfoques de los PRDP sobre cómo construir desarrollo y paz en medio del conflicto armado, se diseñaron los Laboratorios de Paz promovidos por la UE y respaldados por el Gobierno Nacional (Acción Social, UE, Asopatía, CRIC, Consornoc, PRODEPAZ, 2011, 26).

Los Laboratorios de Paz se focalizan en tres áreas temáticas que en referencia a (Unión Europea, 2013) son:

- Un eje de paz y Derechos Humanos, que promueve la defensa de la vida, de los Derechos Humanos, del Derecho Internacional Humanitario y la convivencia pacífica mediante el fortalecimiento de la sociedad civil y las instituciones públicas.
- Un eje de gobernabilidad participativa que se encarga de apoyar el fortalecimiento de las instituciones públicas y de la sociedad civil.
- Un eje de desarrollo socioeconómico sostenible, que promueve el mejoramiento de las condiciones de vida de la población más vulnerable, con alternativas socio-económicas para el desarrollo local.

El primer Laboratorio de Paz fue implementando en la región del Magdalena Medio,

Tabla 1. Cobertura y financiación de los Laboratorios de Paz

Programa	No. Participantes directos	No. Municipios	No. Departamentos	No. Proyectos	Aporte UE	Monto Total
LPI	187.619	31	4	386	34.800.000	42.220.000
LP II	66.058	64	4	117	33.000.000	41.400.000
LP III	31.440	33	3	86	24.200.000	30.250.000
LP III Temática	32.212	92	19	25		
TOTAL	315.729	220		614	92.000.000	113.870.000

Fuente: (Unión Europea, 2013)

el segundo en Norte de Santander, Oriente Antioqueño y Macizo colombiano (Alto Patía, Cauca y Nariño) y el tercero en los Montes de María y Meta, todos territorios con presencia de conflicto armado, economías ilegales, áreas de cultivos ilícitos, frágil presencia institucional, alta concentración de la riqueza y poca movilidad social. (Unión Europea, 2013)

La tabla 1, muestra la cobertura y financiación que tuvieron los proyectos apoyados por la UE, denotando el aporte económico, pero principalmente el impacto en la población colombiana, pues llegó a 220 municipios y tuvo un total de 315.729 participantes directos.

Esta apuesta por la construcción de paz desde el territorio con el fortalecimiento del tejido social del gobierno colombiano y de la UE, además de reflejar el interés de la UE por el desarrollo humano y su idea constante de la paz, generó logros y beneficios para las poblaciones y el Estado colombiano pues se avanzó en la construcción de políticas públicas que han introducido recomendaciones que derivan de la implementación de los laboratorios, fomentó el capital humano y el tejido social en las poblaciones en que se implementó, generó procesos de emprendimiento comercial y sostenible y principalmente empoderó las organizaciones sociales y civiles para fortalecer su participación ciudadana y en definitiva las capacidades endógenas de la población como impulso para el proceso (de

largo plazo) de construcción de la paz.

Construcción de la paz posbélica: ¿una utopía?

Los diversos intentos por la terminación del conflicto armado colombiano han señalado los intereses de los actores por encontrar una solución pacífica y negociada al mismo, y aunque el país sigue con un conflicto armado sin resolver, los diálogos de paz que se llevan a cabo en la Habana desde el 2012 se han establecido sobre la base de una “Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera”, que reconoce 6 aspectos importantes como lo son: la construcción de la paz como asunto de la sociedad en su conjunto, el respeto de los derechos humanos, el desarrollo económico con justicia social, el desarrollo social con equidad y bienestar, la ampliación de la democracia para lograr bases sólidas de paz y finalmente el país en paz para que juegue un papel activo en el desarrollo regional y mundial. (Gobierno de Colombia, FARC, Gobierno de Cuba, Gobierno de Noruega, 2012)

Igualmente, entre la agenda de los Diálogos de Paz se encuentra una política de desarrollo agrario integral, la participación política, el fin del conflicto que implica el cese al fuego y de hostilidades bilateral y la dejación de armas, solución al problema de las drogas ilícitas y víctimas. En este mar-

co de acuerdos, si bien son responsabilidad absoluta del gobierno colombiano y las FARC-EP, la comunidad internacional ha tenido relevancia en el acompañamiento al proceso y en garantías del mismo. La UE ha realizado un apoyo expreso a los diálogos desde su comienzo, como una oportunidad de construir la paz, seguridad y prosperidad para los colombianos (Semana, 2012).

En consecuencia, con la finalización del conflicto armado, es relevante que exista un mantenimiento de la paz, previa construcción de la paz posbélica; término que comienza a tomar relevancia en la arena internacional desde 1992 con la “Agenda para la paz” de Boutros Boutros-Ghali, quien fuera Secretario de las Naciones Unidas, denota que además de los acuerdos encaminados a poner fin a contiendas civiles que puedan abarcar el desarme de las partes, destrucción de armas, observación de elección, medidas de protección de los derechos humanos, reforma o el fortalecimiento de las instituciones, también la consolidación de la paz puede asumir la forma de proyectos de cooperación que asocien a varios actores no solo para contribuir al desarrollo económico y social sino a aumentar la confianza, toda las actividades en pro de la paz (Boutros-Ghali, 1992).

De este modo, y siguiendo con los preceptos de la idea de la paz en el accionar exterior de la UE, el concepto de construcción de la paz posbélica entra en las relaciones Colombia-UE para dinamizar su cooperación en el escenario del posconflicto que promueva el establecimiento y construcción de la paz y la prevención de posibles conflictos.

La ayuda para la cooperación por parte de la UE debe enfocarse en dicha construcción de la paz posbélica, no como una utopía sino que se pueda materializar en distintas regiones que han sido víctimas del conflicto armado, si bien con los Laboratorios de Paz se tuvo una cobertura de 220 municipios en todo el territorio nacional, muchos terrenos vacíos que corresponden a la restitución de tierras que van a ser entregados a población que fue desplazada, necesitan de procesos integrales que impulsen el desarrollo en las comunidades.

Además, la UE puede realizar un acompañamiento en la consolidación de diversos territorios en el ámbito de la restitución de tierras, con el objetivo de reconocimiento de la tenencia y propiedad de la tierra – individual o colectiva– y la posibilidad de construcción de territorios sostenibles, en lo cual la cooperación técnica y financiera de la UE puede promover mediante las inversiones sociales el desarrollo humano e integral de dichos territorios.

Reflexiones finales

A lo largo de la presente investigación, se dio cuenta del desarrollo de la idea de la paz en la consolidación de la política exterior de la UE con respecto a Colombia y su materialización en los Laboratorios de Paz como estrategia de desarrollo, además del papel que puede tomar la UE en la construcción de la paz posbélica en un escenario de posconflicto colombiano, y la importancia de esta idea de paz para impulsar procesos locales y regionales.

Se destaca así la importancia de las variables domésticas que pueden determinar el comportamiento internacional, en el caso

colombiano el conflicto armado que vive el país desde mitad del siglo XX y los problemas que deriva como las drogas ilícitas, el crimen transnacional y el desplazamiento; replantean la agenda exterior del país y de los gobiernos por buscar una salida al conflicto, ya sea negociada o por fuerza militar.

Con respecto a la UE, su política exterior ha estado guiada por una idea de la paz que es causal por diversos intereses que tiene la unión e institucionalizada en su accionar como bloque, que dista de un enfoque militarista para la terminación del conflicto y se denota en el apoyo a los Laboratorios de Paz en la primera década del siglo XXI, los cuales buscan una cultura de paz basada en el diálogo, respeto de los derechos humanos, participación ciudadana y fortalecimiento institucional, proyectos económicos de desarrollo sostenible y la construcción de paz desde el tejido social en territorios que viven el conflicto armado.

Ahora bien, con respecto a la posible finalización del conflicto de una manera negociada en los Diálogos de Paz en La Habana entre el gobierno colombiano y las FARC-EP, se toma el concepto de construcción de la paz posbélica para denotar el papel que puede tomar la UE en este escenario, en el cual se plantea que como actor que ya ha sido partícipe de iniciativas de paz como las acá señaladas, debe tener un rol en la construcción de paz y la reconstitución del tejido social en los territorios que serán restituidos a las víctimas del conflicto, a lo cual se encuentra aunado el posible apoyo a programas de reinserción de insurgentes a la vida civil.

Dado que la visión de paz de la UE es comprendida también como un esfuerzo en

pro del desarrollo de los países, este acompañamiento brindado a los procesos de inserción debería estar enfocado en el fortalecimiento de las capacidades de estos actores del conflicto para abordar los desafíos que implica construir paz y en el mediano plazo crear oportunidades de desarrollo en el ámbito socio económico con asistencia técnica y tecnológica en comunidades vulneradas y marginadas durante la existencia del conflicto, desde y para la comunidad misma que ayuden al mantenimiento de la paz.

Referencias

Acción Social, UE, Asopatía, CRIC, Consornoc, PRODEPAZ. (2011). II Laboratorio de paz, principales resultados y aprendizajes. Colombia.

Bouthros-Ghali, B. (1992). Un programa de paz. Asamblea General.

Castañeda, D. (2012). The European Union in Colombia: learning how to be a peace actor. Paris Papers, 1-65.

De Zubiría, S. (2015). Dimensiones políticas y culturales en el conflicto colombiano. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia, Comisión histórica del conflicto y sus víctimas.

Echandía, C. (2013). Narcotráfico: Génesis de los paramilitares y herencia de bandas criminales. Bogotá, Colombia: Fundación Ideas para la Paz.

European Commission. (17 de Octubre de 2000). Colombia Country Strategy Paper. Obtenido de European Union External Action: http://eeas.europa.eu/colombia/csp/02_06_en.pdf

Fajardo, D. (2015). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones para su persistencia y sus efectos más

profundos en la sociedad colombiana. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia, Comisión histórica del conflicto y sus víctimas.

Gobierno de Colombia, FARC, Gobierno de Cuba, Gobierno de Noruega. (2012). Acuerdo General para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera. La Habana, Cuba.

Goldstein, J., & Keohane, R. (1993). Ideas and Foreign Policy: an analytical framework. En J. Goldstein, & R. Keohane, Ideas and Foreign Policy. Beliefs, Institutions and Political Change (págs. 3-32). United States of America: Cornell University Press.

Hudson, V. (2005). Foreign-policy analysis: actor-specific Theory and the Ground of International Relations. Foreign Policy Analysis Vol. 1, No. 1, 1-30.

Milner, H. (1997). Introducción. En H. Milner, Interests, Institutions and Information: Domestic Politics and International Relations. Princeton: Princeton University Press.

Molano Cruz, G. (2009). Laboratorios de paz: la Unión Europea y la seguridad democrática. Revista Colombia Foro, 60-75.

Pardo, R., & Tokatlian, J. (2010). Segundo Centenario y Política Exterior: Una reflexión en torno a Colombia. En M. Calderón, & I. Restrepo, Colombia 1910-2010 (págs. 199-274). Bogotá: Taurus.

Pastrana, E. (2011). Relaciones entre Colombia y la Unión Europea. En S. Borda, G. Bell, H. Gómez, Ramírez Socorro, M. Reina, C. Reyes, & J. Tokatlian, Misión de política exterior 2009-2010 (págs. 803-821). Uniandes.

Pizarro Leongómez, E. (2015). Una lectura múltiple y pluralista de la historia. Contribución al entendimiento del conflicto armado en Colombia, Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas.

PNUD. (2003). El conflicto, callejón con salida- Informe Nacional de Desarrollo Humano para Colombia. Bogotá: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Puyo Tamayo, G. A. (2002). La política exterior colombiana frente a la Unión Europea en la década de 1990. En M. Ardila, D. Cardona, & A. Tickner, Prioridades y desafíos de la política exterior colombiana (págs. 399-430). Bogotá: Friedrich Ebert Stiftung En Colombia Hanns Seidel Stiftung.

Ramírez, S. (2004). Colombia y sus vecinos. Nueva Sociedad 192, 144-156.

Semana. (2012). Respaldo Internacional a los diálogos de paz. Revista Semana, <http://www.semana.com/nacion/articulo/respaldo-internacional-dialogos-paz/264176-3>.

Unión Europea. (2013). Los Laboratorios de Paz y los Programas Regionales de Desarrollo y Paz. Colombia: Unión Europea, Departamento para la Prosperidad Social.

Unión Europea. (2015). Política Exterior y de Seguridad. Obtenido de Temas: http://europa.eu/pol/cfsp/index_es.htm

Wills Obregón, M. E. (2015). Los tres nudos de la guerra colombiana: Un campesinado sin representación política, una polarización social en el marco de una institucionalidad fracturada y unas articulaciones perversas entre regiones y centro. Centro Nacional de Memoria Histórica.

As Strangers and Pilgrims: Hermeneutical Hospitality as Missiological Paradigm for Ecumenical Dialogue

Como Extranjeros y Peregrinos: La hospitalidad hermenéutica como paradigma misiológico para el Diálogo Ecuménico.

Daniel Jara Jhayya

Máster en Teología. Protestantse Theologische Universiteit - Netherlands

E-mail: danieljaraj@hotmail.com

Fecha de recepción: Enero 2016

Fecha de aceptación: Marzo 2016

Abstract

This paper proposes a new missiological paradigm for ecumenical dialogue in order to deal with the tension between the “religious identity” of the person involved, which is not static, and the openness that the other demands in order to be recognized. Finally, it mentions the notion of feast as a space for hermeneutical openness and encounter where people who is involved in ecumenical dialogue can find recognition, trust in the other can be developed, their own strangeness and fragility can be embraced, and an anteroom of the eschatological reconciliation with those whose differences seem insurmountable can be opened.

Key words: Hermeneutics, Ecumenical dialogue, Hospitality, Reconciliation.

Resumen

El presente artículo propone un nuevo paradigma misiológico para el diálogo ecuménico con el fin de lidiar con la tensión entre la “identidad religiosa” de la persona involucrada, la cual no es estática, y la apertura que el Otro demanda para así ser cabalmente reconocido. Se menciona así mismo, la noción del Festín como un espacio para la apertura hermenéutica y el encuentro, en el cual la persona envuelta en el diálogo ecuménico puede encontrar reconocimiento, la confianza en el otro puede ser desarrollada, su propia extrañeza y fragilidad pueden ser asumidas y constituye una antesala para la reconciliación escatológica con aquellos cuyas diferencias parecen insalvables

Palabras clave: Hermeneutica, Diálogo Ecuménico, Hospitalidad, Reconciliación.

Two Approaches to Mission and Dialogue

In the development of their own identity, different Christian movements, traditions and churches, develop mission and dialogue with those outside their congregations by using different missionary approaches. For instance, a well established church as the Church of England applies an inclusivist model that opens spaces for salvation outside the Christian church but only through the person of Christ. On the other hand, modern Christian charismatic movements as the Vineyard movement are clear examples of an exclusivist missiological paradigm that claims faithfulness to Christian identity as the starting point for any kind of dialogue with other religious traditions or non-believers. Finally, we can consider national traditions as the Russian Orthodox Church which practices dialogue and mission as two different and separate issues but always with an exclusivist understanding of its tradition and doctrine.

What these three perspectives have in common is the recognition of God's will of salvation for all humanity and the fact that these three churches consider their own perspectives as normative for judging those who do not belong to their Christian traditions. This last point has provoked reactions from some theologians like Knitter, who has stated that dialogue from any of these positions is a kind of "dialogue between the cat and the mouse" because "my final word either negates or subordinates your word". Thus, any kind of dialogue will be previously conditioned. In this dialogue "the mouse ends up fulfilled when included in the cat" (Knitter, 1999:33).

In charismatic churches where the exclusi-

vist model is practiced, the idea of "universal salvation" is rejected because it lacks a biblical basis. Thus, passages in the Bible like the one in which Jesus affirms that he is "the way, the truth and the life" and that "no one comes to the Father except through [him]" (John 14:6) are normative for their faith. According to Moyaert, this faithfulness to the written word claimed by these congregations "means a very literal interpretation of the Bible" (Moyaert, 2011:17).

This exclusivist paradigm is based on a pessimistic anthropology that highlights the sinful nature of human beings and a high Christology that emphasizes the divine nature of Jesus Christ as the uniquely valid option for salvation. Only the personal confession of Jesus Christ as Lord and Savior as an epistemological requirement makes salvation possible. Furthermore, culture is understood in negative terms and the main reason why it must be studied is because it will facilitate the proclamation of the gospel.

This theological approach is commonly recognized in evangelical churches and ecclesial supra-organizations like the Lausanne Movement. In his opening address "Why Lausanne?", the evangelist Billy Graham summarizes well the main points of practical mission from an exclusivist perspective: "a) commitment to the authority of Scripture, b) lostness of human beings apart from Christ, c) salvation in Jesus Christ alone, d) Christian witness, e) the necessity of evangelism for the salvation of the souls" (Stott, 1994:14).

In this way, a clear distinction is created between those who are justified by God's grace through Christ and those who don't believe and live in sin. For the former, in any kind of

encounter with a religious or non-religious other, their Christian identity must prevail. In their understanding, Christian identity is an “impermeable” boundary that separates the justified and the sinner and is characterized by “certainty, conviction, perseverance, trust and agreement. It excludes ambiguity, otherness and interpretation” (Moyaert, 2011:81).

For most of the exclusivists, dialogue is a word that at least arouses suspicion and provokes a defensive attitude. Subsequently, they consider themselves to be those who take more seriously their Christian identity and the faithfulness to the gospel compared with other Christian partners. Among exclusivists, faithfulness to Christian identity and openness to dialogue are two opposite sides of one single scale. Gay explains this wonderfully: “where your heart is’ Jesus might have said in the contemporary context, ‘there you will prefer certainty to ambiguity and truth to dialogue’ (Gay, 1993:225) Thus, Christian identity becomes a boundary between Christians and non-Christians.

Because of these characteristics, congregations that hold an exclusivist understanding of mission are not enthusiastic about dialogical openness. The other person needs to convert before he can be considered a suitable partner for dialogue. Nevertheless, this does not prevent some of these congregations from being involved in dialogue with non-Christians, but it is a special dialogue that has conversion as its main goal. As Netland asserts: “Properly defined, dialogue is not incompatible with a commitment to evangelism... informed dialogue is essential if the proclamation of the good news of salvation in Jesus Christ is to be carried out effectively.” (Netland, 1991:301)

Thus, in an exclusivist understanding of mission, dialogue mainly relates to the conversion of the other. It is because of this consideration of dialogue as a practice aimed at conversion that for authors like Moyaert, it is very difficult to develop dialogue from an exclusivist perspective (which doesn’t mean that cooperation is impossible from this perspective).

A Christian tradition that, by its own logic, agrees with some exclusivist statements is the Russian Orthodox Church. This Patriarchate separates dialogue and mission as part of its ministry. The attitude of the Russian Orthodox Church regarding dialogue and mission is ambiguous: inside its “canonical territories” the Orthodox Church maintains an exclusivist attitude towards any other kind of religious tradition, including other Christian denominations. This makes it very difficult for this church to identify God’s revelation in the “canonical territory” in people outside its Christian tradition.

Outside its canonical territory, this Church engages in dialogue but affirms that its primary task in relation to any non-Orthodox confession is “to bear continuous and persistent witness which will lead to the truth expressed in this Tradition becoming understandable and acceptable”¹. This church develops dialogue from “[...] the firm confession of the truth of our Universal Church as a sole guardian of Christ’s heritage and a sole saving ark of divine grace”² and its objective is “to

1 The Russian Orthodox Church. Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate, *Basic Principles of the Attitude of the Russian Orthodox Church Toward the Other Christian Confessions* (2010) Web Site. Available on: <http://orthodoxeurope.org/page/7/5/1.aspx> (visit 2015, 22nd July).

2 The Russian Orthodox Church. Department for Ex-

show [others] in fact what they should consider and decide upon if they really believe that salvation is bound up with life in the Church and sincerely wish to be united with her...”

Thus, dialogue in the Russian Orthodox tradition is mainly geared to witnessing and conversion of the religious other. In dialogue, the Russian Orthodox Church looks for “faithfulness to the apostolic and patristic Tradition of the Orthodox Church and the teaching of the Ecumenical and Local Councils.” This will unequivocally promote a dichotomy between “our faith” which is “the sole one” and their faith “that is unfaithful to apostolic and patristic Tradition”. Because of the imbalance between their beliefs and the other’s belief, in dialogue “any dogmatic concessions or compromises in the faith are excluded”. In this sense, any attempt at reunification for the non-Orthodox is conditional on changes in the belief of the interlocutor. The Russian Orthodox Church affirms that “the transformation and healing of their dogmatic consciousness and experience” is a precondition for any attempt at reunification.

On the other hand, there are Christian churches like the Church of England that use a different paradigm for mission. According to them, an exclusivist perspective of mission does not do justice to the presence of God in human history and his revelation in different cultures. These churches consider that “an all loving God could not have consigned the majority of humankind to perdition”(D’Costa, 1986:83). These churches developed an inclusivist model of mission in which salvation is possible outside of Christian faith but only because of God’s

redemption through Jesus Christ. For this reason, Christ is still the center of the salvific act of God, but this Christological salvation is not epistemological as in the exclusivist model, but ontological: an epistemological declaration is not necessary because the sacrifice and redemption of Christ is so complete that it reaches people who had never heard about him.

This theological posture is commonly called “Catholic” because it is associated with the Roman Catholic Church and the Church of England. On this subject, the reflections of the Jesuit theologian Karl Rahner about the existence of “anonymous Christians” stand out. He recognizes an “anonymous Christian” as a “person [who] lives in the grace of God and attains salvation outside of explicitly constituted Christianity - let us say, a Buddhist monk - who, because he follows his conscience, attains salvation and lives in the grace of God” (Rahner, 1986:135). Thus, God uses very divergent ways in order to offer salvation. This approach is not so much interested in the sinfulness of human beings, but in the origin of human beings as God’s creation and their destiny. Churches who support an inclusivist way of performing mission believe that, unlike the exclusivist model, this model keeps a balance between Christian identity and openness to the religious or non-religious others at the same time. Thus, for some inclusivists, “exclusivism is problematic with respect to interreligious dialogue” (Moyaert, 2011:6). Because of this alleged “balance” some authors characterize this model as one that accepts and rejects religious plurality at the same time.

An inclusivist approach to mission moves the center of discussion from sin and human

ternal Church Relations, Dialogue with Non-Orthodox (2015) Web Site. Available on: <https://mospat.ru/en/documents/attitude-to-the-non-orthodox/iv/> (visit 2015, 22nd July).

brokenness, as in the exclusivist approach, to connectedness with religious and non-religious others. According to Dupuis, this connectedness “forms the basis of interreligious dialogue and the turn to the religious other”(Dupuis, 1997:346). In this manner, instead of focusing on what the other lacks (regeneration through Christ), as in the exclusivist approach, inclusivists focus on what connect them with the other, which is the universal redemption through Christ. Inclusivists argue that, contrary to the exclusivist model, faithfulness to their religious identity is not a boundary between them and the religious other. Instead of being a boundary, commitment to their faith convictions is the basis for a sincere dialogue: “After all, at the basis of an authentic religious life is a faith that endows that life with its specific character and proper identity.” (Dupuis, 2001:228)

Most of the criticism of this approach is directed at what was previously mentioned: the consideration of one’s own perspective as normative for judging those who do not belong to one’s Christian tradition. Authors like Moyaert affirm that “Soteriologically, there is an asymmetry between Christianity and the other’s religion.” (Moyaert, 2011:23). Thus, other religious traditions can be used by God in order to save people, but this doesn’t suppose any kind of parity between those traditions and Christianity; it is because of the person of the Christian Messiah that salvation is an ultimate option in any other belief. This is a confessional perspective that is used as a basis for judging any other tradition and non-believers and also creates a kind of hierarchical relationship. The asymmetry that this relationship supposes can easily relate to a false sense of

superiority of one religious tradition over all the others, which will condition any dialogue.

The inclusivist model produces discomfort among exclusivists because it does not establish clear boundaries between who is saved and who is not. The inclusivist approach produces a sense of ambiguity that differs markedly from the sense of certainty that the exclusivist model creates. Besides, exclusivists argue that the inclusivist approach relativizes mission and evangelization as two redundant activities: “If we all will be saved in the end, why develop mission?” In my opinion, the answer to this question resides in the lack of seriousness that some authors believe the inclusivist approach has regarding the specific otherness of every religion. First, it is a mistake to think that every religion and all religious practices are almost the same and have the same intrinsic value. There are religious practices in the world that clearly oppress people and have institutionalized many kinds of violence, and the Church must denounce these practices. Second, this approach uses Christian categorizations and doctrines in order to understand the religious other, which again does not do justice to the otherness of the religious other. In this sense, theologians like George Lindbeck reject an inclusivist approach to mission because of the “artificial” connection it creates between “Christian experiences” of salvation and totally different religious traditions. According to Lindbeck it is necessary to appropriate first the Christian language and Christian skills in order to experience reality in a Christian manner. As he affirms: “the notion of anonymous Christianity [...] is from this perspective nonsense, and a theory of the salvation of non-Christians built upon it seems

thoroughly unreal” (Lindbeck, 1984:62).

In addition, some theologians criticize precisely what many people consider to be the strong point of the inclusivist approach; that is, the claim of a supposed balance between faithfulness to Christian identity and openness to the religious other (implying that both are opposite). Critics of this model agree that inclusivism “reaches its limit precisely in the tension between the universality of God’s salvific will on the one hand and the particularity of the divine incarnation on the other”(Moyaert, 2011:33). For theologians like Hick, this is an “unstable and untenable middle position”(Hick, 1988:7).

Finally, one of the greatest weaknesses of an inclusivist missiological approach is precisely the little importance that this approach attaches to the strangeness and singularity of other religious traditions. Inclusivism glosses over all kinds of particularities in other religions in order to value one single salvific element that is Christ’s universal offer for redemption, while almost all the practices and features of these religious traditions are dispensable. Because many of these elements have no relation with Christian faith, inclusivism “runs the risk of remaining blind to that which cannot be ‘integrated’(Moyaert, 2011:82).

The two missiological approaches previously analyzed, exclusivism and inclusivism, are, first of all, artificial subdivisions that cannot be found in a “pure state” in any Christian congregation. These approaches or models are used in order to pedagogically explain and group missiological styles that coincide in most of their characteristics. In the case of

the exclusivist approach, dialogue with the religious and non-religious other is almost completely aimed at the transformation and conversion of the other as a missiological goal; there is almost no room for any kind of conversion of the self as a result of the encounter. This perspective separates Christian identity and the other’s otherness as two irreconcilable extremes in dialogue. In practice, from this perspective, a successful dialogue is one in which, in the end, the other becomes like me, embraces my faith and my Christian faith remains unscathed, stronger and unchanged.

On the other hand, the inclusivist approach pretends to keep a balance between faithfulness to Christian identity and openness to dialogue, but the asymmetrical relationship this proposes creates an imbalance between the two sides; the otherness of the other is almost not taken into account, the other is understood in Christian terms and all kind of religious practices and beliefs are, in practice, secondary to the salvific act of the Christian Redeemer.

The tension between openness to the other and faithfulness to Christian identity may be considered more evident in international and more ecumenical Christian congregations where ecumenical dialogue is practiced. In these communities, the otherness of the others is not limited to one or two national, ethnic or socio-economic types; on the contrary, they are characterized by a multicultural reality. This will definitely challenge the way each ecumenical congregation performs mission to those inside the community and outside the community. In my opinion, in order to perform mission in these congregations and have a fruitful dialogue, it is necessary to develop a hermeneutical openness

which allows the strange to become more familiar, and the familiar more strange, as Kearney affirms (Kearney, 2003:51). According to Moyaert, although Paul Ricoeur did not write about Christian dialogue, his hermeneutics “offers new and challenging perspectives for exploring the openness for the other further” (Moyaert, 2011:236). Next, I will develop a missiological paradigm for ecumenical congregations and ecumenical dialogue, based on the hermeneutics of hospitality of the French philosopher Paul Ricoeur and some Christian theologians who have worked on this topic.

Hospitality as Missiological Paradigm for Migrant Churches

Central to Christian mission is the tension between openness to the other, his context, culture and reality on the one hand and faithfulness to Christian identity characterized by its values and traditions on the other. This is a tension that marks the manner in which the Church performs mission, relates to intercultural efforts and understands itself in the world. Some Christian traditions like those already studied reflect this tension in different ways. For example, the Anglican Church states dialogue between its religious identity and the context as part of its mission, while the Vineyard movement practices an “instrumentalized dialogue” as part of its mission in order to be faithful to its religious convictions.

In the case of the international and ecumenical churches this is a kind of double tension. On one side, its religious identity relates to the surrounding culture of the host location and on the other side, this same identity deals with the cultural background of members from many di-

fferent places, ages and religious backgrounds. Regarding this double tension, it is necessary to consider that neither the “religious identity” of the congregation, nor the “local culture” where the church is located, nor the “personal culture” of the attendants are static elements, but they influence each other, they are dynamic and in constant transformation. To quote Baumann, each instance of identity or culture exists only “in the act of being performed, and it can never stand still or repeat itself without changing its meaning” (Baumann, 1999:26).

It is because of this tension between faithfulness to Christian identity (Tulud, 2010:127) and openness to the other inside and outside of the congregation that I consider the hermeneutics of hospitality to be an appropriate paradigm for a relevant and faithful ecumenical dialogue. In this respect, hospitality involves both: a practice of receiving the other, the stranger; and it also involves a hermeneutical openness that makes possible a fruitful dialogue between the members of the congregation with consideration for their respective cultural backgrounds and between the Christian congregations.

In this sense, the Christian tradition of hospitality can serve as a source of inspiration for ecumenical dialogue. As Tulud Cruz mentions, “Hospitality is a way of life that is fundamental to the Christian identity”. Hospitality, as a practice that includes respect and care for the other, not only provides a safe haven and support for the stranger, but it also enriches the understanding of the local church about its responsibilities, its place in the world and its mission. A motivation for hospitality lies in the idea that God reveals himself in the stranger, the other. This is a valuable theological

principle for ecumenical dialogue. Thus, the stranger becomes a source of God's revelation. As Jansen says: "God enters the picture as a God incognito, to whom we offer or we do not offer hospitality. [...] and, without knowing whom we are dealing with, we discover with surprise the attitude with which we met God." (Jansen, 2002:99) Finding God in the other is an ideal with a long history in the Christian Church. For example, in the tradition of the road to Emmaus (Luke 24:13-35), Christ reveals himself in the foreigner, but only when he is invited to stay and share bread with them, when they are hospitable to him. Thus, the other acquires relevancy and becomes a bearer of God's revelation for the Church. As in the parable of the Good Samaritan, it is the completely other, the strangest person on the road, who gives the opportunity for the coming of the Kingdom of God. In the words of Sacks: "The religious challenge is to find God's image in someone who is not in our image, in someone whose colour is different, whose culture is different, who speaks a different language, tells a different story, and worships God in a different way." (Sacks, 2004) As in the story of the Magi from the East, to find God's revelation requires a peregrination to the encounter with the other and attentiveness to God's signals.

Ricoeur's anthropology of oneself as another links up well with Jesus commandment: "Love your neighbor as yourself" (Matthew 22:39) and can provide good insights into the position from which ecumenical congregations develop mission. If we take seriously the words of Jesus: "Learn from me" (Matthew 11:29), then we can argue that learning about incarnation, i.e. taking the place of the other, becoming like the other, is a biblical and doc-

trinal basis for performing mission. In this sense, becoming a stranger is in the first place an ontological requirement for Christian mission. As Groody affirms: "God's identification with humanity is so total that in Christ he not only reaches out to the stranger but becomes the stranger." (Groody, 2009:13) According to Barth, incarnation is a mystery that "offends". It offends precisely because becoming a stranger and incarnating his vulnerability defies the values of a society that claims the affirmation of the self, his needs and interests. Incarnation is a challenging concept because it invites us to abandon a "self-serving" identity in order to embrace the identity of the "other", the one who presents himself as needing attention, as needing recognition but as rich at the same time because he is the bearer of God's message. Barth believes that "The mystery [incarnation] reveals to us that for God it is just as natural to be lowly as it is to be high, to be near as it is to be far. To be little as it is to be great, to be abroad as to be at home." (Barth, 2004:192) Being a stranger is part of the identity of God's people (Ex 23:9, Deut 24:18) and God is interested in becoming a God for the stranger (Deut. 10:17-18, Ps 146:9).

The New Testament and the gospels contain plenty of exhortations about the hospitable character of the Church. Jesus calls himself a stranger: "I am not of this world" (John 8:23) and recognizes the labor of the Church for those who are strangers like him: "For I was hungry and you gave me something to eat, I was thirsty and you gave me something to drink, I was a stranger and you invited me in" (Matthew 25:35). Tulud Cruz summarizes this well: "Jesus himself by his incarnation and by being an itinerant preacher, took the conditions of a stranger. Moreover, Jesus advocated for the

care of the stranger.” (Tulud, 2010:125) By reaffirming the hospitable character of ecumenical churches, we remember that the incarnation, life, ministry and death of Jesus were marked by strangeness and his entire ministry relied on the hospitality that was provided by people along the way. Ecumenical congregations have a model of self-giving love and vocation in the incarnation of Christ, in which God actively decides to empty himself of everything but love. In order that he can be completely identified with the other, he immerses himself completely in a situation of vulnerability in a real act of human-human solidarity.

Through incarnation, it is possible to understand that mission in ecumenical congregations requires us to open dialogical spaces where those in the congregation not only recognize the other, but become like the other in what Küster calls the third space, that is, the space “into which one can only return as a changed person” (Küster, 2003:23) This is a space where those involved in dialogue are open to learning from the other and sharing who they are with the other, where each has something to offer and receive, both are guests and hosts; it is “the space in which human beings have become migrants” (Hoedemaker, 2010:23) This is closely related to the dialectic of appropriation and expropriation proposed by Ricoeur, in which he affirms that people must lose themselves as a precondition for finding themselves by receiving the other (Moyaert, 2011:262)

Practicing a truly ecumenical dialogue with the religious other also requires what Moyaert calls “hermeneutical openness”, which is “to receive the world of the religious other [...] Hospitality is not absorbing the other”. Being

hospitable also involves recognizing the “world of the religious [or non-religious] other”, i.e. acknowledging that the other has something to offer and that God’s revelation cannot be completed until that something is finally shared. Practicing a truly ecumenical dialogue means abolishing an asymmetrical relationship in which one receives the other and helps him, in order to create a horizontal relationship between equals in which both are guests and each side recognizes himself as a stranger. Thus, hermeneutical openness involves a serious consideration of the distance between Christian identity and the strangeness of the other not as a boundary that separates, but as making space for the richness of the other, as Thele affirms: “making room in one’s own abode to receive the other” (Thele, 2003:131)

This presupposes an acceptance that the identities of both sides are fragile, are in constant change, challenged by a multicultural context and formed by some strange elements that are unknown to the person. According to Ricoeur, keeping in mind the idea of being a stranger oneself encourages hospitality: “Because we ourselves are strangers, we must be hospitable to other strangers.” (Ricoeur) The Christian Church as a group of people marked by strangeness is also affirmed in the New Testament: “Dear friends, I urge you, as strangers and pilgrims” (1 Peter 2:11), and when the author of the Epistle to the Hebrews talks about great figures of the Scriptures, he affirms that “These all died in faith, not having received the promises, but having seen them afar off, and were persuaded of them, [...] and confessed that they were strangers and pilgrims on the earth” (Hebrews 11:13). In ecumenical dialogue, it is only when one recognizes the fragility

and strangeness of their own identity in the first place that a real hospitality can emerge. Following Moyaert's reasoning: "The fragility of identity consists in the fact that personal identity always contains a strangeness". (Moyaert, 2011:263) This strangeness makes people in dialogue equal between each other, since both are looking for God and finding God's revelation and themselves in the other.

By "receiving the world of the religious other", we also state that there are differences in the manner Christianity is lived, experienced and developed in different parts of the world, and in ecumenical dialogue these differences can collide with each other or they can nurture each other. And this "act of receiving" is also a call for a hospitable welcome to those who do not recognize themselves as Christians but want to become part of dialogue; they have value and not only because they are "potential Christians". Of course, this hermeneutical openness cannot be based on pessimistic anthropologies but must rest "[on] a belief in the "readability" and thus comprehensibility of the creation, and the trust in faith that God also reveals himself in the other"(Moyaert, 2011:267)

Nonetheless, it is naïve to assume that all kinds of differences can be overcome by the appropriation of God's revelation in the religious other and the rise of a "mixed faith" that incorporates all kinds of beliefs from different people. In fact, this is not the goal at all. Hospitality is not a unifying force; there are and will always be differences between the host and the guest or the two guests that participate in dialogue. And sometimes these differences can be irreconcilable. Ricoeur's hospitality does not pretend to create "a har-

monizing consensus of the familiar and the strange"(Moyaert, 2001:258). Ricoeur believes that his hermeneutics offers spaces for conflicts because they are part of life, and sometimes these conflicts can be due to the practical impossibility of understanding what the other says. Here, pneumatology can be relevant. Hospitality is primarily encouraged by the Holy Spirit: "The Spirit makes it possible to accept the strangeness of the other and to understand strange languages. The Spirit sets people in motion toward others, toward strangers." The Spirit is the one who guides Christ's followers towards truth (John 16:13) and the one who surprises the Church according to his will: "The wind blows wherever it pleases" (John 3:8). The Spirit does not eliminate differences, but as in Pentecost "[he] makes them accessible" (Sundermeier, 1996:211).

In multicultural ecumenical congregations, an attitude of hospitality and hermeneutical openness to the strange is in my opinion a credible option for dealing with the tension between the "religious identity" of the congregation, which is not static but in constant change, and the openness that the other demands from the congregation in order to be welcomed. By keeping a "closed" identity that does not leave room for the strange, the congregation risks overlooking the revelation of God through the other, the strange. On the other hand, by opening up to any kind of religious practice without restriction, the congregation would lose those features and practices that make it unique in the first place. The biblical revelation tells us that the other, the strange, is a place of God's revelation and, as Moyaert asserts, is "a tradition on which hermeneutical hospitality rests" (Moyaert, 2011:313).

Does this mean that the tension between faithfulness to Christian identity and openness to the other is finally resolved by hospitality hermeneutics? The answer is no, this tension cannot be definitely resolved, specially because there is neither a correct proportion nor exact formulas. Each new situation, each new other will require a different interpretative effort, and for this reason looking for God will always require hermeneutics. Moyaert argues that believers “must live in the midst of tension” (Moyaert, 2011:278). Thus, believing will always be related to searching. In a certain sense, hermeneutical hospitality intends to create an attitude for dialogue instead of defining when the sides should “be open” and when they should “remain closed” to the other.

Ecumenical Dialogue: Space for a Welcoming Feast

To finish, I would like to mention one notion that is linked to the Christian tradition of hospitality in both the Old Testament and the New Testament. The notion of the Feast relates well to “the tradition of hospitality, a tradition in connection with hermeneutical openness” (Moyaert, 2011:300). Feast as a space for hermeneutical openness and encounter is a place where people can find recognition, trust in the other can be developed, one’s own strangeness and fragility can be embraced, an anteroom of the eschatological reconciliation with those whose differences seem insurmountable can be opened and the believer can find new motives for encounter with the religious or the non-religious other. Hermeneutical openness as a place for a feast means providing room in one’s abode to welcome the different.

In Christian tradition, the table as an opportunity for sharing and openness has a long history. The table used to be one of Jesus’ preferred places for meeting the other and is an image in the book of Revelations for the eschatological reconciliation between the creation and God. Solidarity is one of the consequences of being part of the feast. The differences are not an obstacle to sharing the table in an attitude that is not focused on what makes them different but on what connects them: the necessity of finding the other and celebrating with him. By celebrating together, solidarity and community can be experienced, as Sundermeier affirms: “nowhere am I so present with others and at the same time myself as during a feast”³.

Finally, hermeneutical hospitality reminds us that Christian pilgrimage is a journey characterized by the surprises of God, as on the road to Emmaus, and that the strange is where God is revealed and experienced. Since its beginnings, Christian faith has been lived in community, experienced in the communion with the other, and mission is achieved in communion with the different.

“How should koinonia be realized now? What significance does it have? One must insist: theology may never isolate itself. It always seeks exchange; it seeks brothers and sisters, however differently they may think. Indeed, precisely because they think differently, we must come together and learn from the other.” (Sundermeier 1994: 307)

Bibliografía

3 See: T. Sundermeier, *Den Fremden Verstehen* (Göttingen: 1996).

- Barth, Karl. *Church Dogmatics IV.1: The Doctrine of Reconciliation* (London, New York: 2004)
- Baumann, Gerd. *The Multicultural Riddle* (New York: 1999)
- D'Costa, G. *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (Oxford: 1986)
- Dupuis, J. *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism* (New York: 1997)
- Dupuis, J. *Christianity and the Religions: From Confrontation to Dialogue* (New York: 2001)
- Gay, G.M. *Plurality, Ambiguity and Despair in Contemporary Theology* (New York: 1993)
- Groody, Daniel. *Crossing the Divide: Foundations of a Theology of Migration and Refugees* (Notre Dam: 2009)
- Hick, J. *God and the Universe of Faiths* (London: 1988)
- Hoedemaker, Bert . "Blind Alley or Through Traffic? On the Predicament of Mission History". In: *Mission Revisited: Between Mission History and Intercultural Theology* (Berlin: 2010)
- Jansen, M. *Languages to God: Signposts by Paul Ricoeur* (Amsterdam: 2002)
- Knitter, P. *Jesus and the Other Names: Christian Mission and Global Responsibility* (New York: 1996)
- Küster, Volker. *Who, With Who, About What?* (Kampen: 2003)
- Lindbeck, George. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Post Liberal Age* (Philadelphia: 1984)
- Moyaert, Marianne. *Fragile Identities* (Amsterdam: 2011)
- Netland, H.A. *Dissonant Voices: Religious Pluralism and the Question of Truth* (Grand Rapids: 1991)
- Rahner, Karl. *In Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982* (Crossroad: 1986)
- Ricoeur, Pul. "Strange Oneself" (2015) Home Web Site. Available on: <http://www.saint.germain.free.fr/conferences/conferences99/ricoeur.htm> (visit 2015, 10th July).
- Sacks, J. *The Dignity of Difference: How to Avoid a Clash of Civilizations* (London: 2004).
- Stott, J. *Making Christ Known: Historic Mission Documents from the Lausanne Movement, 1974-1989* (Cambridge: 1994), xiv.
- Sundermeier, T. *The Strange Understanding: A Practical Hermeneutics* (Gottingen: 1996)
- Sundermeier, T. *Pluralisms, Fundamentalisms, Koinonia* (Amsterdam: 1994)
- Thele, N. *Interreligious Dialogue: Theory and Practice* (Grand Rapids: 2003)
- Tulud, Gemma. *Pilgrims in the Wilderness: Towards an Intercultural Theology of Migration* (Leiden, Boston: 2010)
- Tulud, Gemma. *Pilgrims in the Wilderness: Towards an Intercultural Theology of Migration* (Leiden, Boston: 2010)

Esencia

Ensayo fotográfico

Lorenis Tavares

Artes Audiovisuales. Universidad Unearte Portuguesa - Venezuela

E-mail: lorentheosg12@gmail.com

Fecha de recepción: Febrero 2016

Fecha de aceptación: Marzo 2016

Resumen

El presente trabajo fotográfico fue el resultado de una búsqueda profunda e interna de mi propio yo, mi identidad, y de encontrar esa esencia que tenemos como humanos, nuestro centro. En ella quise plasmar aquellos deseos más profundos y muchas veces ocultos, nuestros temores, nuestras luchas. A medida que va avanzando cada fotográfica, a través de la composición de la luces y sombras, simboliza el crecimiento personal del humano, hasta terminar con la foto que representa estéticamente por sus elementos compositivos, la simetría, el espacio vacío, entre otras, a mi parecer, la paz interior. Es posible que para muchos, algunas de mis fotos no cuenten una historia juntas, sino que están para contar una historia por separado. En lo particular, considero el mundo de las ideas un misterio, como cuando un niño está en el vientre de una madre, no sabes lo que es hasta que lo ves entre sus brazos. Mis fotos fueron un resultado de ese proceso de traspasar ese mundo escondido en el subconsciente al mundo de lo real, donde uno como artista (por llamarse de alguna manera) logra finalmente armar esa rompecabeza mental, logrando el objetivo de encontrar esa esencia personal. Fue allí donde entendí que cada una de mis fotos contaban inconscientemente ese proceso por el cual a nivel personal logre explorar y llevar a la luz. La tercera foto lleva por nombre alma refractada, es una de mis fotos con mayor valor simbólico y personal en mí. Se que esta foto causa distintas emociones e interpretaciones internas al verla, ese fue el fin de haberla creada, en ella reflejo, como la modelo está en posición fetal, nuestro centro, pero que en el exterior a medida que vamos perdiendo nuestra esencia, se va perdiendo en diferentes partes, a través de mascarar, ego, miedos. Lo importante acá es reconocer nuestra esencia, esas cosas que nos hacen únicos y a la vez vulnerables, y así poder sacar todo nuestro yo y potencial escondido en nuestro interior en cada uno de nosotros.

Un viaje hacia el corazón de la doncella. Un laberinto escondido en lo profundo del bosque



Desnudando cada uno de sus secretos. Juegos de luz que revelan su más oscura vulnerabilidad



Reflejos de su interior,
proyecciones de su alma
refractada



Protagonistas de un mundo
onírico escondido en el in-
terior





Escondidos por capas invisibles y proyecciones del exterior

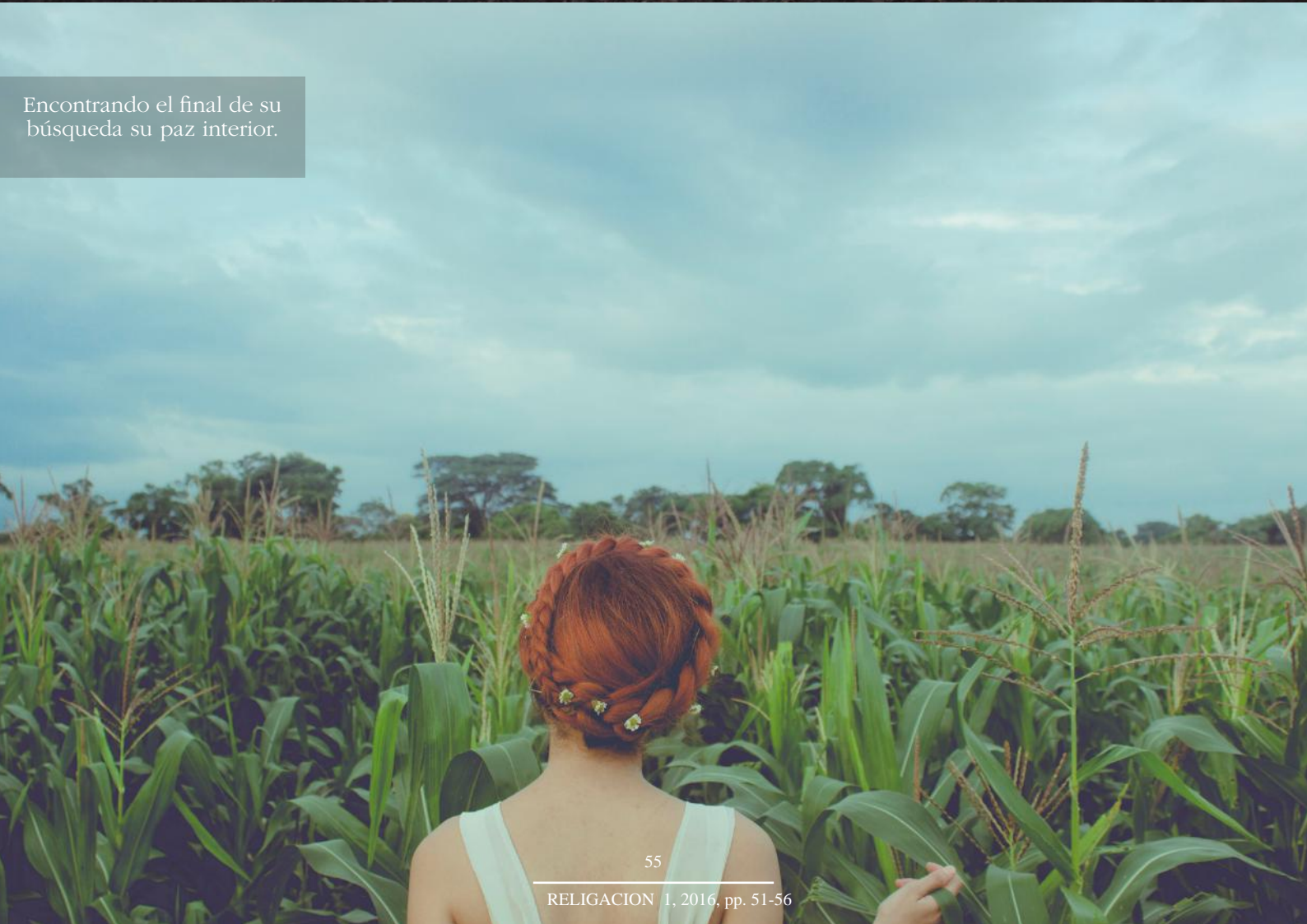


Renovándose, logrando la transformación

Alzando su vuelo, soltando el viejo interior



Encontrando el final de su búsqueda su paz interior.





Mujeres: Limitaciones supuestas vs capacidades reales

Women: Limitations so-called vs actual capabilities

Hernán Eduardo Díaz Rubiano

Máster en Docencia, Universidad de La Salle - Colombia

E-mail: unbogotano@hotmail.com

Fecha de recepción: Enero 2016

Fecha de aceptación: Marzo 2016

Resumen

Las acciones de solidaridad, cuidado y reconocimiento del otro, que generalmente son asumidas por las mujeres por la demarcación de roles dentro de la familia, son vistas muchas veces como debilidades más que como capacidades. Esta situación limita las posibilidades de realización plena tanto en lo familiar como en lo laboral y las pone en desventaja frente a los hombres, exclusivamente por el solo hecho de ser mujeres.

Los conceptos de virtud, cuidado y capacidad se tejen en este texto con las vivencias de una maestra que busca realizarse profesionalmente al mismo tiempo que disfruta con plenitud de su rol de madre y esposa.

Palabras clave: Capacidades, cuidado, inequidad de género, virtud, esclavitud femenina.

Abstract

Actions of solidarity, care and recognition of the other, which are usually taken by women for the demarcation of roles within the family, are often seen as weaknesses rather than as capabilities. This situation limits the possibilities of full preparation both in family and in terms of work and puts them at a disadvantage against the men, exclusively by the mere fact of being women. The concepts of virtue, care and capacity are woven into this text with the experiences of unamaestra who are looking for professionally at the same time enjoying with fullness of her role as mother and wife.

Key words: Capabilities, care, inequality of gender, virtue, female slavery.

El presente artículo propone una reflexión sobre las capacidades con las que las mujeres enfrentan la inequidad de género que coarta sus posibilidades de realización como madres, esposas y profesionales, inequidad que se manifiesta en la idea de la supuesta debilidad de las mujeres y la limitación que esta implica en la atención de sus intereses laborales y familiares. El problema de pensar a las mujeres como débiles y limitadas porque se orientan más que los hombres al cuidado y la identificación del otro, implica para ellas una desventaja constante en la satisfacción de sus intereses frente a los hombres que socialmente son vistos como más fuertes y más capaces. Este ejercicio de reflexión está articulado con las vivencias de una mujer joven del Valle del Cauca, una docente talentosa que quiere aportar a la transformación educativa y que se esfuerza por atender a su familia sin renunciar a sus sueños de maestra; a partir de las vivencias de Ana Julia se resalta la necesidad de reconocer el cuidado y las relaciones como capacidades no como limitaciones.

Para la discusión sobre este problema se contrastan las ideas sobre la virtud en perspectiva de Aristóteles con las ideas sobre debilidad y limitación que denunció Mill y que aun afectan las posibilidades de realización de muchas mujeres. Se contrastan también las ideas de raíz Kantiana sobre el formalismo moral con las que Kohlberg aísla a las mujeres en su modelo de desarrollo, con las ideas sobre la identificación del otro, propuestas por Gilligan en su ética del cuidado. Se concluye el texto con una mirada a la formulación del enfoque de capacidades de Nussbaum que identifica la pobreza y desigualdad como la principal fuente de desconocimiento de las capacidades humanas centrales de las mujeres.

¿Quedarse en casa o salir a vivir otras formas de realización?. La balanza de la virtud

Ana Julia es una maestra que vive en Cali. Desde la infancia soñó con ser educadora, con atender a muchos niños en el aula y con acompañarlos en sus procesos de crecimiento intelectual físico y emocional. Estudió licenciatura en Educación preescolar y pronto comenzó a ejercer como docente en un jardín. Ana Julia también es mamá y esposa. En el año 2010 contrajo matrimonio y 2 años después nació su hija. Atender a su familia y las ocupaciones de su casa es una forma de compartir afecto y de sentir satisfacción, y como muchas madres y profesionales de hoy en día, compagina sus labores del hogar con las actividades de su profesión; porque Ana Julia ha decidido integrar en su experiencia de vida la realización como mujer en lo laboral y en lo profesional.

En la sonrisa cálida y la apariencia dinámica de Ana Julia no se evidencia el esfuerzo cotidiano que supone la búsqueda de equilibrio entre dos ocupaciones que por sí solas significan trabajo para varias personas: levantarse antes que todos los familiares para preparar alimentos, ocuparse de los hijos para que vayan a estudiar, muchas veces ocuparse también de la preparación de la ropa de su esposo, dejar los hijos en el colegio, continuar en transporte público para llegar a la institución educativa, lidiar con las exigencias de la vida del aula y con condiciones de desigualdad en la remuneración cuando por lo general realiza labores iguales a las que desempeñan los hombres; regresar a casa donde la esperan las tareas de los hijos, habitaciones en desorden, el arreglo de la ropa, y la preparación de más alimentos; destinar tiempo para compartir un poco de diálogo con familia y nuevamente quedarse despierta hasta tarde cuando los demás duermen, completando labores para que funcione

la vida del hogar.

Algunos observadores podrían decir que las luchas cotidianas de Ana Julia y miles de mujeres colombianas son la demostración del esfuerzo, del tesón y de la virtud; otros alegarían que son “cosas de mujeres” porque ellas son las encargadas del hogar, que ser madres es una limitante que impide trabajar, que es responsabilidad de la esposa atender a la familia y que bien podrían dejarle el trabajo a los hombres. Y en realidad las mujeres pueden optar por postergar la realización de algunas aspiraciones por atender otras, o pueden oponerse a las ideas de esclavitud que equipara el ser mujer con estar en desventaja y demostrar que es una virtud la búsqueda del equilibrio entre la realización laboral y familiar.

Esta es la decisión que tomó Ana Julia. En un acto de valentía determinó que podía dar un paso adelante en su realización como docente y que al mismo tiempo podría aportar al bienestar de los suyos. Después de 10 años de trabajar en distintas instituciones de Cali, Ana Julia sintió que había algo más para hacer en educación. Concurrió por un cupo para ser tutora del Programa Todos a Aprender, contestó pruebas, envió documentos y gracias a su mérito quedó habilitada como formadora de formadores. La satisfacción por una nueva perspectiva profesional se tornó en angustia por una condición de tipo familiar: Ser tutora del Programa para la Transformación de la Calidad Educativa del Ministerio de Educación le significaba abandonar su hogar por periodos de quince días, porque la vacante no estaba disponible en su propio departamento, tenía que viajar a la costa pacífica de Nariño.

Cuando una mujer enfrenta este tipo de decisiones se pone en relieve la formación del carácter

que desde muy temprano se forja en el hogar. Se aclara que los hombres también forman su carácter en contacto con los familiares, pero las formas tradicionales de pensar los roles de los miembros de la familia implican que las niñas y las adolescentes “deben” lidiar con oficios, exigencias sociales y cambios físicos que las obligan a llegar antes que los varones a pensar y actuar virtuosamente porque, como muestra la cotidianidad, las regulaciones son más exigentes para las mujeres que para los hombres. La virtud en el sentido aristotélico es la costumbre que aleja al ser de las pasiones, “... el hábito por el cual el hombre [la mujer] se hace bueno y gracias al cual realiza bien la obra que le es propia” (Aristóteles, 1999, p. 40). Para Aristóteles la virtud moral no germina naturalmente, es una potencia que se debe formar con el hábito; y el hábito y la tradición le muestran a las niñas que lo bueno para ellas es diferente a lo que es bueno para los niños: quedarse en la casa, hacer los oficios, ayudar con el cuidado de los hermanos, llegar temprano del colegio, cuidar el buen nombre y evitar un embarazo son preocupaciones que la tradición latinoamericana no le carga a los hombres.

Pero esta perspectiva de formación de la virtud en las niñas no se debe leer en tono lastimero pues no es una desventaja, de hecho las familias deberían promover hábitos de colaboración, prudencia, solidaridad y cuidado para que se formen también los niños. En realidad la virtud y el cuidado vistas como debilidad son la manifestación cotidiana de una forma de inequidad con la que la cultura machista ha designado a la mujer como inferior.

Cuando Ana Julia decidió embarcarse en la aventura de apoyar los procesos formativos de una colega que vive y enseña en Iscuandé Nariño, las voces de alarma no se hicieron esperar: ¡eres mujer y esa zona es peligrosa para una mujer!, ¡hay gue-

rrilla, ¿cómo vas a aguantar si tienes que viajar 12 horas en un bus y otras 5 horas en una lancha?!, ¡tú eres mamá no puedes dejar a tu hija por tanto tiempo! (A. Baena, entrevista, 22 de noviembre de 2014). Aunque los riesgos son todos ciertos, no necesariamente son más graves para una mujer, lo que sucede es que en la mente de hombres y mujeres opera la idea del sexo débil, una costumbre muy arraigada que Jhon Stuart Mill denunció en el siglo XIX y que no varía con el paso del tiempo.

Mill afirmó que la idea de que la mujer debe someterse al hombre porque “.. [le] fue entregada ...como esclava ... dada la inferioridad de su fuerza muscular.” (Mill, 1999, p. 20) corresponde a un apego arcaico que en un principio se impuso como obediencia forzosa, y luego se tradujo en una esclavitud en nombre de la costumbre. En este caso la costumbre no tiene el carácter virtuoso de la moral aristotélica, pues Mill mostró en su época que “... el hombre [tenía] derecho a mandar y la mujer [estaba] naturalmente sometida al deber de obediencia...” (Mill, 1999 p. 18), situación en la que no hay nada de bueno, virtuoso o mesurado. Para este filósofo inglés el sometimiento de la mujer es un apriorismo en el que no se ha ensayado un sistema en el que el hombre se someta a la mujer, es una condición derivada de la falta de deliberación sobre la justicia y la utilidad social de una forma de dominación que persiste en una época en la que se supone que las instituciones están basadas en la justicia.

Quien opina que la desigualdad de género es “cosa de mujeres”, o que las ideas de Mill resultan exageradas en la actualidad, debe dar una mirada rápida a las mediciones sobre actividad laboral, uno de los campos en los que se encuentra más inequidad de género. En Colombia la tasa de desempleo en el primer trimestre de 2015 afectó al 13,1%

de las mujeres frente al 7,3% de los hombres; en proporción, en el mismo periodo la ocupación de los hombres se ubicó en un 69,8% frente al 46,2% de las mujeres (Gran encuesta, 2015, p. 2). Estos indicadores son el reflejo de la brecha en la formación para el trabajo que en la última medición disponible (segundo semestre del 2013) ubicó a las mujeres en el 9,3% frente a 10,8% de los hombres (Formación, 2013, p. 2). La distancia porcentual es significativa y en líneas generales permite ver que las mujeres tienen menos oportunidades que los hombres, y que como grupo poblacional, están más afectadas por la pobreza.

Carina Lupica (Dillón, 2015, p. 1), directora del Observatorio para la maternidad, explica que en Argentina los hombres tienen casi el doble de posibilidades de conseguir trabajo frente a las mujeres, que también poseen formación profesional, y resalta dos causas para esta disparidad: Primero las mujeres tienen preferencia por las carreras en artes, humanidades y atención, mientras que los hombres optan por carreras científicas y técnicas, y resalta que

“Las valoraciones sociales hacia lo que se considera masculino o femenino influyen en la orientación de mujeres y hombres hacia profesiones diferentes. Tradicionalmente la ingeniería y las ciencias físico-químicas son consideradas como empleos masculinos, mientras el trabajo de bibliotecarias, enfermeras y docentes (especialmente en la escuela primaria) es juzgado como femenino” (Dillón, 2015, p. 1);

esta distinción se traduce en remuneraciones más bajas para las mujeres y mayor demanda laboral, con la consecuente disminución de las plazas y de los salarios, porque siempre habrá alguien que haga el mismo trabajo por menos dinero. La segunda causa tiene que ver con la maternidad, ya que el cuidado de los hijos en los primeros años si-

que siendo una labor delegada a las madres y abuelas, sobre todo si no se cuenta con recursos para costear los gatos de una guardería.

Es evidente aquí que la inequidad y la exclusión se fundan en ideas erróneas sobre las potencialidades de las mujeres, porque las supuestas limitaciones, son más bien atajos para evitar acciones concretas que garanticen el desarrollo pleno de sus capacidades; este obstáculo impuesto por se constituye en una barrera real, y las limitaciones se materializan en poco acceso a la educación y al trabajo. Y se entiende esta actitud de los hombres que detentan poder en el apriorismo expuesto por Mill, pues a falta de argumentos a favor de la dominación femenina, son buenas las costumbres y tradiciones:

“La inteligencia de la mayoría de los hombres necesita más cultivo... Yo no les reprocho el que no tengan bastante fe en el raciocinio, y en cambio tributen demasiada a la costumbre y la opinión general... consiento en que la costumbre establecida y el sentimiento sean considerados como razones sin réplica, si no hago patente que en esta materia la costumbre y el sentimiento han partido en todo tiempo, no de lo justo, sino de causas muy diferentes y de origen impuro...” (Mill, 1999, p. 19).

Así se puede verificar que carece de fundamento moral la postura machista que convierte los intereses y capacidades de las mujeres en debilidades y desventajas, pues las mujeres pueden desarrollarse con excelencia en campos científicos, artísticos y deportivos con el mismo mérito que los hombres. Puede que las supuestas desventajas de las mujeres se deban más bien a la lectura hegemónica que los hombres hacen sobre sus capacidades, puede ser que la reflexión psicológica y moral, que está dominada por investigadores, haya observado lo femenino usando un lente masculino.

Desde una perspectiva razonable Ana Julia no debía dejar la estabilidad de un trabajo en la ciudad y el cuidado de su familia por perseguir un ideal de desarrollo profesional. Pero atendiendo a la idea sobre la vida buena para sí, Ana optó por el justo medio, sopesó su responsabilidad familiar frente a su responsabilidad para consigo misma y dispuso; en una actitud digna de la virtud Aristotélica, en la que lo virtuoso “...consiste en una posición intermedia... determinada por la razón y tal como la determina el hombre [la mujer] prudente. Posición intermedia entre dos vicios, el uno por exceso y el otro por defecto.” (Aristóteles, 1999, p. 42), Ana Julia puso en balanza su vida familiar y su realización personal: evitó tanto exceso de apego y dependencia a su familia, como el defecto de cuidado a sus seres queridos que implicaría abandono y negligencia; también evitó el exceso de interés por su vida laboral, con el riesgo de ganar méritos y dinero a expensa de su hogar, como el defecto de cultivo académico y proyección profesional, que la llevarían a la frustración. No se quiere dar a entender que la decisión de ser madre y dedicarse al hogar sea una opción menos virtuosa que la vida centrada en el desempeño profesional, sin hijos y esposo; ambas son opciones virtuosas y representan opciones de realización y plenitud, pero para el caso de Ana Julia la virtud está representada en su empeño por verse como madre, esposa y profesional.

Viajando entre esteros. El cuidado parte de ver quién es el otro

Cuando Ana Julia narra sus travesías para llegar hasta lo profundo de los esteros en Iscuandé siempre resalta la solidaridad como motivaciones poderosas que le impulsan a enfrentar las dificultades: “la profe a la que acompañó dice que, en los años que lleva de docente, jamás había recibido

una visita del MEN, y menos de una colega”, “yo siento que puedo aportar mucho a esta profesora, porque ella está allá solita y siempre recibe las formaciones con interés y gratitud”, “aunque es difícil dejar a mi familia y llegar a una zona tan complicada, siento que mi trabajo tiene mucho sentido porque ayudo a mejorar las condiciones de aprendizaje para muchos niños”, “yo siento que si no voy allá a acompañar a la docente, nadie va a estar interesado en seguir con la formación” (A. Baena, entrevista, 22 de noviembre de 2014). La voz de Ana Julia sugiere una mirada de la moralidad femenina con un lente femenino, pues el análisis de la moralidad asentada en el cuidado propuesta por Carol Gilligan, pone en evidencia las diferencias con la construcción moral apegada a la justicia como imparcialidad propuesta por Lawrence Kohlberg, moralidad que es más frecuente en los hombres. Mientras que la moralidad femenina aborda la justicia desde el reconocimiento de las particularidades de los otros, la moralidad masculina está más orientada a pensar la justicia como una forma de universalidad.

Aguía (2002) expone que para Kohlberg la moralidad se puede verificar al medir el desarrollo moral de los sujetos por medio de dilemas morales hipotéticos; la respuesta al dilema moral ubica a los sujetos de su investigación dentro de un rango de seis niveles que van desde la obediencia ciega a las reglas y el temor al castigo, hasta la conciencia personal de las acciones y la orientación hacia los principios universales. En esencia la propuesta de este autor descansa en una concepción kantiana que solo reconoce moralidad a las acciones que están motivadas por la buena voluntad, es decir que excluye la voluntad que tiene intenciones de alcanzar algún fin como el reconocimiento o la satisfacción de un interés personal; para Kant “La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice,

no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma” (Kant, 2004, p. 21). Una voluntad de este tipo permite que la moralidad tome un carácter universal pues, al menos en el plano teórico, los sujetos aíslan sus intereses y prefieren actuar con apego a las normas que siempre garantizarán neutralidad, pues no buscan el beneficio individual; este asunto queda expresado en la formulación del primer imperativo categórico kantiano: “... yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal.” (Kant, 2004, p. 28).

Esta idea de universalismo es retomada por Kohlberg para fundamentar el razonamiento de la justicia como imparcialidad. Para este autor no es tan importante la identificación del yo y del otro en las actuaciones morales pues los dilemas hipotéticos obedecen a los principios de moralidad que aplican para cualquier ser humano. Este asunto es explicado por Aguía (2002) como una actitud de Kohlberg en la que se adopta un punto de vista del otro en condiciones de “rol ideal” y aclara que “De este modo, si la teoría normativa de la justicia llama al “otro generalizado” se invalida el criterio de reciprocidad necesario para lograr una reversibilidad completa” (Aguía, 2002, p. 31), es decir, que si no hay un yo que interroge a un otro, no se puede tener un punto de vista para construir la reciprocidad moral, es por esto que “...la ética del cuidado rescata el valor de la alteridad bajo la noción del “otro concreto” y con ello salva el potencial para la comprensión del otro” (Aguía, 2002, p. 31).

En este punto Aguía (2002) resalta la forma en que Carol Gilligan presenta una discusión a Kohlberg al afirmar que los juicios morales femeninos están más orientados al cuidado que a un tipo de justicia que implica imparcialidad y que descono-

ce las particularidades del otro al que se le aplica la justicia según un parámetro universal; la autora también aclara que esta orientación no deben excluir a las mujeres del modelo desarrollo humano de Kohlberg. Sucede que la ética del cuidado explica de manera diferente el desarrollo pues describe las relaciones en términos de dependencia más que de equidad; mientras que Kohlberg busca garantizar la evaluación de principios y reglas desde la imparcialidad y universalidad, Gilligan "... explica la formación de la identidad sobre la base de experiencias de apego, en contraposición a experiencias de aislamiento e independencia" (Aguía, 2002, p. 24). Gilligan resalta, citando a Chodorow, que

"... la formación de la identidad femenina se define en relación y conexión con otras personas, más de lo que lo hace la personalidad masculina. Las niñas al percibirse similares a sus madres, se identifican con ellas, reconociendo indiferentemente la experiencia de apego con la formación de la identidad" (Aguía, 2002, p. 23).

Esta perspectiva ayuda a entender las posturas de hombres y mujeres que apoyan el machismo y que consideran que las acciones de cuidado, alteridad y sacrificio, más frecuentes en las mujeres, son menos valiosas que las acciones racionales de justicia por el deber de los hombres. La innegable desventaja derivada de ser mujer, esposa y madre, y con ello, del reconocer del cuidado como una capacidad moral con igual valor al de la justicia imparcial, toma otro matiz cuando se entiende que el saber sobre el desarrollo moral de las mujeres ha implicado una lucha frente al saber hegemónico sobre la moralidad masculina que ubica el cuidado por debajo de la justicia como imparcialidad. Y en la experiencia docente de Ana Julia podemos confirmar que las mujeres construyen lazos afectivos

fuertes y acciones concretas de cuidado; la cercanía con la docente del caserío de Iscuandé no es formal y neutral, es una identificación clara de una colega concreta con necesidades, intereses, potencialidades y proyectos.

El cuidado es una capacidad poderosa cuando se mira con detenimiento la cotidianidad del trabajo de Ana Julia: sentarse con su colega a leer y comprender los estándares, apuntar observaciones de las clases para luego reflexionar posibles vías para transformar la práctica de aula, ayudar a repartir los refrigerios, aplicar estrategias de matemática recreativa, preparar algunos alimentos y compartirlos, cargar a la hija de la colega y recordar que su hija está a más de 12 horas de viaje. Estas acciones íntimas están cargadas de sentido en la medida que muestran que cuidar a otro sacrificando el bienestar propio, es una capacidad más arraigada en las mujeres; y nuevamente cabe la aclaración: no se desconoce la capacidad que tienen los hombres de brindar cuidado, toda vez que hay padres que crían a sus hijos con cariño y protección sin la compañía una mujer; pero se resalta que como se mencionó antes, la tradición sociocultural sobre el cuidado ha formado más a las mujeres que a los hombres en la atención y reconocimiento del otro, en la solidaridad y el esfuerzo. Así la moralidad femenina construye primordialmente ideas sobre el bien identificando al otro que necesita su ayuda y esta forma de moralidad es al mismo tiempo una construcción cultural y un rasgo primordial en las capacidades con las que enfrenta la vida. Y se hace énfasis en lo cotidiano porque siguiendo a Martha Nussbaum (2012), la filosofía feminista occidental se ha centrado en los grandes hechos de la política y la religión que afectan a las mujeres, sin prestar mucha atención a las decisiones cruciales acerca de quién podrá tomar el té con leche y quién con azúcar, pues aclara que

“Es probable que muchas filósofas estadounidenses no tengan conciencia ... de que la cantidad de azúcar que se pone en el té cuesta menos que la cantidad de leche que se le agrega; ... Por tanto [el] proyecto filosófico feminista necesita comenzar orientando al lector de manera general acerca de las situaciones de las mujeres (especialmente de las mujeres más pobres). . .” (Nussbaum, 2012, p. 55).

Las mujeres pobres que acompaña Nussbaum en sus estudios sobre el desarrollo humano son representantes de las vivencias de las mujeres que en el tercer mundo son relegadas del mundo laboral, que es primordialmente para los hombres; en su cotidianidad se puede evidenciar que el cuidado es al mismo tiempo una elección de la madre y esposa que se entrega a su familia, y una exigencia social que obliga a las mujeres a la doble jornada trabajo fuera de casa (cuando lo consiguen) y trabajo en la casa porque es “su obligación”.

Las ideas de Nussbaum sirven aquí para aportar otro argumento que refuta la costumbre de asimilar el cuidado, la compasión, la solidaridad, e incluso la maternidad, como limitación y debilidad de las mujeres. Esta pensadora aclara que muchos enfoques que buscan evaluar la calidad de vida “... han fallado a menudo por ignorar los problemas que las mujeres reales enfrentan.” (Nussbaum, 2012, p. 112), y se basa en su contacto con mujeres pobres de la India, para resaltar el valor de su hacer cotidiano como capacidades. Nussbaum entiende las “...capacidades humanas [como] aquello que la gente es realmente capaz de hacer y de ser, de acuerdo a una idea intuitiva que corresponda a la dignidad del ser humano.” (Nussbaum, 2012, p. 32). En su listado de capacidades centrales para el funcionamiento humano, esta autora propone las emociones y la afiliación como parte de “... la base para determinar un mínimo social respetable

en una variedad de áreas” (Nussbaum, p. 117), con lo que se puede deducir que el cuidado no es una limitación sino una forma de hacer y de ser para reconocer la dignidad.

Con Nussbaum se confirma además que la costumbre de pensar a las mujeres como seres con limitaciones y desventajas se debe principalmente a que ellas

“... carecen de un apoyo esencial para llevar una vida plenamente humana. Esta falta de apoyo se debe a menudo al solo hecho de ser mujeres. De este modo, aun cuando vivan en una democracia constitucional... en teoría gozan de igualdad, en realidad, son ciudadanos de segunda clase” (Nussbaum, 2012, p. 31).

De regreso a casa. Las capacidades y la realización personal

La realidad para Ana Julia es esperanzadora cuando viaja de regreso a su casa. Viaja satisfecha por el deber cumplido, por el sentido de trascendencia que le confiere a su labor docente, porque deja a su amiga y colega empoderada de saberes y prácticas para mejorar día a día lo que hace en el aula, porque sabe que como mujer está atendiendo a los dos grandes retos de su vida: ser una profesional que aporta su saber y su hacer a la transformación de la educación, y al mismo tiempo, ser una madre y esposa que construye una familia sana y feliz.

Mientras pasan las horas en el transporte se da cuenta de la importancia de sembrar su juventud en una labor que aporta a la formación de docentes, niñas y niños. Al mirar los paisajes de la costa, la sierra y el valle se siente esperanza por un cambio en la vida de la generación que todavía sufre la guerra. Cuando llega a su casa Ana abraza a su esposo e hija y se siente completa, siente que su pequeña es tan importante como los cientos de niños que han

sido sus estudiantes o los que están esperándola en Iscuandé. Se siente satisfecha porque es una mujer en pleno uso de sus capacidades: cuidar a otros, mostrar afecto y compasión, compartir un saber profesional que ha construido durante años, pesar una realidad distinta para maestros y estudiantes, ser mamá y esposa. Y siente que en ella misma se hacen realidad los ideales de la capacidad: "... un ser humano... un ser libre dignificado que plasma su propia vida en cooperación y reciprocidad con otros..." (Nussbaum, 2012, p. 113). Con capacidades reales Ana le muestra a quien quiere entender que las mujeres no están limitadas por ser mujeres, que no sufre por las limitaciones y debilidades con las que las etiqueta el machismo, sino por la exclusión que las aísla de las oportunidades. Y con sus capacidades demuestra que las mujeres son una pieza indispensable en la construcción de una nueva realidad para Colombia.

En un viaje de ida y vuelta desde Cali hasta los más profundos de la costa pacífica nariñense, Ana Julia Baena nos da pistas para entender que la búsqueda de equilibrio entre el desempeño profesional y la vida familiar, el reconocimiento del otro en su complejidad, el apoyo y el compromiso con el cuidado, son capacidades que las mujeres cultivan aunque la sociedad limita sus oportunidades por el solo hecho de ser mujeres. Las acciones de las mujeres en la intimidad de la familia y en la cotidianidad del aula son indispensables para que Colombia encuentre un nuevo horizonte de paz, una paz que empieza por respetar sus derechos y reconocer sus capacidades.

Bibliografía

Aguía, A. (2002). *La obligación nace del cuidado*. Bogotá: Uniandes.

Aristóteles. (1999). *Ética Nicomaquea*. México D.F.: EDESA.

Dillón, A. (2015). *El Clarín.com*. Recuperado el 30 de mayo de 2015, de *A las mujeres, el título les sirve menos que a ellos*: <http://www.o-maternidad.org.ar/LinkClick.aspx?fileticket=S91iwvdVg-N0%3d&tabid=146&mid=787>

Formación, p. e. (abril - junio de 2013).

Formación (2013) DANE Boletín de prensa: http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/formacion/GEIH_FormacionTrabajo_abr_jun13.pdf

Gran encuesta, i. d. (8 de abril de 2015). DANE Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Recuperado el 1 de junio de 2015, de http://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/ech/ech_genero/cp_sex0_dic14_feb15.pdf

Kant, I. (2004). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México D.F.: Porrúa.

Mill, J. S. (1999). *La esclavitud de las mujeres*. Recuperado el 2015, de Biblioteca virtual Miguel de Cervantes: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/la-esclavitud-femenina--/>

Nussbaum, M. (2012). *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder.

La religión en la esfera pública: Habermas y el resurgimiento de la religión.

Religion in the public sphere: Habermas and the revival of religion.

Roberto Simbaña Q.

MPhil. Universidad Autónoma de Madrid - España

E-mail: roberto.simbana@gmail.com

Fecha de recepción: enero 2016

Fecha de aceptación: marzo 2016

Resumen

Este artículo se propone traer a discusión el uso público de la religión a partir de las concepciones de Jürgen Habermas, quien defiende el reconocimiento y admisión de la religión como actor en la esfera pública y de sus manifestaciones sin haber sido traducidas. Ante la fragmentación de la sociedad, propone la necesidad urgente de procesos de aprendizaje complementarios entre las doctrinas religiosas y las imágenes del mundo, entre los ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares. El filósofo alemán apunta al entendimiento de una sociedad postsecular que implica una tensión entre “estado secular” y “sociedad postsecular”. Coloca en entredicho o en revisión la teoría de la secularización, que asoció la modernización con la individualización privatista de la religión y que en la medida en que las sociedades se modernizan auguraban la desaparición progresiva de las religiones en la esfera pública.

Palabras clave: Habermas, Esfera Pública, Religión, Sociedad Postsecular, lenguaje religioso.

Abstract

This article proposes to bring into discussion the public use of the religion from the conceptions of Jürgen Habermas, who defends the recognition and admission of religion as an actor in the public sphere and its manifestations without having been translated. Before the fragmentation of society, proposes the urgent need for learning processes complementary between religious doctrines and the images of the world, between the religious and secular citizens. The German philosopher aims at the understanding of a post-secular society which involves a tension between “secular State” and “post-secular society”. Place into question or review the theory of secularization, religion privatist associated modernization with the individualization and that to the extent that societies are modernized predicted the progressive disappearance of the religions in the public sphere.

Keywords: Habermas, public sphere, post-secular society, Religion, religious language.

Habermas: filósofo de la religión

Jürgen Habermas no es un filósofo que se caracterice por su atención a la religión. No sigue la estela de sus predecesores de la Escuela de Frankfurt, especialmente M. Horkheimer, T.W. Adorno o W. Benjamín, que, aunque tampoco han hecho un especial aporte en este terreno, sí han hecho afirmaciones suficientemente significativas como para que se vuelva una y otra vez sobre ellos. En J. Habermas, la presencia de la religión se reduce a esporádicas alusiones, hasta que tiene que vérselas con la teoría de la Modernidad (Mardones, 1999: 92). Y aún en este momento su atención a la religión, especialmente a través de la sociología de M. Weber y E. Durkheim, es de un carácter funcional y para indicar la superación de la religión en una sociedad y una cultura que han accedido al nivel discursivo.

En suma, la atención de Habermas a la religión es para indicar la asimilación de lo mejor de ella en su ética comunicativa. La significatividad de la religión -su potencial semántico- es asumido por el potencial discursivo presente y ejercitado en la ética de la comunicación. Esta tesis habermasiana ha sido crecientemente debilitada por su autor en las confrontaciones en las que ha tenido que dar cuenta de ella. Parecería como que ese ideal, al que tiende un Habermas crítico ilustrado que quisiera esgrimir el modelo racional y el potencial argumentativo como autosuficientes y omniabarcadores de todo lo humanamente relevante, no pudiera ser mantenido en toda su pureza. La confrontación con la religión sirve para probarlo.

Por lo tanto, al ser Habermas uno de los filósofos y sociólogos vivos más importantes, considerado el segundo en importancia en el siglo XX luego de Heidegger y de los últimos marxistas, al traer el tema de la religión a discusión y de manera provo-

cativa, puesto que sus tesis religiosas han generado rechazo en cierta parte de la comunidad filosófica, es un personaje vital para repensar la religión en el siglo XXI. Si bien sus posturas políticas en la defensa del Estado de Bienestar - que en la actualidad ya no tienen cabida - no son tan valoradas en este artículo, sí causan impacto sus propuestas religiosas y son consideradas por el autor de este trabajo valiosas para el entendimiento de la religión.

El resurgir de la religión

Habermas está consciente del resurgir de la religión en nuestros días, para él, la religión mantiene fija su demanda por una influencia pública y una relevancia significativa, mientras que la tesis secularista de que la religión desaparecerá en todo el mundo durante el transcurso de la modernización acelerada está perdiendo terreno. Aceptar este resurgimiento de la religión implica contrariar la tesis que postulan una cercana interrelación entre la modernización de la sociedad y la secularización de la conciencia. Dicha tesis basaba su fundamento en tres consideraciones (Habermas, 2008: 4):

- Que, el progreso de la ciencia y la tecnología que promueven una comprensión antropocéntrica del mundo desencantado debido a que puede explicar causalmente la totalidad de los estados y eventos empíricos y a que una mente iluminada por la ciencia no puede conciliarse fácilmente con una cosmovisión teocéntrica y metafísica.
- Que, con la diferenciación funcional de los subsistemas sociales, las iglesias y otras organizaciones religiosas pierden su control sobre el derecho, la política, el bienestar social, la educación y la ciencia; ya que ellas se auto-restringen a su función de administrar los medios de salvación y a practicar ejercicios religiosos de una

forma privada, al mismo tiempo que, por lo general, pierden influencia pública y relevancia. - Que, el desarrollo de las sociedades agrarias a las postindustriales, conduce, en promedio, a mayores niveles de bienestar y a una mayor seguridad social; y, con la disminución de riesgos en la vida y, por lo tanto, con una creciente seguridad existencial, hay una disminución en la necesidad personal a favor de una práctica que prometa hacer frente a contingencias no controladas mediante la fe en un poder superior o cósmico.

Estas fueron las razones principales de la tesis de la secularización y que, entre la comunidad de sociólogos, ha sido objeto de controversia desde hace más de dos décadas. Últimamente, tras la crítica fundamentada de un reduccionismo eurocéntrico, se habla incluso del fin de la teoría de la secularización. Sobre todo, porque en los Estados Unidos, a pesar de la intensidad no disminuida de sus comunidades religiosas y la proporción inmutable de ciudadanos religiosamente comprometidos y activos, sigue siendo la punta de lanza de la modernización, y durante mucho tiempo fue considerado como la gran excepción a la tendencia secularizante. Sin embargo, a la luz de la globalmente extendida perspectiva sobre otras culturas y religiones del mundo, los Estados Unidos ahora parece ejemplificar la norma y Europa se convierte en algo atípico. Según el filósofo alemán, existen tres fenómenos superpuestos que convergen de modo especial para crear la impresión de un 'resurgimiento de la religión' a escala mundial, a saber: la expansión misionera, una radicalización fundamentalista y la instrumentalización política del potencial de violencia innata en muchas de las religiones del mundo (Habermas, 2008: 5).

Respecto a la expansión misionera, un primer

signo de la vitalidad de la religión reside en el hecho de que en el mundo estén creciendo los grupos conservadores, dentro de organizaciones religiosas. Lo más sorprendente de todo es el avance notable de aquellas religiones establecidas en África y en los países del este y del sudeste de Asia, así como del pentecostalismo evangélico en América Latina. Argumenta Habermas, que un mayor dinamismo tiene aún las redes descentralizadas del islam y de los evangélicos en Sur y Centro América. Ellos sobresalen por una forma extática de religiosidad inspirada por líderes carismáticos. En cuanto al fundamentalismo debe considerarse que los movimientos religiosos de más rápido crecimiento, como los pentecostales y los musulmanes radicales, pueden ser fácilmente descritos como fundamentalistas, porque luchan contra el mundo moderno o se retiran de él, cayendo en el aislamiento. Sus formas de culto combinan espiritualismo y adventismo con concepciones morales rígidas y observancia literal de las Sagradas Escrituras. Por último, el régimen de los mullah en Irán y el terrorismo islámico son simplemente los ejemplos más espectaculares de un desatado potencial de violencia innata en la religión, qué decir respecto a los últimos atentados en París, atribuidos al denominado Estado Islámico, que acabaron con la vida de más de 129 ciudadanos. Con frecuencia, conflictos explosivos de origen profano, se encienden por primera vez cuando son codificados en términos religiosos. Esto es lo que ha sucedido con la 'des-secularización' del conflicto de Medio Oriente, con la política del nacionalismo hindú y el persistente conflicto entre India y Pakistán y con la movilización de la derecha religiosa en los Estados Unidos antes y durante la invasión a Irak (Habermas, 2008: 6).

Habermas concluye que mientras que las sociedades desarrolladas son cada vez más seculares,

la sociedad mundial es cada vez más religiosa; la razón de esto obedece, según él, a las altas tasas de natalidad de los países más pobres y que son más religiosos, además de aquella hipótesis que conecta la inseguridad existencial y la necesidad religiosa. Ejemplo de esto se ve en la interacción religiosa en América Latina, cuando los sectores más vulnerables de la sociedad son los que engrosan las filas del pentecostalismo y que tienen al frente líderes carismáticos. Habrá que preguntarse la similitud de este suceso con lo que pasa en la sociedad respecto a los gobiernos progresistas o populistas, después de todo *¿no son las personas que sienten insatisfechas sus necesidades económicas y sociales lo que abrazan estos gobiernos y sus líderes carismáticos?*

La situación de Estados Unidos pareciera no encajar con la tesis de secularización progresiva, pero se puede explicar demográficamente y estructuralmente; demográficamente por la alta tasa de natalidad migrante y por la migración en general, provenientes de países mayoritariamente católicos, y estructuralmente porque existe una deficiencia de los sistemas de seguridad social que imposibilita la protección de los sectores vulnerables de la sociedad frente a los riesgos del capitalismo salvaje. Por último, Habermas opina que la debilidad de la teoría de la secularización se debe a inferencias precipitadas que delatan un uso impreciso de los conceptos de secularización y modernización. Puesto que, en el curso de diferenciación de las iglesias y las comunidades religiosas respecto de los sistemas sociales funcionales, al estar aquellas, cada vez más reducidas a sí mismas a su función básica de cuidado pastoral, tuvieron que renunciar a sus competencias en otros ámbitos de la sociedad. Al mismo tiempo, la práctica de la fe también se retiró a dominios más personales o subjetivos. Existe una correlación, entonces, entre la especificación funcional del sistema religioso y la individualización de la práctica religiosa (Habermas, 2008: 8). Sin embargo, como acertadamente señala José Casanova, la pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida (Casanova, 1994: 64). Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, pueden reclamar un asiento en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas. En este contexto se puede describir a la conciencia pública en Europa en términos de una sociedad post-secular, puesto que todavía tiene que adaptarse a la existencia de comunidades religiosas en un entorno cada vez más secularizado

lización de la práctica religiosa (Habermas, 2008: 8). Sin embargo, como acertadamente señala José Casanova, la pérdida de función y la tendencia a la individualización no implica necesariamente que la religión pierda influencia y relevancia en la arena política y en la cultura de una sociedad o en la conducta personal de vida (Casanova, 1994: 64). Más allá de su peso numérico, las comunidades religiosas, pueden reclamar un asiento en la vida de las sociedades que están en gran parte secularizadas. En este contexto se puede describir a la conciencia pública en Europa en términos de una sociedad post-secular, puesto que todavía tiene que adaptarse a la existencia de comunidades religiosas en un entorno cada vez más secularizado

La religión en la esfera pública

En su libro, *Entre Naturalismo y Religión*, Jürgen Habermas realiza un análisis más preciso sobre la *Religión en la Esfera Pública*, especialmente enfocándose en los presupuestos cognitivos para el uso público de la razón de los ciudadanos religiosos y seculares. Sin embargo su análisis se fundamenta en la realidad europea y norteamericana, es por eso que en esta sección del artículo se expone la visión de Habermas y se acompaña de observaciones sobre todo desde el significado que la teoría de Habermas tiene para la relación entre religión y política en América Latina, de igual manera en algunas etapas históricas se hace un paralelismo con la región para contextualizar la visión Habermasiana.

El teórico alemán comienza su análisis por una actualización del quehacer de la religión y movimientos religiosos en Oriente y Occidente. En su visión, desde 1990 la relación de la religión con la política ha tomado un cambio hasta entonces “inesperado”, sobre todo por el despertar de un fundamentalismo en Oriente Próximo, Sudeste

Asiático y algunos países del África.

En Oriente, este fundamentalismo repercute en conflictos de etnia y nacionalismos, pero también con un creciente desprecio por las acciones de Occidente que han afectado los Orientalismos, evidencia de este hecho, la revolución en Irán y la instauración de la teocracia que ha servido de inspiración para otros movimientos que, a pesar de vivir bajo democracias de tinte liberal, siempre buscan adecuar sus constituciones a sus creencias religiosas. En el otro extremo, Occidente, principalmente en el norte estadounidense se extiende una especie de temor al choque de civilizaciones ante la cambiante y conflictiva situación internacional de la política ligado a fundamentos religiosos. Sin duda, uno de los grandes temas que han venido provocando inquietudes ha sido el recrudecimiento del fundamentalismo tanto en Oriente como en Occidente. Dice Habermas, que el fundamentalismo es producto de una violenta colonización y una descolonización frustrada que, en medio de la invasión de modernización capitalista que atraviesa todos los aspectos de la sociedad, esta genera una inseguridad social además de rechazo cultural. De esta visión, las acciones de los movimientos religiosos consisten en procesar estos cambios que se traducen en rechazos por empujarlos al desarraigo bajo las caracterizaciones de la modernidad capitalista tardía y malograda (Habermas, 2006). Así, en Occidente la religión ha registrado una dinámica interesante de revitalización política al interior de Estados Unidos. Según datos estadísticos, los ciudadanos creyentes y activos se han mantenido constantes en las últimas seis décadas, a pesar de la oleada de secularización después de la Segunda Guerra Mundial, que no logró afectar en gran manera como sí lo hizo en los países europeos. De ahí que los movimientos de renovación religiosa que han aparecido con fuerza desde los años sesenta, fortalecen en el nivel cultural la escisión política de

Occidente; estos generan una situación inquietante, puesto que mientras en Europa hay un panorama, de mayor acceso a derechos y libertad de elección en diversas esferas de la vida, por el contrario en Norteamérica y América Latina el panorama es todavía lejano a la cultura europea, producto del rol que ejerce la religión en las políticas y leyes del continente americano. Es por esto que resulta contradictorio que en una sociedad sede del capitalismo moderno, hegemónico, racional, como es la estadounidense, la influencia de la religión sea tal que es capaz de colocar presidentes, congresistas, senadores, etc.

En el caso latinoamericano, heredera de un catolicismo romano muy marcado en la conformación de la sociedad y de la opinión pública, el factor religioso es un actor importante en las discusiones políticas y electorales sobre asuntos que resultan opuestos a la tradición, especialmente en cuanto derechos por igual a personas con orientaciones sexuales “diferentes”, las regulaciones del aborto, y las prácticas comunes en las sociedades, son reguladas por la influencia del catolicismo y desde los años sesenta de un protestantismo pentecostal que no abandona un lenguaje y visión tradicional y conservadora.

A continuación, Habermas, abordará las premisas liberales del Estado Constitucional democrático, resaltando las consecuencias del uso público de la razón para la ética ciudadana, realizará objeciones, que es la parte concerniente a este trabajo, contra una interpretación restrictiva del rol de la religión. Si bien la perspectiva de Habermas quiere defender la relevancia y supervivencia de los Estados de Bienestar que están llegando a su final en Europa, sus tesis sirven en el caso latinoamericano porque sus Constituciones se han construido sobre la base esa base, donde el Estado se constituye

para que los derechos que en ella -Constitución- se enuncian sean realmente gozados, efectivamente ejercidos por los habitantes de su territorio y que estos, como individuos o como colectividades, dispongan de mecanismos para demandar a las autoridades, por medio de las garantías incluso jurisdiccionales, que cumplan este deber primordial (Ávila, 2008: 9).

Premisas Liberales del Estado Constitucional Democrático

En lo que se refiere a las premisas liberales del Estado Constitucional Democrático, Habermas recuerda el entendimiento de éste ligado a la razón natural y en consecuencia con la construcción de argumentos públicos, que pretenden hacer accesibles para todos. Es la razón humana común; la que sentará las bases de un Estado Secular que no necesitará más de la legitimación de la religión, haciendo posible la separación Iglesia y Estado. De esta manera, el estado liberal secular, reacciona de dos maneras; buscando neutralizar el ejercicio de la dominación con respecto a las imágenes del mundo y otorgar los mismos derechos a todos los ciudadanos (Habermas, 2008: 127).

Por lo tanto, en primer lugar, y tomando en cuenta que en la actualidad las sociedades están siendo impactadas por el fenómeno migratorio y el avance explosivo de movimientos de renovación religiosa, el derecho a la libertad de conciencia y libertad de religión se convierte en fundamental para los desafíos que le presentan este resurgir de la religión. La activación de estos derechos, permiten que en el plano relacional se evite el conflicto, aunque en el plano cognitivo se mantenga un potencial conflictivo entre las convicciones de los creyentes y no creyentes. Habermas recuerda que el carácter secular del Estado es una condición necesaria pero no suficiente para garantizar por igual

la libertad religiosa. En esto, la tolerancia no basta para lograr el objetivo igualitario en el goce de derechos, por eso insta a los sectores afectados por la discriminación a ponerse de acuerdo para generar una defensa de derechos más efectiva. Además, recuerda que, el principio liberal dice que solo puede llevarse a cabo regulaciones justas cuando los participantes aprenden a adoptar también las perspectivas de los otros, y que el medio adecuado para lograr este fin es la “formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente”. Sin embargo, objeta Habermas, no toma en cuenta que en un diálogo asimétrico es muy difícil que los sectores que se sienten y son inferiores a otros puedan establecer sus exigencias y ser escuchados a un nivel real de participación (Habermas, 2008: 105)

Tal como se ha revisado en las falencias de la esfera pública burguesa en el caso latinoamericano esta asimetría es evidente en la construcción de la formación democrática de la voluntad constituida deliberativamente. Desde el regreso a la democracia, tras las dictaduras militares –inclusive antes de este período- era común, como se había mencionado antes, que las leyes, las Constituciones sean elaboradas por ciertos sectores de poder dentro de las sociedades latinoamericanas. Era común ver, cómo se hacían reuniones privadas y a veces descaradamente públicas entre quienes buscaban cooptar el poder y así beneficiarse de las nuevas leyes para el crecimiento económico de grupos y familias empresariales que prácticamente se constituían en dueñas de países. Ante este escenario resultaba difícil que las voces disonantes y populares sean escuchadas, mucho menos que sus opiniones sean consideradas en la elaboración de las diferentes Cartas Magnas. Dentro de estos sectores poderosos se encontraban militares, grupos empresariales nacionales y transnacionales, Medios de Comunicación, la Iglesia Católica –el ala conser-

vadora-, algunos partidos políticos, y por qué no, el seguimiento activo de potencias extranjeras que también buscaban mantener el control de la región bajo los intereses imperiales.

La llegada de los gobiernos progresistas generó una interacción un tanto diferente, estos gobiernos al llegar al poder por el voto popular, de esa mayoría que no era escuchada, marca una diferencia con los anteriores gobiernos que también llegaron al poder mediante el voto. Estos gobiernos llamados también populistas, recogen este amplio sector y lo articulan mediante una participación social activa y evidente. Entendieron que la ausencia de participación social en la construcción de la formación democrática y la asimetría en la deliberación de las problemáticas económicas, sociales y políticas era el punto de partida. Dice Habermas, que el Estado Liberal Secular para cubrir la legitimidad que ha sido dejada por parte de la religión, y poder regular la convivencia, despliega el ejercicio político de la dominación que tiene que ajustarse a fundamentos no religiosos, lográndolo por medio de la neutralización de imágenes del mundo. Para que esto sea posible los ciudadanos han de reconocerse iguales para así poder regular su convivencia, la manera de hacer esto; a través de la participación política igualitaria de los ciudadanos que busca que el destinatario de las leyes también se sienta autor de las mismas, por otra parte la dimensión epistémica de las formas de discusión y acuerdo dirigidas deliberativamente; el lograr una exitosa participación política y cognitivo deliberativa excluye la vía de imposición jurídica, puesto que los acuerdos de convivencia y consecución de derechos debe basarse en la solidaridad civil por un entendimiento racionalmente motivado.

A decir de Rawls, se trata del deber de conducta cívica de los ciudadanos y de un uso público de la

razón: “el ideal de la ciudadanía impone un deber moral, no un deber legal, el deber de civilidad para ser capaces de explicarse unos a otros, cuando se trata de cuestiones fundamentales, como los principios y las políticas por las que ellos abogan y votan pueden apoyarse en los valores de la razón pública. Este deber también implica una buena disposición a escuchar a los otros y una ecuanimidad a la hora de decidir cuándo resultaría razonablemente acomodarse a sus puntos de vista” (Rawls, 1196: 252).

Este escuchar a los demás se basa en los “valores de la razón pública” que son las premisas que se aceptan y que se piensa que los otros podrían razonablemente aceptar, tomando en cuenta que en un Estado Secular, la neutralización de las imágenes del mundo, cosmovisiones, las doctrinas comprensivas, obligan a los ciudadanos a presentar razones y justificaciones que adquieren legitimación política a través de razones universalmente accesibles, de esta manera pueden ser justificadas ante ciudadanos religiosos como seculares, si no se cumple con esta condición cualquier sea el origen de la razón será ilegítima.

Aquí hay que advertir, que, de esta concepción del modo democrático y legítimo de participación en la interacción del discurso deliberativo, existe una salvedad un tanto controvertida, a la que según Habermas, debe sujetarse el uso público de las razones no públicas. Así, por ejemplo los partidos políticos, e instituciones estatales están obligados a elaborar leyes, decretos, normas, etc., en un lenguaje que sea accesible a todos los ciudadanos por igual, excepto por una salvedad que según Rawls, las asociaciones religiosas en la esfera público-política pueden hacer uso, debido a que: “las doctrinas comprensivas razonables, sean religiosas o no religiosas, puedan introducirse en la discusión política pública en cualquier momento”, y añade Habermas, “a condición de que se ofrezcan a su

debido tiempo razones políticas apropiadas y no razones derivadas tan sólo de las doctrinas comprensivas, que basten para apoyar lo que las doctrinas comprensivas dicen apoyar”.

Sin embargo, el Estado Liberal establece la libertad de religión a merced del seguimiento y alineación irrestricta por parte de los movimientos y comunidades religiosas a la neutralidad institucional del Estado en cuanto a imágenes del mundo, así como de una delimitación restrictiva del uso público de la razón. En este sentido, Habermas se pregunta, ¿cómo las comunidades religiosas pueden respaldar a gobiernos constitucionales donde sus doctrinas comprensivas no puedan prosperar o inclusive puedan verse debilitadas? Pero en la práctica este hecho, al menos en el caso norteamericano y latinoamericano, no está tan apegado a la realidad, puesto que, en la mayoría de gobiernos, desde la institucionalidad democrática se puede ver cómo algunos sectores religiosos son favorecidos y tratados de manera privilegiada en detrimento de otros que deben ser excluidos y menospreciados. En este hecho existe un peligro para la vitalidad del estado liberal secular, puesto que beneficiar a grupos religiosos puede llevar a terminar con la separación entre Iglesia y Estado.

Los críticos de Rawls, recuerdan eventos históricos de la influencia positiva de la religión en la política, sobre todo las luchas en favor de la defensa de la democracia, derechos humanos, la inclusión de las minorías, etc., resaltan que muchos de los movimientos sociales contestatarios europeos y en América han echado raíces en sectores religiosos progresistas. Sin duda, si por un lado están los ejemplos de una influencia y hechos positivos de la religión, también se han presentado casos opuestos sobre todo desde los fundamentalismos extremos tanto de Oriente como de Occidente. Fuera de es-

tos hechos, las comunidades y movimientos religiosos cumplen funciones estabilizadoras para una cultura política liberal, en especial con el aporte de la conocida religión civil, en los Estados Unidos de Norteamérica.

Otro elemento positivo de influencia religiosa tiene relación con la construcción de una ética ciudadana que acompaña la vida de las sociedades. En este sentido, las comunidades religiosas cumplen presuposiciones necesarias para el fortalecimiento de la democracia, en el involucramiento de sus argumentos en los debates políticos cargados de contenido moral además de un rol informativo instrumental de la socialización de la política. Sin embargo, a pesar de la influencia positiva que se le pueda otorgar, la religión encuentra un tipo de autocensura por parte del Estado secular al forzar que los movimientos religión busquen un equivalente de sus manifestaciones religiosas en el lenguaje universalmente aceptado, restricciones que el Estado no debe imponer, formal o informalmente. De esta manera, el Estado no puede hablar de libertad religiosa y a la vez imponer a los ciudadanos religiosos deberes incompatibles con su fe, puesto que negaría su existencia como ciudadanos religiosos.

Habermas, continúa desarrollando los postulados y críticas al Estado secular, esta vez añadiendo la visión de Robert Audi, cuando critica el principio de justificación secular encerrado en la “virtud de civilidad”, entonces: “uno tiene la obligación prima facie a no defender o apoyar ninguna ley o política pública, a menos que uno tenga y que esté dispuesto a ofrecer, razones seculares adecuadas para esa defensa o ese apoyo”. Siguiendo esta razón, el ciudadano religioso debería adaptar sus creencias religiosas a través de argumentos convincentes y seculares para poder tener espacio en la discusión pública: “dado que en el Estado liberal

solo cuentan las razones seculares, los ciudadanos creyentes están obligados a establecer una especie de equilibrio entre sus convicciones religiosas y sus convicciones seculares”. Por qué no pensar también el hecho de que los ciudadanos religiosos debieran tener la obligación de no defender o apoyar cualquier ley o política pública que no sea justificada o presente razones religiosamente aceptables.

Una objeción sumamente contundente tiene relación con la vida del ciudadano religioso, el creyente: que basa su vida en la doctrina, pero se olvida que ésta se traslada a todas las áreas de la existencia diaria, de este modo, el creer del ciudadano religioso impide o al menos experimenta un tipo de rechazo a las instituciones, leyes, partidos políticos que buscan transformar sus convicciones religiosas de manera directa o indirecta. Por su parte los creyentes no pueden dejar de lado o aceptar las políticas o leyes que van en contra de lo que la doctrina religiosa dice, puesto que las creencias atraviesan todas las esferas de la vida, constituyendo su existencia social y política. Por lo tanto, los creyentes al expresar sus visiones políticas y sociales siempre lo van a hacer desde su cosmovisión religiosa; el Estado liberal no puede esperar que expresen sus ideas sin el acompañamiento de sus visiones religiosas, aunque intenten adaptarlas por medio de razones públicas. Son exclusivamente los políticos en cargos públicos los que deberían mantener la neutralidad de las visiones del mundo.

Teniendo en cuenta que la garantía para la libertad religiosa es la neutralidad del ejercicio de dominación con las diferentes visiones del mundo, en las sociedades modernas esta esta concepción ha venido a trasladarse hasta la imposición del principio de separación entre Estado e Iglesia, sin embargo, este principio ha sido sobregeneralizado, siendo aceptado -impuesto- por las distintas

organizaciones ciudadanas de la esfera pública, el hecho de que el estado secular adopte esta posición de neutralidad no significa que se extienda en una forma aceptada y practicada por los ciudadanos, puesto que la naturaleza misma del estado secular no está exenta de errores.

Proceso de decisión política: Uso del lenguaje religioso.

Habermas intenta mediar la frontalidad de los postulados liberales en disputa con las propuestas revisionistas, proponiendo un debate más pausado y que tome en cuenta los dos cuestionamientos críticos en torno a la admisión en la esfera pública política de las manifestaciones religiosas, para evitar de esta manera, la pérdida de contenidos valiosos que la religión puede brindar a la sociedad. En primer lugar, en cuanto las formas de interacción entre Estado y religión; por un lado, Habermas deja ver su preocupación por la indebida carga mental y psicológica que a veces es exigida a los ciudadanos religiosos, y, por otro lado, el reconocimiento por parte de los ciudadanos religiosos del principio de neutralidad de dominación respecto a las imágenes del mundo, con algunas salvedades.

Está claro que los ciudadanos religiosos pueden ejercer su derecho a la libre participación en la argumentación pública para la construcción del Estado Constitucional Democrático por medio de una traducción de razones religiosas a razones seculares, además dichos ciudadanos deben tener ciertas responsabilidades, y obligaciones como: reconocer que el Estado en su principio de dominación sobre la sociedad lo hace desde la exclusiva neutralidad de las visiones del mundo, aceptar y estar conscientes de que más allá del umbral institucional sólo cuentan las razones seculares, además de atenerse a la estipulación de Rawls respecto a la traducción de las razones religiosas.

Habermas, añade un punto vital y es su aporte en defensa de la religión en la participación de la esfera pública. Explica que, los ciudadanos religiosos pueden reconocer la salvedad de la traducción institucional o estipulación de Rawls, “sin tener que desdoblarse su identidad en componentes públicos y privados tan pronto como participan en discusiones públicas. Estaría en su mano, por lo tanto, el poder expresar y justificar sus convicciones en un lenguaje religioso cuando no encuentren traducciones seculares para ellas” (Habermas, 2006: 138).

El filósofo alemán defiende el reconocimiento y admisión de la religión como actor en la esfera pública y de sus manifestaciones sin haber sido traducidas. Argumenta dos cosas, en primer lugar, que estas expresiones no solo se justifican normativamente, porque la estipulación rawlsiana no puede ser exigida razonablemente a aquellos creyentes que no pueden o no quieren renunciar al uso político de razones presuntamente privadas porque al hacerlo pondrían en peligro su forma religiosa de vida, puesto que como se mencionó anteriormente, el creyente no maneja formas de vida apartadas de sus creencias por el contrario sus creencias atraviesan todas las campos de su vida y su entendimiento de lo que debiera ser la sociedad. En segundo lugar, menciona que existen razones funcionales que impiden una restricción del uso público de la razón religiosa, puesto que el mismo Estado Liberal busca y necesita que se permita el libre acceso a las voces religiosas en la esfera pública-política, así como en la participación política de las organizaciones religiosas. Si el Estado impidiera o desalentara a los ciudadanos y organizaciones religiosas a manifestarse como tales, estaría privando, así menciona Habermas, a la sociedad secular de importantes reservas para la creación de sentido, puesto que los ciudadanos seculares y de

otras confesiones pueden aprender algo de las contribuciones religiosas. Por ejemplo, “las tradiciones religiosas están provistas de una fuerza especial para articular intuiciones morales, sobre todo en atención a las formas más sensibles de la convivencia humana” (Habermas, 2006: 139).

En este mismo sentido, se toman a consideración las ideas de Paul Weithman y Nicholas Wolterstorff, quienes sostienen que los ciudadanos en general “tienen moralmente el derecho a adoptar posicionamientos políticos” basándose en justificaciones respecto a determinada visión del mundo comprensiva o también una doctrina religiosa (Habermas, 2006: 138). De optar por esta vía, los ciudadanos deben satisfacer dos condiciones, según Weithman; primero, estar convencidos de que su gobierno puede llevar a la práctica leyes o políticas que se fundamentan a partir de argumentos religiosos y, en segundo lugar, deben estar dispuestos a explicar por qué creen esto. En la misma dirección camina Wolterstorff, al expresar su deseo de que no solo los ciudadanos religiosos estén en la capacidad y el derecho de ejercer propuestas de políticas públicas con base en creencias religiosas, sino que también los legisladores y políticos puedan utilizar fundamento religioso para sus propuestas políticas (Habermas, 2006: 141).

Aquí Habermas, advierte que, al darse en la práctica esta forma de interacción político religiosa, la mayoría religiosa podría imponer su voluntad frente a otros sectores de la sociedad, vulnerando así el procedimiento democrático. Dicha vulneración tendría que ver no con la votación democrática de esa mayoría religiosa en favor de sus proyectos, sino con la violación del carácter discursivo de las deliberaciones que preceden a la votación, también con la contravención del principio de la neutralidad de las visiones del mundo con que procede el

Estado. No hay que olvidar, recuerda Habermas, que dicha mayoría religiosa podría convertirse en represora —y la historia lo confirma— cuando deniega o rechaza a la minoría o minorías derrotadas, cuando por lo contrario la democracia debe su fuerza al poder inclusivo de todos los participantes y a su carácter deliberativo.

Ante estas críticas planteadas a Wolterstorff, responde ridiculizando las “presuposiciones idealizadoras” de las prácticas del Estado constitucional como un “acuerdo cuáquero ideal”, puesto que en una sociedad enfrentada entre argumentos religiosos y visiones del mundo diferentes no se puede encontrar solución alguna en la presuposición común de un consenso por más formal que éste sea (Habermas, 2006: 142). Wolterstorff añade que la convivencia entre estos grupos de la sociedad es una adaptación a regañadientes a una especie de *modus vivendi*.

En el caso latinoamericano que no ha experimentado una democracia inclusiva, donde todos los participantes tengan los mismos derechos y aspiraciones para deliberar en la construcción de una sociedad, es fácil advertir de estas incongruencias del Estado Constitucional, puesto que como se ha descrito anteriormente, muchos sectores de la sociedad sobre todo los más pobres han sido excluidos de la participación política y la toma de decisiones. Para el latinoamericano común es comprensible este “acuerdo cuáquero ideal” de Wolterstorff, que se les presentó como única opción para “convivir” con una clase política dirigente, dominante, excluyente y racista. Este *modus vivendi* que se impuso en la mayoría de la región fue a la vez la que impulsó una nueva forma de gobernar, con la irrupción de los denominados gobiernos progresistas o populistas a inicios del siglo XXI.

América Latina ha sido gobernada por una mi-

noría —empresarios, terratenientes, banqueros— es decir por una clase cuyo denominador común es el poder económico que ejerce en la región. La democracia que ha experimentado la región no ha tenido que ver con deliberaciones de la sociedad civil, mucho menos con una esfera pública consolidada y crítica del poder dominante, sino con la imposición, dominio y represión de los grupos de poder que representan sectores minúsculos de la sociedad. Si por lo general se ha ejercido dominación hacia las mayorías por parte de las minorías, ¿por qué tener miedo de que una mayoría religiosa o secular domine el Estado? Este ha sido el miedo de las minorías poderosas, de los dueños de los medios de comunicación, bancos, cámaras de comercio, la oligarquía, que tienen miedo de perder el poder y pavor de que los otros —pobres— siquiera accedan a los privilegios y estilo de vida que han sido exclusivos de esas minorías. Esto evidencia el nivel de idealismo de un Estado Liberal caduco y que no ha respondido al interés general, pues nunca hubo inclusión de todas las partes. Sin embargo, el continente aún a pesar de la llegada de los gobiernos progresistas que anunciaron la instauración de un socialismo del siglo XXI todavía mantienen algunos resabios de la democracia occidental como norte a seguir, claro con variantes muy importantes, pero todavía se mantiene el principio de participación de todas las partes y deliberación.

En este contexto, y regresando a las inquietudes de Wolterstorff, ¿Cómo un continente con mayoría religiosa no se puede permitir el privilegio de aceptar argumentos religiosos en la construcción del Estado Democrático? Si precisamente existe una mayoría religiosa, que podría legitimar toda decisión política. Se entiende que el problema no está en obtener una mayoría que legitime las acciones del Estado, sino cuál sería la potencialidad de la Religión en la esfera pública y en el Estado mismo. Tal vez los resultados ya han sido eviden-

ciados a lo largo de la historia, desde Constantino y el modelo de Cristiandad.

Como se ha mencionado, Habermas intenta que el Estado, las Instituciones y la sociedad secular, presten oído a las propuestas religiosas sin haber sido traducidas, pero al entender que esto es contradictorio con el Estado Democrático, se muestra favorable a la traducción cooperativa de los contenidos religiosos. Propone que la tarea cooperativa de traducción sea un procedimiento que incluya los sectores no religiosos, esta participación evitaría la carga asimétrica que los ciudadanos religiosos soportan constantemente al tener que traducir sus razones religiosas a razones universalmente accesibles para poder participar en la interacción discursiva democrática. Esta tarea busca que los ciudadanos seculares abran sus mentes a los contenidos de verdad de las contribuciones religiosas y tiendan puentes de diálogo que resulten en una traducción potente de argumentos universalmente accesibles y útiles para una sociedad compleja y en decadencia.

Necesidad de un aprendizaje complementario

Es evidente que la competencia entre las imágenes del mundo y las doctrinas religiosas, al no poder dirimirse cognitivamente, llevan sus complejidades al plano de la convivencia ciudadana que, volviéndose inestable provoca que la comunidad política quede segmentada, debido a que los ciudadanos religiosos no se sienten con la misma igualdad en la participación de la formación de la opinión y voluntad públicas-políticas, fundamento de un Estado democrático. En esta comunidad segmentada, a decir de Habermas, “las convicciones de trasfondo disonantes y las vinculaciones subculturales superan y triunfan sobre el consenso constitucional que queda superpuesto y sobre la solidaridad ciudadana que es objeto de expectativa” (Habermas, 2006: 144). Este resquebrajamiento

de la sociedad y del Estado Democrático también se produce, apunta Habermas, a un error del Estado al imputar a todos por igual un “*ethos político que distribuye de manera desigual las cargas cognitivas*”, especialmente en el bando religioso, colocando una carga extra -aprendizaje, adaptación- sobre sus hombros. La reacción que genera esta actitud y que se vuelve normativa, es el resentimiento de ciudadanos creyentes que ven como imposición el cumplimiento previo de disposiciones para expresar sus razones religiosas.

Ante la fragmentación de la sociedad, Habermas propone la *necesidad urgente de procesos de aprendizaje complementarios* entre las doctrinas religiosas y las imágenes del mundo, entre los ciudadanos religiosos y ciudadanos seculares. Para él, la principal manera de afrontar este reto es a través de un cambio de mentalidad de ambas partes, a partir de una autorreflexión hermenéutica. Para este fin, la principal cuestión que resalta es la “superación autorreflexiva de un entendimiento de la modernidad exclusivo y endurecido en términos secularistas” (Habermas, 2006: 145).

Este entendimiento de la modernidad, no pasa exclusivamente por el tema secularista, sino y desde la crítica del Sur, por un entendimiento eurocéntrico. Tal situación ha devenido en la apreciación de la religión por parte de ciudadanos seculares como una especie de reliquia premoderna; parte del sistema de preservación de especies, que no tienen justificación interna y provoca un laicismo indiferente, puesto que esperaban que la religión se disolviera producto de la crítica científica y de la modernización social y cultural. En consecuencia, los ciudadanos seculares no toman en serio las contribuciones religiosas y no se involucran en la traducción de razones religiosas en razones universalmente accesibles.

Habermas modela un camino en donde las manifestaciones religiosas sean admitidas sólo si son aceptadas por todos los ciudadanos y de esa manera no excluyan el posible contenido cognitivo de esas contribuciones, sin embargo, las razones seculares deben mantener la primacía además de la atención de la traducción de las razones religiosas de manera cooperativa. Una vez que se entiende que en las religiones hay contenidos interesantes y que incluso nuestra moderna cultura secular está entrelazada en su historia de motivos y conceptos religiosos, quizá ya esta cultura secular no rechace la religión en su totalidad y se dé una cierta apertura a la religión. Pero esta apertura, piensa Habermas, se debe plasmar no en una actitud meramente pasiva de tolerancia frente a las tradiciones religiosas, sino de búsqueda activa de lo que nos puedan decir, e incluso, señala, el no creyente tiene el deber de ayudar a traducir esos contenidos semánticos tan interesantes de la religión a un lenguaje público.

Un ejemplo de esta traducción, que le parece muy interesante a Habermas, es el de Kant, en cuanto que enseña cómo es posible apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber (Habermas, 2006: 219). El caso concreto es cómo Kant traduce la idea cristiana de un Dios que interviene en la historia, intervención que garantiza el triunfo final y es, por tanto, la matriz de la esperanza, algo que es necesario también para las sociedades laicas, pues sin esperanza no hay esfuerzo ético. La traducción kantiana es la utopía intramundana del “reino de los fines”; así los hombres cobran confianza de que por medio de su actuar moral pueden favorecer la realización de esta comunidad ética (Habermas, 2006: 230).

En el rumbo de la sociedad actual, los ciudada-

nos seculares no advierten del cambio que supone una sociedad postsecular, y se mantienen en los esquemas anteriores, y no se percatan de la persistencia de las comunidades religiosas y su influencia en la sociedad.

Religión en una sociedad Postsecular

Habermas apunta al entendimiento de una sociedad postsecular que implica una tensión entre “estado secular” y “sociedad postsecular”. Coloca en entredicho o en revisión la teoría de la secularización, que asoció la modernización con la individualización privatista de la religión y que en la medida en que las sociedades se modernizan auguraban la desaparición progresiva de las religiones en la esfera pública. Por lo tanto, como resume Agustín Domingo, el término “postsecular” hace referencia al cambio producido en la conciencia de las sociedades donde se dan fenómenos como la presencia del factor religiosos en la interpretación pública de los conflictos globales, así como la presencia en la esfera pública deliberativa nacional a través de iglesias y comunidades religiosas como comunidades de interpretación, y la inmigración de trabajadores y refugiados que plantea la cuestión de la coexistencia de culturas que desborda el pluralismo político (Domingo, 2010: 916).

Domingo hace referencia a Jesús Conill para aseverar que nos encontramos ante un planteamiento de matriz hegeliana donde las religiones pertenecen a la historia de la razón, en un tiempo nuevo que exige modificar los hábitos mentales para cooperar cuídanos religiosos y ciudadanos seculares. Un tiempo donde las religiones están legitimadas para intervenir en la esfera pública y contribuir a una nueva concepción de ciudadanía.

Este cambio en la apertura hacia las concepciones religiosas también encuentra lugar porque hay espacios que el lenguaje racional no sabe aún

verbalizar, y mientras que el habla no encuentre mejores palabras, la religión tendrá su sitio en la democracia deliberativa, puesto que la religión en especial las religiones monoteístas tiene a su disposición un lenguaje que posee un potencial semántico todavía no agotado. A la par se advierte de un déficit motivacional de la democracia deliberativa en los ciudadanos seculares que bien podría responder a que las motivaciones para la participación en el Estado liberal corresponden a vicios privados y no a virtudes políticas para el bien común.

Habermas, autor de Teoría de la Acción Comunicativa es empujado a reconocer que la racionalidad comunicativa ha encontrado dificultades más allá de las previstas. Ante esta situación, advierte Reyes Mate, (Mate, 2008: 181) “que no se trata solo de reconocer a la religión como fuente de la ética comunicativa, sino de interrogarse por el destino de esos valores ya secularizados”, además reconoce que esos valores se pueden resumir en los *derechos humanos*, y que estos tienen origen en la tradición cristiana. Sin embargo, si en un republicanismo kantiano los ciudadanos no pueden limitarse a la aceptación pasiva de las leyes, sino que los ciudadanos son motivados a la participación activa en los asuntos de la ciudad y del bien común mediante las virtudes políticas, en el liberalismo no pueden ser exigidos a practicar las correspondientes virtudes políticas, solo pueden ser sugeridas dichas virtudes. El problema surge cuando los ciudadanos no responden, como se había mencionado anteriormente, a las virtudes políticas sino a los vicios privados, por eso el privatismo y la despolitización de los ciudadanos y de la política misma es frecuente en las sociedades postseculares.

Por lo tanto, en dicha sociedad postsecular, y para suplir ese déficit motivacional de los ciudadanos liberales seculares es necesario que virtudes

como la solidaridad se impregnen en las leyes, y los principios de justicia -abstractos- busquen acomodo en el entramado, más denso, de orientaciones axiológicas de carácter cultural. En este sentido, Mate, recoge las impresiones de Habermas resumiendo que, sólo podrá existir solidaridad real, si la justicia es cultivada por los ciudadanos en su vida cotidiana, de esta manera la justicia podrá ser algo más que el castigo al culpable, solo si se practica en la sociedad como virtud cardinal logrando que el perdón llegue también a ser un virtud política pero si no desaparece el sentido de culpa en la sociedad (Mate, 2008: 31). En este contexto se identifica uno de los posibles puntos de arranque del discurso filosófico sobre la razón y religión, en el siguiente pensamiento; “la razón reflexiona sobre su más profundo fundamento descubre que tiene su origen en otra cosa, y debe reconocer el poder de esa otra cosa si no quiere perder su orientación racional en el callejón sin salida de un híbrido autoapoderamiento” (Habermas, 2006: 114).

Esa otra cosa es la religión, y la razón no puede rechazar su existencia, su influencia y su contribución a la democracia en el siglo XXI. Después de todo está en juego una real democracia, una democracia radical y todos los actores deben apuntar en la dirección de crear un Estado y sociedad mejores. Habermas reflexiona que en determinados asuntos donde la razón vigente enmudece, ésta puede recibir valiosos aportes de los textos sagrados y las tradiciones religiosas -que la razón podrá transformar en sólidos argumentos- “se encuentran articuladas intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones de pecado y redención, de salida redentora de una vida experimentada como irrecuperable, intuiciones que se han ido verbalizando sutilmente durante milenios y mantenidas vivas gracias a medios hermenéuticos. Por eso en

la vida de las comunidades religiosas, en la medida en que logren evitar el dogmatismo y la coerción sobre las conciencias, permanece intacto algo que en otros lugares se ha perdido y que tampoco puede ser reproducido con el solo saber profesional de los expertos: me refiero aquí a las posibilidades de expresión y a sensibilidades suficientemente diferenciadas para hablar de la vida malograda, de las patologías sociales, de los fracasos de los proyectos vitales individuales y de la deformación de los contextos de vida desfigurados” (Habermas, 2006: 115).

Por último, las sociedades seculares que basaban su tesis de modernización y secularización, es decir las tesis de emancipación, desprendimiento y alejamiento de la religión, hoy la sociedad postsecular debe añadir lo siguiente: “que esa misma sociedad secularizada es una secularización del cristianismo y judaísmo”, que la religión subyace a la sociedad secularizada. De ahí que la conciencia postsecular debe tomar otra postura frente a las razones religiosas, puesto que la conciencia pública está compuesta de tradiciones laicas y religiosas que se fecundan y transforman mutuamente. En este sentido la importancia para Habermas de lo que ya se ha mencionado, la necesidad de un aprendizaje complementario, y donde ya se ven ciertas luces que pueden ayudar a la factibilidad de este aprendizaje. La religión ha tenido que reconocer la secularización del saber, la neutralidad del Estado respecto a las imágenes del mundo y la generalización de la libertad religiosa, así como los ciudadanos creyentes entienden que muchas veces el Estado les exige posturas diferentes a las expuestas en sus comunidades religiosas. Por otra parte, el ciudadano secular debe comprender que valores como la solidaridad, justicia o igualdad deben poder insertarse en los respectivos contextos de fundamentación ortodoxos, además de permi-

tir la participación y la validez de los cometidos de verdad que están dentro de las imágenes religiosas, de esa manera se puede cubrir el déficit motivacional y cognitivo que se ha detectado en los Estados Democráticos.

Finalmente, para consolidar la idea de la pertinencia de la religión hoy en día, o su reconsideración, es necesario exponer las conclusiones del entonces cardenal Joseph Ratzinger respecto a este tema. En diálogo con Habermas celebrado el 19 de enero de 2004, en la Academia Católica de Baviera, en Múnich, un coloquio sobre los fundamentos morales prepolíticos del Estado liberal, basándose en las fuentes de la razón y de la fe, Ratzinger advierte de los peligros que la religión o la razón pueden acarrear a los derechos del hombre. El cardenal reconoce que en la religión hay *patologías altamente peligrosas* que hacen necesario una especie de purificación y regulación permanente al interior de la religión. Sin embargo, hay que reconocer que también hay *patologías de la razón* (Habermas, 2008: 52), que no es menos peligrosa, pues la experiencia de la bomba atómica deja ver su potencial de peligrosidad; en este sentido, también a la razón se le debe exigir que reconozca sus límites y que escuche a las tradiciones religiosas que han pervivido por milenios. Con frontalidad advierte que, si la razón continúa su emancipación y renuncia al proceso de aprendizaje complementario, la razón se vuelve destructiva. Es necesaria una correlación entre razón y fe, razón y religión, con un carácter depurativo y regenerativo.

La manera de llevar a la práctica esta correlación, y a la luz del contexto mundial, se debe servir de la interculturalidad, para que los principales actores -aunque no únicos- fe cristiana y racionalidad occidental laica, sin caer en la tentación del eurocentrismo, promuevan un verdadero diálogo

y planteen una agenda acorde a los desafíos de la sociedad mundial. Sacar adelante este proyecto de consenso mundial sería imposible si no toman parte las demás culturas pues su exclusión histórica ha degenerado en acciones que Occidente ha pagado muy caro, como los eventos terroristas acontecidos en París hace pocos días.

BIBLIOGRAFÍA

Ávila Santamaría, Ramiro. (2008) La Constitución del 2008 en el contexto andino. Quito. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.

Casanova, José. (1994) Public Religions in the and Modern World. The university of Chicago Press. Chicago

Domingo, A. (2010) La edad hermenéutica de la moral. Revista Pensamiento. Universidad Comillas. Madrid. Vol. 66, núm. 250 sept-dic.

Habermas, Jürgen. (2008) Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización. México. Fondo de Cultura Económica.

_____ (2006) Entre Naturalismo y religión. Barcelona. Paidós

_____ (2008) El resurgimiento de la religión, ¿un reto para la autocomprensión de la modernidad? Diaconía, volumen LIII, número 60

Mardones, José María. (1999) Síntomas de un retorno: la religión en el pensamiento actual. Sal Terrae. Santander, España.

Mate, Reyes. (2008) La religión en una sociedad postsecular. España. Revista Claves de razón práctica. No 181

Rawls. J. (1996) El Liberalismo Político. Barcelona. Crítica

Mecanismos de funcionamiento y banalización del mundo

Mechanisms of functioning and the banality of the world

Franz Josef Hinkelammert
Economista y teólogo alemán

(Conferencia en ocasión de la entrega del doctorado Honoris Causa de parte de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina durante el Congreso de ALAS en San José, Costa Rica, el 2 de diciembre de 2015)

Quiero presentar un análisis referente a lo que hoy llamamos la racionalidad y que es la racionalidad del cálculo instrumental (o medio-fin). De hecho, en nuestro lenguaje común hoy estamos identificando la racionalidad como tal con este cálculo instrumental. Esta reducción de la racionalidad al cálculo instrumental es producto de la modernidad y tiene su primera gran expresión teórica con Hobbes. La formulación de hoy más usual viene de Max Weber, que restringe toda posibilidad de análisis científico a lo que llama racionalidad formal, que es la racionalidad instrumental. De las otras racionalidades que Weber menciona, dice expresamente que no se pueden argumentar por medio de la racionalidad científica. Estas otras racionalidades descalificadas son según Weber la racionalidad “tradicional” y la racionalidad “material”. Esta posición de Max Weber sigue hoy la posición más reconocida en casi todas las ciencias.

Esta racionalidad formal es la racionalidad calculadora. Esta aparece mucho antes. Aparece en los siglos XIV y XV junto con la empresa capitalista en Italia, sobre todo Florencia y Venecia. Lleva el nombre de contabilidad italiana. Efectivamente hace

presente una manera de ver el mundo, que anteriormente solamente aparece en ciertas actividades especiales: bandas de ladrones, actividades políticas y ciertas actividades económicas (sobre todo especulativas). Con la modernidad se universaliza a partir de la empresa capitalista.

Aparece esta empresa y su cálculo de costos y beneficios. La empresa, para producir, compra los insumos que constituyen sus gastos. Por otro lado, produce productos que vende y que constituyen sus ingresos. La ganancia (o la pérdida) surge de la diferencia entre costos e ingresos. Se trata de un circuito. Las ventas originan los ingresos que hacen posible pagar los insumos que originan los productos por vender. Si no hay insumos, no hay productos, si no hay productos no hay insumos. Es el circuito insumo-producto, también desplegado como circuito medio-fin.

La empresa es ahora un mecanismo de funcionamiento en un mercado que es la condición para que las empresas pueden funcionar y en este sentido, el mercado es un mecanismo de funcionamiento de segundo orden, al lado del cual ocurre una transformación del Estado como garante de todo este funcionamiento.

En la empresa como mecanismo de funcionamiento se puede imponer ahora un cálculo de maximización de la ganancia completamente formalizado y que arrasa con la sociedad; a esto se le empieza a llamar progreso, concebido como progreso infinito.

Para ver lo que ha pasado hay que ver cuál es esta visión del mundo. Su mejor expresión está en el cálculo de costos y beneficios de la nueva empresa capitalista. En este cálculo, que necesariamente es cálculo en dinero, se borran todas las diferencias cualitativas entre los seres humanos y entre los elementos de la naturaleza exteriores a la empresa. Todo aparece en pie de una igualdad cuantitativa y, por tanto, como igual disponibilidad para su uso como insumo calculado cuantitativamente. A eso corresponde que el momento histórico en el cual aparece este cálculo coincide con la declaración de la absoluta disponibilidad de todos los elementos del mundo para la acción humana dentro de tales mecanismos de funcionamiento.

En este cálculo de costos y beneficios todos los insumos (y sus costos) están en un nivel de igualdad cuantitativa: tanto los insumos materiales como el tiempo de trabajo. Se pueden sustituir ilimitadamente unos por otros. Además, se engloba todo el trabajo, no solamente el trabajo de los asalariados. Aparece también el sueldo del empresario como un costo al lado de los salarios, y todas las retribuciones al trabajo humano en pie de igualdad con cualquier pieza de madera, los animales de carga, el agua (en caso de tener un costo monetario),

los minerales como el cobre o el hierro etc. Todo es igual y también igualmente disponible. Por otro lado, aparecen los ingresos de la empresa, también en dinero. Según la composición de los insumos y técnicas correspondientes cambian. Por eso es posible hacer un cálculo de maximización. La máquina puede ahora sustituir al trabajo humano sin límites cualitativos. El mismo trabajo del empresario aparece en pie de igualdad con los salarios de los obreros, aunque su remuneración sea cuantitativamente mucho mayor. Pero la diferencia es solo cuantitativa. Todos son medios para el fin de la maximización y toda ganancia es medio para acumular en el proceso de maximización del correspondiente mecanismo de funcionamiento. Aparece una dinámica inaudita.

Se trata de una novedad histórica. Las sociedades anteriores a las sociedades modernas no eran capaces de hacer este tipo de cálculo en términos universales. Aunque aparezca en algunas partes, es condenado en cuanto su tendencia se torna universal, como, por ejemplo, la crítica de la crematística en la filosofía de Aristóteles. Para estas sociedades es un límite que no se puede franquear.

Este surgimiento de los mecanismos de funcionamiento da al cálculo de utilidad propia una nueva especificación. Surge ahora como cálculo de perfeccionamiento de estos mecanismos y este perfeccionamiento se llama eficiencia. Aparece como cálculo de eficiencia en función del perfeccionamiento del mecanismo de funcionamiento, que opera por medio del cálculo de costo y

beneficio. Surgido desde la empresa económica, transforma toda la institucionalidad. Todas las instituciones son ahora mecanismos de funcionamiento por perfeccionar. No solamente la empresa: también el Estado, también el Club de deportes, también las iglesias, también los hogares familiares. Pero también cada individuo en sus relaciones con el mundo: calcula sus posibilidades de vivir en términos de costo y beneficio y se transforma en capital humano que maximiza ganancias.

Estos mecanismos de funcionamiento adquieren una subjetividad propia. La empresa es el sujeto que paga por sus obligaciones. En caso de empresas de capital como sociedades anónimas eso es mucho más visible. El dirigente de la sociedad anónima recibe sus ingresos de la empresa. El firma la orden de pago con su nombre, pero no lo paga él, sino la empresa. Siempre el sujeto que paga es un mecanismo de funcionamiento llamado, en este caso, empresa, aunque siempre sea un sujeto humano el que firma la orden de pago. La empresa paga y tiene por eso, personalidad jurídica.

El cálculo de utilidad del empresario es, en este caso, el cálculo de eficiencia de la empresa que él dirige, sea como ejecutivo o como propietario. Hay un sujeto humano que calcula su utilidad propia, pero lo hace por mediación del cálculo de la eficiencia de la empresa que dirige, siendo él mismo aquel quien realiza este cálculo de eficiencia. Pero siempre lo hace en nombre de este sujeto, que es el mecanismo de funcionamiento como empresa que es personalidad jurídica.

El empresario, por tanto, es el soporte de la empresa al servicio de la empresa y su eficiencia, que maximiza su utilidad al maximizar la eficiencia de la empresa a la cual sirve y cuyo soporte es. Aunque sea empresario, no es dueño. Es servidor de la empresa con su cálculo de eficiencia. A través de este cálculo, la empresa da órdenes a su propietario y el propietario obedece. El cálculo de utilidad se ha transformado en una ley dictada por la empresa que subordina a todos, al propietario incluido. Sin embargo, la empresa misma se somete bajo los órdenes del mercado.

La eliminación de la propia ética

Al partir de este análisis de la racionalidad instrumental, podemos ver como se llega a la declaración de la imposibilidad de cualquier ética. Se trata de toda una visión del mundo. Podemos ubicarla a partir de una cita de Wittgenstein¹:

Supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro: tal libro contendría la descripción total del mundo. Lo que quiero decir es que este libro no incluiría nada que pudiéramos llamar juicio ético ni nada que implicara lógicamente tal juicio. Por supuesto contendría todos los juicios de valor relativo y todas las proposiciones

¹ Cuando Max Planck dice: "Wirklich ist, was sich messen lässt" (real es lo que se puede medir) dice exactamente lo mismo que Wittgenstein aquí.

verdaderas que pueden formularse. Pero tanto todos los hechos descritos como todas las proposiciones estarían al mismo nivel. No hay proposiciones que, en ningún sentido absoluto, sean sublimes, importantes o triviales...

Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética. El asesinato estará en el mismo nivel que cualquier otro acontecimiento como, por ejemplo, la caída de una piedra (Wittgenstein, 1989: 36)

Wittgenstein construye un mundo que abstrae de todo lo humano. Abstrae de las diferencias para sostener después, que no hay diferencias. Constata que no hay diferencias entre un asesinato y una caída de una piedra; pero eso es el resultado de que ha hecho abstracción de las diferencias. Si hago abstracción de las diferencias entre un elefante y un ratón, entonces efectivamente no hay diferencias. Pero el resultado es tautológico. Que lo haga en nombre de un ser omnisciente no cambia el hecho que resulta una realidad perfectamente banal. En sus *Investigaciones Filosóficas* intenta ir más allá de lo que dice aquí en su conferencia sobre ética.

Si se ve el mundo de esta manera, tampoco hay ninguna diferencia entre un campo de exterminio como Auschwitz y la caída de una piedra, entre un tanque de guerra y un silo de trigo, entre un asesinato y la caída

de una piedra. Todo, inclusive la filosofía analítica, se reduce a una simple banalidad. Ciertamente, el mal banal, del cual hablaba Hannah Arendt, presupone un mundo como mundo banal y una filosofía banal también.

Heidegger llega a un resultado comparable: “La agricultura hoy es industria motorizada de alimentación, en su esencia lo mismo como la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de exterminio, lo mismo como el bloqueo y provocación del hambre en países, lo mismo como la producción de bombas de hidrógeno.”²

Heidegger tiene un concepto que se acerca a nuestro concepto de mecanismo de funcionamiento. Pero lo restringe más bien a tecnologías de ingeniería. Es el concepto de “*Gestell*”. Pero dice lo mismo que Wittgenstein. Para Wittgenstein se trata de la verdad del mundo. Desde su torre de marfil no se da cuenta siquiera de lo que dice.

El punto de vista desde la realidad banal no excluye de por sí la ética. Pero se trata de la ética implícita en los mecanismos de funcionamiento. No hay cálculo de utilidad y de la eficiencia sin relaciones mercantiles. Pero no hay mercado sin ética del mercado. Todo mecanismo de funcionamiento desarrolla en su interior una burocracia. Sin embargo, toda burocracia se basa en una ética de la burocracia. Max Weber, por tanto, acepta estas dos éticas, de las cuales habla expresamente, como parte

² Citado según: Farías, Víctor: *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Heidegger y el nacionalsocialismo). Con un prólogo de Jürgen Habermas. Fischer. Frankfurt a/M, 1989. S.376

imprescindible de la realidad. Pero nunca desarrolla la problemática relacionada con eso y su metodología de las ciencias³. Hasta aparece una ética del mecanismo de funcionamiento en el propio Himmler, quien en sus discursos de Posen, de 1944, celebra el alto nivel ético de los SS que llevan a cabo el trabajo correspondiente de Auschwitz. Se trata de una ética del puro funcionamiento, que no tiene nada de contenido humano. Pero tenemos que insistir en el hecho, de que esta visión sin ética humana es producto de una determinada visión del mundo. De ninguna manera tiene una validez universal o absoluta, como Wittgenstein y casi toda la ciencia empírica moderna le quiere dar. Tanto Wittgenstein como Max Weber comparten su visión de la ética con la de Himmler.

Cuando Hannah Arendt asiste al proceso de Eichmann en Jerusalén en 1962, habla del “mal banal”. Eichmann no resulta ser un malvado genial ni una bestia. Es un burócrata que atendió un mecanismo de funcionamiento e hizo bien su trabajo. Todo resultaba banal, inclusive su ejecución. No llega a analizar como lo hace Baumann la banalidad de un mundo visto desde el punto de vista del cálculo de eficiencia y por tanto de la pura instrumentalidad de un mecanismo de funcionamiento. Baumann hace su análisis del holocausto a partir de esta banalidad del mundo de los mecanismos de funcionamiento. Considero esta investigación de Baumann el análisis más

lúcido de este horror⁴.

Creo que la cúspide de la liquidación de toda ética la presenta el economista neoliberal Gary Becker. Quiero presentarlo a través de un comentario de Foucault, que comparte completamente sus posiciones y las resume muy adecuadamente. Dice Foucault:

“Se pasará entonces al plano del sujeto individual considerándolo como homo oeconomicus, con esta secuencia: si el crimen se define como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley, verán que no hay entonces ninguna diferencia entre una infracción al código de circulación y un asesinato premeditado. Esto quiere decir asimismo que el criminal, según esta perspectiva, no está marcado ni es interrogado en absoluto sobre la base de rasgos morales o antropológicos. El criminal es cualquier hijo del vecino. Es una persona cualquiera, o, en fin, se lo trata como a cualquier otra persona que invierte en una acción, espera de ella una ganancia y acepta el riesgo de una pérdida.” (Foucault, 2007: 293)

Se ve: sigue habiendo normas, pero ya no tienen nada que ver con ética. La ética está abolida. Son ahora elementos de un cálculo de la ganancia. Foucault lo resume de esta manera:

“Desde este punto de vista, el criminal no es otra cosa que esto y no debe ser otra cosa que esto. En este sentido, se darán cuenta de que el sis-

3 Ver Hinkelammert, Franz: Democracia y totalitarismo. DEI. San José, 1990 ver Parte II, Capítulo I: “La metodología de Max Weber y la derivación de estructuras de valores en nombre de la ciencia”.

4 Ver, Baumann, Zygmunt: Modernidad y Holocausto (1987)

tema penal ya no tendrá que ocuparse de esa realidad desdoblada del crimen y el criminal. Se ocupará de una conducta, de las que los actores esperan una ganancia, son afectadas por un riesgo especial que no es el de la mera pérdida económica sino el riesgo penal e incluso el de esa misma pérdida económica inflingida por un sistema penal. El propio sistema penal, por lo tanto, no tendrá que enfrentarse con criminales, sino con gente que produce ese tipo de acciones. En otras palabras, tendrá que reaccionar ante una oferta de crimen.” (Foucault, 2007: 293)

¿Qué vemos, al ver un asesinato?

¿Qué vemos en realidad cuando vemos un asesinato? ¿Vemos realmente solamente algo que está al mismo nivel que el movimiento de una piedra? También en este caso Foucault trata de correrse diciendo que se refiere al crimen que *“se define como la acción cometida por un individuo al correr el riesgo de ser castigado por la ley”*. Habla de lo que ve el actor, es decir, el delincuente. Posiblemente el delincuente ve su propia acción así. Pero nuestra pregunta tiene que ser: ¿Qué vemos nosotros al ser testigos de este asesinato? Foucault ni hace la pregunta, tampoco Gary Becker. Borran el asesinato como crimen sin ningún argumento.

Descripción de un asesinato: Supongamos que alguien ve como testigo un asesinato: un hombre, frente a otro, saca un cuchillo, le corta la garganta, bota al lado su cuerpo y corre para desaparecer. Lo ha matado y con eso cometió un asesinato. Lo que ve ahora un posible observador, es el

hecho, que se ha violado la vida de otro ser humano. No ve que se ha violado una ley. Ve la violación de otra persona y su muerte. A esta persona se hace un daño, que es irreparable e irrecuperable, por lo tanto, desde el punto de vista de la persona afectado, un daño infinito. Infinito no significa muy grande. Significa más grande de cualquier estimación cuantitativa del daño. Infinito, por eso, significa en última instancia algo cualitativo, no algo cuantitativo. Una expresión cuantitativa de lo infinito no hay y no es posible. Considerar lo infinito una cantidad, - aunque sea muy grande- significa una contradicción. En este sentido, este daño no se puede reparar.

Pero se puede prohibir por ley, y la ley puede imponer un castigo o una pena. Sin embargo, Foucault tautologiza sus posiciones: “En estas condiciones, ¿cuál será entonces el castigo? Pues bien, el castigo – y vuelvo a referirme a la definición de Becker – es el medio utilizado para limitar las externalidades negativas de determinados actos.” (Foucault, 2007: 293)

Quiere hacer de todo un gran cálculo de utilidad: Como verán, aquí estamos cerca de Beccaria o de Bentham, de toda esa problemática del siglo XVIII en la cual, como saben, el castigo se justificaba por el hecho de que el acto punido era nocivo, y por eso mismo se había redactado una ley. El mismo principio de la utilidad debía aplicarse igualmente a la magnitud del castigo.

¿Pero qué utilidad se puede calcular, si el daño es infinito? No hay cálculo posible. La referencia a las tales llamadas externalida-

des negativas contiene una tautologización, que se usa mucho también en las ciencias económicas. Declara irrelevante cualquier daño producido por algún mecanismo de funcionamiento en su proceso de maximización de sus ganancias. En el caso que Foucault menciona aquí se trata de esta acción cualquiera de un delincuente. El punto de comparación no es la acción que produce un daño, sino el castigo que la ley impone a esta acción.

Es evidente, que el acto del asesinato no puede ser una externalidad negativa de un determinado acto. Foucault lo sostiene. Pero lo hace por el hecho, de que sostiene que el asesinato es una violación de la ley. Pero el asesinato no viola una ley, sino viola un ser humano, que como consecuencia de esta violación se muere. Por tanto, la violación es un asesinato. La violación de la ley es una consecuencia de esta violación de otro ser humano por el asesinato. Sin el asesinato no hay violación de la ley y la ley no prohíbe violar la ley, sino prohíbe violar otra persona humana por el asesinato. Se trata de un crimen, no simplemente de una violación de alguna ley. Y la violación de otro ser humano por el asesinato es crimen, aunque ninguna ley la prohíba. Es crimen, porque le causa al otro un daño infinito.

Con eso desembocamos en una imaginación del ser humano, que posiblemente empieza con Pascal. Se trata de la imaginación del ser humano como un ser infinito, que es atravesado por la finitud o, si queremos, que es sometido a la finitud. El ser humano no puede ser simplemente un ser finito, porque, si lo consideramos un ser

finito, no podemos entender, como puede saber que él es finito.

La polarización resultante de la sociedad

Esta concepción de un crimen, que es crimen, aunque ninguna ley lo prohíba, no es compatible con todo el enfoque del hoy dominante neoliberalismo. Pero en nuestra tradición cultural está muy firmemente presente a través del mito del asesinato de Abel por Caín, referido en el Génesis de la Biblia Judía. Caín asesina a su hermano Abel antes de que haya la ley que prohíbe el asesinato. Caín cae bajo la maldición. En el texto de la Biblia se usa aquí la primera vez la palabra pecada, que no se usa frente a la violación de una orden de Dios que prohíbe comer la fruta del árbol prohibido. Eva y Adán, comen violando estas órdenes, pero el texto no lo considera un pecado. Considerarlo un pecado es un invento posterior, que crea el concepto del pecado original, que el texto de la Biblia no conoce.

Milton Friedman, uno de los gurús del neoliberalismo, responde a eso creando el concepto de libertad a asesinar un vecino. Se trata de hecho la declaración de una libertad original a asesinar al hermano, que Friedman introduce con la palabra vecino. Esta libertad a asesinar al vecino para Friedman es la libertad original, que hay que "sacrificar" para dar al otro la libertad de vivir. El pasaje de una libertad a la otra es un juicio de gustos: No es muy difícil obtener una unanimidad casi absoluta sobre la proposición de que hay que sacrificar la libertad de un hombre a asesinar a su vecino, para preservar la libertad del otro a vivir (Friedman, 1966: 43-44).

Concibe dos libertades básicas, la libertad de asesinar y la libertad de vivir. También hay una “proposición” a sacrificar la libertad de asesinar para preservar la libertad de vivir, y la decisión a sacrificar el derecho de asesinar es un resultado de los gustos y preferencias.

La diferencia con la tradición liberal consiste en el hecho de que Friedman no concibe un conflicto entre la libertad humana y el asesinato, y no es el ejercicio de la libertad el que está en conflicto con el asesinato.

Pero el sacrificio de la libertad de asesinar no es tampoco total, sino solamente lo necesario para establecer una relación social basada en contratos de compra y venta: El requisito básico es el mantenimiento de la ley y el orden, para impedir que un individuo use la fuerza física sobre otro individuo, y para hacer cumplir las obligaciones contraídas voluntariamente, dando sentido de esta manera a la palabra “privado” (Friedman, 1966: 29).

Como consecuencia, Friedman no puede conceder al ser humano un valor infinito. Por tanto, inventa ahora una valorización del ser humano, que es completamente cuantitativa y que transforma el asesinato en un simple hecho. Friedman calcula ahora este valor. Lo hace, como corresponde al tipo de pensamiento sobre la economía que el comparte. Según eso, el valor del ser humano es resultado de un cálculo que parte del ingreso cuantitativo que tiene. Capitaliza este ingreso con la tasa de interés vigente. Según Friedman, se tiene con eso

el cálculo cuantitativo del valor de un ser humano. Si gana mucha plata, tiene valores grandes, aunque jamás un valor infinito. No acepta en ningún sentido algo como dignidad humana. Si gana poca plata, tiene un valor muy baja. Su valor es su valor de capital, evaluado como capital humano.

Se renuncia, pues, a la libertad de asesinar exclusivamente en la medida que implica la aplicación de la fuerza física. La libertad de vivir es complementemente reducida a eso. Friedman no conoce un derecho humano, que de la posibilidad efectiva de vivir y que dé el derecho al acceso a los medios de vida necesarios. Por eso ni conoce y ni reconoce derechos humanos, sino solamente derechos de propiedad. El resultado es que Caín no es un asesino, sino un hombre que ejerce su libertad de matar al vecino.

Es interesante el resultado de Marx en relación a este mismo mito. Marx lo cita indirectamente, citando al poeta romano Horacio:

“Y frente a la vieja reina de los mares
se alza, amenazadora y cada día más
temible, la joven república gigantesca:
Acerba fata Romanos agunt,
Scelusque fraternae necis.”

La cita en latín Marx no la traduce. Pero según mi opinión hay que traducirla de manera siguiente:

“Un duro destino atormenta a los romanos,
La maldición por el crimen del asesinato del hermano”.

De hecho, Marx se refiere aquí al asesinato del hermano en el sentido del asesinato que comete Caín con su hermano Abel.

Con eso se refiere a un crimen que no está prohibido por ninguna ley. Lo hace al final de su edición del capital, es decir, en un lugar muy destacado⁵.

Por otro lado, Marx también da el ser humano un valor infinito: La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable (Fromm, 1964: 230)

Al decir, que el ser humano es el ser supremo para el ser humano declara su valor infinito, de lo cual saca una conclusión: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...” Se trata de aquellos que sufren el asesinato del hermano. Eso entonces llama el imperativo categórico. Eso significa que declara, que estos son los predilectos. Los predilectos de Marx son aquellos que en Milton Friedman son los que casi no tienen ningún valor, mientras los predilectos de Friedman son aquellos, que tienen los ingresos más altos. Pero ni estos tienen un valor infinito, Friedman no conoce dignidad humana. Sin embargo, ambos polarizan la sociedad.

Sin embargo, Milton Friedman no conoce este reconocimiento del otro en su dignidad. Cuando habla de la pobreza y la eventual necesidad de enfrentarla, escribe:

Me molesta el espectáculo de la pobreza; por tanto, cuando alguien contribuye a ali-

viarla, me beneficia a mí; pero me beneficio igual, tanto si soy yo como si es otro el que contribuye a aliviarla: por lo tanto, yo recibo los beneficios de la caridad de los demás. Expresándolo de otra forma, podríamos decir que todos nosotros estamos dispuestos a contribuir al alivio de la pobreza, con tal que todo el mundo lo haga”⁶.

Le molesta el espectáculo de la pobreza. Por tanto, él recibe un beneficio, si la pobreza es aliviada. Hay utilidad para aquél, que ayuda al pobre. El hecho de que el pobre es aquél, que primero siente la molestia de ser pobre, es irrelevante. El argumento de Friedman es sencillamente tautológico.

Desde la banalidad del mal a la reconstitución de una ética

La condena por la ley no elimina el crimen, aunque lo castigue. Solamente la resurrección del muerto podría reparar este daño infinito. Pero ningún tribunal que condene al criminal puede reparar el daño. Puede castigar, pero el castigo no es reparación.

Pero tampoco Foucault ni Gary Becker, y tampoco Wittgenstein y Max Weber pueden eliminar o reparar este daño. Este daño infinito es por derivación también un daño infinito de sus parientes y amigos. Pero este daño es un daño no solamente también a ellos, sino a la vez para todos. Todos podrían ser esta víctima y saben que lo pueden ser. En este sentido pierden también. Vale aquí, lo que dice el poeta inglés John Donne en 1624:

⁵ Lo pone al final del Capítulo XXIII, al cual sigue como último el capítulo XXIV. Pero este capítulo tiene más bien el carácter de un anexo.

⁶ Ver, Friedman, Milton: Capitalismo y libertad. Madrid 1966

“Ningún hombre es una isla, algo completo en sí mismo; todo hombre es un fragmento del continente, una parte de un conjunto: si el mar arrebatara un trozo de tierra, es Europa la que pierde, como si se tratara de un promontorio, como si se tratara de una finca de tus amigos o de la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque yo formo parte de la humanidad; por tanto, nunca mandes a nadie a preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti.”⁷

Hemingway toma este tema como título de su libro más conocido: *Por quién doblan las campanas* [For Whom the Bell Tolls 1940] Doblan también por Foucault, aunque no lo escuche.

Donne tiene consciencia que el daño infinito no se refiere únicamente al ser humano, sino se refiere también a la totalidad de la naturaleza. Se trata de un daño que está implicado en el daño infinito para el ser humano. Por eso, la dignidad infinita es una dignidad tanto del ser humano como también de la naturaleza.

En el caso del asesinato estas palabras de John Donne tienen una validez todavía mucho mayor. Entonces vemos, que el asesinato no es solamente un hecho triste, sino que es un hecho amenazador. En cuanto se transforma en algo epidémico, es la muer-

te de todos. Esta amenaza la sentimos con cualquier asesinato que experimentamos. Por eso, lo que dice Foucault y Gary Becker, es de hecho la eliminación de cualquier ética, como eso está presente en toda la teoría y praxis del neoliberalismo. Frente a eso tenemos que recupera el hecho, de que entre un asesinato y el movimiento de una piedra hay una distancia también infinita. Al ver esta distancia, reconstituimos la ética hoy casi enteramente negada. Esta necesidad de una ética la vemos. No es un hecho religioso o filosófico, aunque religión y filosofía la pueden asumir. Pero la necesidad de esta ética es un hecho real, se podría decir “empírico”. Si no, esta banalidad del mal nos va a arrasar a todos.

Bibliografía

- Farías, Victor. (1989) *Heidegger und der Nationalsozialismus* (Heidegger y el nacionalsocialismo). Fischer. Frankfurt
- Hinkelammert, Franz. (1990) *Democracia y totalitarismo*. DEI. San José
- Baumann, Zygmunt. (1987) *Modernidad y Holocausto*. Sequitur. Madrid
- Foucault, Michel. (2007) *Nacimiento de la biopolítica*. Curso en el Collège de France (1978 -1979). Fondo de Cultura Económica. México
- Friedman, Milton. (1966) *Capitalismo y libertad*. Síntesis. Madrid
- Fromm, Erich. (1964) *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: Manuscritos económico-filosóficos). FCE. México
- Wittgenstein, Ludwig. (1989) *Conferencia sobre ética*. Paidós. Buenos Aires

⁷ No man is an island, entire of itself; every man is part of the Continent, a part of the main. If a clod be washed into the sea, Europe is the less, as well as if a promontory were, as well as if a manor of thy friends or of thine own were; any man's death diminishes me, because I am involved in mankind; And therefore never send to know for whom the bell tolls; it tolls for thee. John Donne, 1624