

**DOCUMENTOS DE TRABAJO IELAT**

---

**Nº 113**  
**Agosto 2018**

# Consideraciones acerca de la metamorfosis del mundo



Patio Trilingüe, Universidad de Alcalá

**Marco Barboza  
Tello**

**Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos –  
Universidad de Alcalá**





Universidad  
de Alcalá

INSTITUTO UNIVERSITARIO DE INVESTIGACIÓN  
EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS ·IELAT·

**DOCUMENTOS DE TRABAJO IELAT**

**Nº 113 – Agosto 2018**

**Consideraciones acerca de la metamorfosis  
del mundo**

Marco Barboza Tello

Estos documentos de trabajo del IELAT están pensados para que tengan la mayor difusión posible y que, de esa forma, contribuyan al conocimiento y al intercambio de ideas. Se autoriza, por tanto, su reproducción, siempre que se cite la fuente y se realice sin ánimo de lucro. Los trabajos son responsabilidad de los autores y su contenido no representa necesariamente la opinión del IELAT. Están disponibles en la siguiente dirección: [Http://www.ielat.com](http://www.ielat.com)

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos  
Universidad de Alcalá  
C/ Trinidad 1  
Edificio Trinitarios  
28801 Alcalá de Henares – Madrid  
[www.ielat.com](http://www.ielat.com)  
[ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es)  
+34 91 885 25 75

**Presidencia de Honor:**

Dr. Juan Ramón de la Fuente

**Dirección:**

Dr. Pedro Pérez Herrero, Catedrático de Historia de América de la Universidad de Alcalá y Director del IELAT

**Subdirección:**

Dr. Eduardo López Ahumada, Profesor Titular de Universidad del Departamento de Ciencias Jurídicas, Facultad de Derecho de la Universidad de Alcalá

**Secretaría Técnica:**

Dr. Iván González Sarro, Investigador en la Línea de Historia del IELAT

**Comité de Redacción/evaluadores:**

Dra. Janete Abrao  
Don Aitor Díaz-Maroto Isidro  
Don Rodrigo Escribano Roca  
Don Gonzalo Andrés García Fernández  
Doña Yurena González Ayuso  
Don Carlos Martínez Sánchez  
Dr. Rogelio Núñez Castellano  
Don Felipe Orellana  
Dra. Eva Sanz Jara  
Doña Mirka Torres  
Doña Rebeca Viñuela Pérez

Consultar normas de edición en el siguiente enlace:  
<https://ielat.com/normativa-de-edicion/>

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY  
Impreso y hecho en España  
Printed and made in Spain  
ISSN: 1989-8819

**Consejo Editorial**

**UAH**

Dr. Diego Azqueta  
Dra. Concepción Carrasco  
Dra. Isabel Garrido  
Dr. Carlos Jiménez Piernas  
Dr. Eduardo López Ahumada  
Dr. Manuel Lucas Durán  
Dr. Diego Luzón Peña  
Dra. Adoración Pérez Troya  
Dr. Miguel Rodríguez Blanco  
Dr. Daniel Sotelsek Salem  
Dr. José Juan Vázquez Cabrera  
Dra. Isabel Wences Simón

**Unión Europea**

Dr. Walther Bernecker (Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Alemania)  
Dr. José Esteban Castro (Universidad de Newcastle, Reino Unido)  
Dr. Sergio Costa (Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad Libre de Berlín, Alemania)  
Dr. Olivier Dabène (Instituto de Estudios Políticos de Paris (Sciences Política), Francia)  
Dr. Timothy Power (Universidad de Oxford, Reino Unido)  
Dr. Alejandro Quiroga (Universidad de Newcastle, Reino Unido)

**América Latina y EEUU**

Dr. Fabián Almonacid (Universidad Austral, Chile)  
Dr. Eduardo Cavieres (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, Chile)  
Dr. Francisco Cueto (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales –FLACSO-, República Dominicana)  
Dr. Pablo Gerchunoff (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)  
Dr. Christine Hünefeldt (Universidad de California San Diego, Estados Unidos)  
Dr. José Luis Machinea (Universidad Torcuato Di Tella, Argentina)  
Dr. Armando Martínez Garnica (Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia)  
Dr. Carlos Marichal (El Colegio de México, México)  
Dr. Marcos Neder (Trench, Rossi e Watanabe Advogados Sao Paulo, Brasil)  
Dra. Inmaculada Simón Ruiz (Universidad Autónoma de Chile, Chile)  
Dr. Peter H. Smith (Universidad de California, San Diego, EEUU)  
Dra. María Eugenia Romero (Universidad Autónoma de México, México D. F.)  
Dra. Lorena Vásquez (Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano, Colombia)  
Guido Zack (Instituto Interdisciplinario de Economía Política, Univ. de Buenos Aires y CONICET, Argentina)

# Consideraciones acerca de la metamorfosis del mundo

Marco Barboza Tello<sup>1</sup>

## Resumen

Se enuncian comprensivamente algunos rasgos de la actualidad hipermoderna, a partir de la propuesta explicativa de Ulrich Beck acerca del devenir de la sociedad contemporánea como una Metamorfosis del Mundo. Entre dichos rasgos se mencionan: religión y política, violencia y sufrimiento, emociones, saber artesanal, "Mundo Sur".

**Palabras clave:** Transpopulismo, Saludable, Mediterráneo, Barroco, Migración, Melancolía.

## Abstract

Some features of nowadays hyper-modernism are comprehensively enunciated, based on the explanatory proposal of Ulrich Beck about the evolution of contemporary society as a Metamorphosis of the World. Among these features are mentioned: religion and politics, violence and suffering, emotions, artisanal knowledge, "Mundo Sur".

**Keywords:** Transpopulism, Healthy, Mediterranean, Baroque, Migration, Melancholy.

Texto recibido: 15/mayo/2018. Aceptado: 1/junio/2018.

---

<sup>1</sup> (Perú, 1975). Abogado por la Universidad Nacional de la Libertad (Trujillo). Maestro por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Género, Sexualidad y Políticas Públicas, y con Máster en Dirección y Gestión de los Sistemas de Seguridad Social por la Universidad de Alcalá. Profesor-Investigador Visitante del Máster Universitario en "América Latina y Unión Europea: una cooperación estratégica" a cargo de la Universidad de Alcalá en colaboración con el Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT). Ha sido Secretario del Consejo de Ministros en Perú por cinco años, y cuenta con experiencia en la gestión de asuntos públicos y de Alta Política. Investigador del CITBM de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Docente en la PUCP y la UTP (Lima), ensayista, articulista, conductor de espacios culturales en la radio. Ha efectuado aportes para el estudio de las Emociones, la Violencia Sexual, la Bioética, la Historia del Feminismo y la Asistencia Psiquiátrica en el Perú. Correo electrónico: [marco.barboza@uah.es](mailto:marco.barboza@uah.es); [barbozamarco@gmail.com](mailto:barbozamarco@gmail.com); [mbarboza@pucp.edu.pe](mailto:mbarboza@pucp.edu.pe)



## **SUMARIO**

- I. A manera de introducción**
- II. Extremismo, fundamentalismo, religión y política**
- III. Potencia de lo tecnológico y autonomía**
- IV. La centralidad de las emociones**
- V. Violencia, víctima, sufrimiento**
- VI. La migración: ¿solo movilidad?**
- VII. Nuevas miradas al Barroco**
- VIII. De melancolía, paisajes y ‘egipcios’**
- IX. El saber artesanal**
- X. Mediterráneo, Sur, Caribe, Ande**

*Si todavía creemos en el “progreso” (algo que no está claro en absoluto), hoy en día tenemos tendencia a verlo como una mezcla de bendiciones y maldiciones, en la que el volumen de las maldiciones no deja de crecer mientras que las bendiciones se van volviendo cada vez más escasas y dispersas.*

Z. Bauman. “Síntomas en busca de objeto y nombre”, 2017

## I. A manera de introducción

En una reciente entrevista, Noam Chomsky no dejaba margen de duda, decía que hace ya 40 años el neoliberalismo, de la mano de Ronald Reagan y Margaret Thatcher, tomó el mundo por asalto (Chomsky, 2018). Pero lo más emblemático de sus palabras no estriba en algo que ya todos conocemos o intuimos más o menos bien, sino en los efectos larvados en el tiempo transcurrido, en la actualidad generada a partir de dicho asalto. Sobre ello, el intelectual americano refiere que

La concentración aguda de riqueza en manos privadas ha venido acompañada de una pérdida del poder de la población general. La gente se percibe menos representada y lleva una vida precaria con trabajos cada vez peores. El resultado es una mezcla de enfado, miedo y escapismo. Ya no se confía ni en los mismos hechos. (Chomsky, 2018)

Enfado, miedo y escapismo. Sin duda tres rasgos inquietantes y desafiantes. (Del miedo y el escapismo, voy a hablar más adelante). Ahora quiero dedicar algunas líneas al enfado. La gente hoy está enfadada, esa emoción puede explicar las reacciones xenófobas antimigrantes o las votaciones por propuestas populistas y tremebundas, mas, si lo pensamos bien, eso ya ha tenido bastante recorrido en la historia global, y ha tenido como resultado que “el hombre de hoy ya no pued[a] depositar su fe en la ciencia. [Él] comienza a explorar otras razones posibles, las antiguas creencias o la especulación arbitraria: dogmatiza, imagina o inventa” (Fuenzalida, 1999, p. 36).

Si lo pensamos en clave de identidades nacionales, América Latina ha estado enfadada y melancólica desde su debut republicano iniciando el siglo XIX. El saberse fragmentado, incompleto, a medio camino, el internalizar una herencia institucional frágil, yuxtapuesta o errática puede enfadar mucho, y los latinoamericanos sabemos de ello en cantidades industriales. La novedad sobre ese tipo de enfado es que al parecer no estábamos tan solos al vivenciarlo. Europa está haciendo explícito un enfado muy similar respecto de la misma cuestión actualmente, sino cómo entender las palabras de Habermas a inicios de mayo de 2018: “quizá no debería decir esto, pero considero que los Estados-nación fueron algo que casi nadie se creía pero que hubo que inventar en su tiempo por razones eminentemente pragmáticas” (Habermas, 2018).

Éste no es cualesquier enfado, emerge en tiempos cada vez más conscientes de que sus bases más firmes solo eran inventos novísimos hechos rápidamente tradición. Un enfado de lo inestable, de lo evanescente, de lo líquido eso es lo que estamos vivenciando en este mundo ancho y ajeno. Recuérdese la frase de Carroll “Pero,



entonces, dime Alicia, si el mundo no tiene absolutamente ningún sentido, ¿quién nos impide inventar uno?”.

Hagamos un breve repaso de modernidad: la comunidad se imaginó (Anderson, 2006 [1983]), las tradiciones han sido siempre susceptibles de ser inventadas (Hobsbawm y Ranger, 2016 [1983])<sup>2</sup>, la autonomía fue inventada (Schneewind, 2009 [1998]), y de fecha mucho más reciente en “La invención de la libertad”, Arnau (2016) nos dice que el “mundo es una invención de la libertad [...] no hay tal cosa como las leyes de la naturaleza [...] Que el universo carezca de leyes universales no significa necesariamente que sea caótico y azaroso. Los hábitos gracias a los cuales es posible el conocimiento, funcionan localmente y, como tales pueden cambiar y evolucionar.” (pp. 15-16).

Y en este cúmulo de invenciones recién descubiertas, de las cuales somos cada vez más conscientes, se inscriben también los Estados-nación (Habermas dixit:); fueron inventados. Una admonición en clave de plegaria que vincule ingenio y política, descifrar el sueño barroco de Calderón de la Barca o releer la Guía para Perplejos de Maimónides, no serían ideas desatinadas en este punto<sup>3</sup>. La resolución de la encrucijada de invento y razón ilustrada cuya factura no excede el cuarto de milenio requiere de creatividad y mucha indagación de historia conectiva, pero eso hoy es un proceso en ciernes. Nuestras falsas seguridades, nuestras democracias en retroceso, nuestra razón que se debate entre la estupidez y la locura, son parte de un encierro autosuficiente que ya lleva mucho tiempo, solo desde hace muy poco somos conscientes de sus rasgos. Nuevos esclarecimientos nos hacen falta, y el dónde hallarlos prefigura una ardua tarea por delante. Ahora, volvamos al enfado, aún debemos decir algunas cosas más sobre él.

Al calor de las dos guerras mundiales, Bertolt Brecht también hablaba de enfado: “Y sabíamos muy bien que / hasta el odio a la miseria/ endurece nuestros rostros. / Hasta la rabia por lo injusto/ nos torna ronca la voz. Ay de nosotros/ que quisimos sembrar raíces de bondad/ y no pudimos ser amables”<sup>4</sup>. Hannah Arendt, por las mismas razones publicaba en 1955 “Hombres en tiempos de oscuridad”. Sin embargo, ese enfado tenía una carga pesada que incluía la “solución final”, exterminios al uso por la guerra o el fascismo descarnado. Las culpas o las vergüenzas tenían como articularse. Público y privado seguían siendo referentes aún si sus contornos eran borroneados

---

<sup>2</sup> Hobsbawm (2016) afirma: “La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado. [...] Un ejemplo sorprendente es la elección deliberada del estilo gótico para la reconstrucción del Parlamento británico, la decisión igualmente deliberada de reconstruir la cámara parlamentaria después de la Segunda Guerra Mundial siguiendo los mismos planos utilizados anteriormente. El pasado histórico en que se inserta la nueva tradición no tiene por qué ser largo y alcanzar lo que se supone que son las brumas del pasado. Las revoluciones y los “movimientos progresistas” que rompen con lo anterior, por definición, tienen su propio pasado apropiado, a pesar de que éste quede interrumpido en una fecha concreta como 1789. [...] la peculiaridad de las “tradiciones inventadas” es que su continuidad con [un pasado histórico] es en gran parte ficticia.” (pp. 7-8)

<sup>3</sup> Tony Judt en su publicación “Algo va mal” titula su Introducción “Guía para Perplejos”. Allí sostiene: “Hay algo profundamente erróneo en la forma en que vivimos hoy. Durante treinta años hemos hecho una virtud de la búsqueda del beneficio material: de hecho, esta búsqueda es todo lo que queda de nuestro sentido de un propósito colectivo [...] El estilo materialista y egoísta de la vida contemporánea no es inherente a la condición humana. Gran parte de lo que hoy nos parece “natural” data de la década de 1980 [...] No podemos seguir viviendo así. El pequeño crac de 2008 fue un recordatorio de que el capitalismo no regulado es el peor enemigo de sí mismo [...] Sin embargo, parecemos incapaces de imaginar alternativas.” (Judt, 2010, pp. 17-18)

<sup>4</sup> El poema de Brecht se intitula “A la posteridad” y su última estrofa es ésta: “Pero tú, cuando al fin suceda/ que el hombre pueda ayudar a su prójimo/ no nos juzgues/ con demasiada dureza”. Ver más en: Vasco (2011).

arteramente. Una conciencia adormecida era susceptible de despertar cuando los horrores de la guerra, tocaban finalmente a la puerta de hombres y mujeres, pasmados y atrapados por las circunstancias. El enfado era legítimo y se erigía desde el corazón de la conciencia moral, era un gradiente constructivo, si era bien encaminado.

Actualmente, las cosas son muy distintas, el enfado surge sin un referente que confrontar, todo es difuso, hay demasiada mismidad, exceso de positividad también le dicen, no se sabe bien hacia qué lo dirigimos, a menudo es autodestructivo. Lo público y lo privado han sido reemplazados cada vez más por una transparencia agobiante y angustiada y desde ese ángulo el enfado es también performativo y espectacular. Las guerras se verifican en cualesquier lugar del mundo, pero en nuestro escenario global ya no son consideradas mundiales, son a lo sumo localizables y pragmáticas, enfadarse por ello es cuestión de instantes a lo sumo – lo que realmente importa y es permanente es el migrar, el huir, el partir. Una moral del sufrimiento desconcertante ha sido erigida, donde el dolor es rechazado y el estar feliz es sinónimo de éxtasis divino. Esta moral hace de la víctima una identidad política y tiene nuevos rasgos iconográficos, se despliega en una comunidad por imágenes. Todo ello deviene en la conciencia de un enfado hipermoderno ligero, melodramático y errante.

Pero ese enfado tal cual lo entendemos ahora, también es parte de una serie de transformaciones sociales y culturales que se han verificado en este tiempo. Es en las últimas décadas cuando se ha dado un vuelco de nuestro mundo, a pasos agigantados. Sin temor a equivocarme, los sistemas, paradigmas y apuestas han tenido en ese tiempo, un giro radical y cambio sustantivo.

Desde que la economía y las finanzas comenzaron a perder su sustrato de cálculo, progreso y acumulación en alza y se generó la conocida Década Perdida de América Latina en los '80, las endémicas crisis financieras llegaron para quedarse a partir de los '90. Volatilidad e inestabilidad - ya no políticas sino económico financieras - fueron vocablos cada vez más usados. En palabras de Tronti (2017)

Permanezco detenido en el pasaje, de inicios de los años ochenta al noventa, de un capitalismo que gira en torno a la industria hacia otro concentrado en la finanza, con el triunfo del dinero sobre la mercancía, del mercado sobre la fábrica, Marx habría dicho, de la circulación sobre la producción. Una victoria de lo viejo sobre lo nuevo, enmascarada por la modernización de un salvaje progreso tecnológico. (pp. 95-96)

En los '80 el VIH/Sida nos mostró lo vulnerables que éramos y reinstaló el ancestral “miedo a tocar”, teniendo a lo saludable y el combate a las epidemias, una vez más como factor estelar, algo que para la década de los '70 ya se asumía como trascendido. A menudo se olvida que lo saludable es un concepto vinculado a la política desde siempre. En el pliegue de la época medieval y la naciente modernidad, lo saludable, constituyó el sustento de la aptitud y disposición individual y colectiva, para el cambio constante, la técnica afianzada, y el sentido de progreso. Eso hizo del discurso de lo saludable un significativo baluarte para la acción y la teoría política. La nueva *virtù* de la que habla Maquiavelo - esa de la *ratio*, el cálculo y la audacia<sup>5</sup> -, Burke o Robespierre, el barroco o la ilustración, los Tratados de melancolía españoles o la teoría de los climas francesa, todos tienen un apego a lo saludable.

Tópicos que son clásicos de la política como la ciudad, la libertad o el trabajo, tienen también un milenarismo origen en los preceptos de la Escuela de Salerno<sup>6</sup>, acerca de la

---

<sup>5</sup> Una muy buena descripción acerca de este punto, puede verse en: Von Martin (1968).

<sup>6</sup> Surgida a fines del siglo VII, alcanzó su máximo esplendor entre los siglos XII y XV.



“vida saludable”. Auténticos best sellers del siglo XII fueron el *Tacuinum sanitatis* y el *Flos medicinae*. Este último contenía el *Regimen sanitatis salernitanum* o régimen de Salerno, que fue presentado en forma de poema con formas generales de vida, elementos de anatomía y fisiología (Brohard, 2012, p. 66). Las recomendaciones de estos textos sobre lo saludable son muy indicativas

Lo primero que recomiendan es respirar aire sano, capaz de “refrescar el corazón”. Desaconsejan, si se quiere mantener la salud, inhalar humos u olores nauseabundos. Entre los siglos XII y XV, los médicos advertían en contra del aire del campo “emponzoñado por el estiércol y otras deyecciones de animales” y ensalzaban la atmósfera de las ciudades. (Ibidem, p. 66)

Lo saludable reactualizado evidencia el retorno de lo muy antiguo y a menudo olvidado. Antiguos miedos, pulsiones y aversiones vuelven, al tiempo que sus vínculos, comunidades y emociones. En el siglo XIII, en los pórticos de entrada de las ciudades que conformaban la Hansa Medieval había un lema característico: “El aire de la ciudad libera”. En el siglo XX los nazis proclamaban en la entrada de los campos de concentración: “El trabajo os hará libres”. Sin duda invocaciones con finalidades divergentes e inconciliables. Pero, inequívocamente, estrategias de orígenes concurrentes... y saludables. Ciudad, política y horror, tienen conexiones muy antiguas, solo hay que saber buscar, no en clave de progreso – con frases como “aquello sucedía, pero ya no va más” -, sino más bien de una recurrente actualización de lo antiguo, que a fuerza de aparecer una y otra vez, pareciera fraguado ayer mismo, para lo bueno y para lo malo.

Hablemos ahora del comer. En las últimas décadas el comer y sus reconocidas fuentes civilizatorias ancestrales generaron o sentaron las bases de propuestas como las de “Slow Food” o la gastronomía molecular de Adriá, en las cuales necesidad e inventiva, naturalización y sofisticación, revalorización y lógica comercial encontraron perfecto connubio. Las implicancias culturales de estas tendencias son de lo más variadas. Paolo Rossi (2013) reflexiona

En 2004, una revista de política y cultura, que tiene gran éxito [c]on una especie de doble salto mortal, presentó el material reunido como una manera de “ocuparse de la comida” que representa no ceder ante las modas dominantes en relación con la misma, sino más bien convertir el tema en un instrumento no solo cultural sino también de “liberación y de rescate social” [...] Aseguran a los lectores y a los colaboradores de la revista que esas 464 páginas sirven para impedir el retorno a lo privado, sirven sobre todo para “crear un movimiento”. Están completa y alegremente convencidos de que también se puede hacer política “cultivando los placeres”. Lo cual es exactamente lo que conviene a ese mundo de movimientos y manifestaciones para el cual Claudio Magris, en una página inolvidable, acuñó la incomparable definición de “izquierda frívola” (pp. 120-121).

En el corazón del Caribe las ciencias sociales se interesaron cada vez más en la connotación cultural e histórica de la música popular, asumiendo emblemáticamente a la Salsa como objeto de estudio – fenómenos musicales como el *tropi pop* o el *reggaetón melódico* pueden explicarse desde ese enclave con solvencia -. Para el sociólogo puertorriqueño Ángel Quintero (2016)

en nuestras sociedades, lo comercial, lo popular, lo folklórico, lo elaborado, son cosas que están muy entrelazadas entre sí. Músicas como la bomba en Puerto Rico que se podría considerar folklórica porque tiene más de cien años [la] rumba en Cuba o regresando a Puerto Rico, la música jíbara, la cual se asocia un poco con el pasado porque tiene su origen en temas campesinos. Pero todas son músicas muy vivas e incluso, los que migraron a Nueva York siguieron cantando décimas jíbaras [y es que] la música es muy vital en el mundo del Caribe.



Sin duda de mucho recorrido ha sido la sempiterna y milenaria disputa entre seguridad y libertad. Ésta ha ido generando un desplazamiento militante hacia una valoración positiva de conceder porciones significativas de nuestra libertad en favor de lograr mayor seguridad. Estar seguro, conectado y feliz – nótese la diferencia ontológica entre ‘ser’ y ‘estar’ – han desplazado al ser libre, ser igual o el ser solidario, en éste nuestro mundo hiperemocional, hiperconectado e hiperconsumista. Desde la década del ’70 en adelante, la sociología de las emociones ha venido documentando, reiterada y esquemáticamente, el desarrollo de las culturas sentimentales y de la gestión de las emociones, en el marco de los vínculos entre lo terapéutico, la condición de víctima y una amplia gama de interacciones, que van desde las relaciones laborales hasta las relaciones de pareja. La caída del Muro de Berlín, que en términos culturales supuso un duro golpe a la negatividad como categoría filosófica, nos introdujo en la construcción a tientas de nuevos vínculos emocionales y de comunidad. Un mundo misterioso emerge de este quiebre y se produce una vuelta a lo sagrado. La búsqueda de conexiones culturales a partir de los mismísimos pecados capitales<sup>7</sup>, aporta sentidos a nuestra actualidad.

La moda como fenómeno social se ha ido haciendo cada vez más *vintage*, ecológica, barroca, retrotópica o sentimental. La masificación de la cultura y el arte han generado cada vez más espectáculo, en sus puestas en escena o procesos de divulgación, superponiendo diferentes épocas en la apreciación y el sentido de valor del producto cultural, e incidiendo en la formación de un novísimo mercado asociado a lo artístico – perfectamente extrapolables a otras esferas -, y donde lo artesanal, lo emocional, lo comercial o lo heroico, son sus elementos más evidentes. Sobre este punto, Onfray (2017, p. 405) estima que el arte corporal es místico y el conceptual es metafísico, para él el judeocristianismo es su sustento, y sobre la variedad de opciones éste arguye

El arte contemporáneo necesitaría una bibliografía solo para él. Para saber qué son el arte minimalista, el arte conceptual, el arte povera, el arte corporal y el Land Art, habría que revisar numerosas monografías de artistas (p. 471).

Otra cuestión que da cuenta de las profundas transformaciones ocurridas en este tiempo es el hecho que, la tecnología de punta en apuestas y proyectos va desde lo científico hasta el entretenimiento, pasando por lo laboral. Un biólogo sintético, un laboratorio de la longevidad (Calico), o la automatización de procesos robóticos, son solo una pequeña muestra de lo que implica para lo humano el desarrollo de la razón instrumental en un horizonte que no parece tener límites. Aparecen entonces los debates éticos y la necesidad de hacer una pregunta sencilla e ineludible: ¿Para qué?

El resultado actual es que tenemos un escenario de vectores bifrontes y con sentidos contrapuestos. Si seguimos la ruta de la ciencia, tecnología, robótica, genética, o la automatización, el vector parece apuntar hacia adelante en una clara línea de progreso. El ángel de Klee no podría estar más complacido. Sin embargo, si la emprendemos con la sociología, la antropología, la neurobiología, la ciencia política o la psicología, el sentido del vector apunta hacia atrás. A medida que exploramos nuestras habilidades instrumentales pareciera que avanzamos. Cuando nos las vemos con nuestro mundo de vida y sus conexiones más profundas vamos en reversa. La sofisticación es vertiginosa y anhelante. La naturalización es melancólica e inefable.

---

<sup>7</sup> Díaz-Plaja (1969), constituye un valioso antecedente de dicha forma de interpretar el mundo cultural: “A lo largo de los canales de los Pecados Capitales he intentado describir al español medio. Un pecado no puede llevar en sí mismo ninguna virtud, pero en algún caso puede producir valores positivos [...] la Soberbia ha dado a luz a Don Quijote, que quería, ¡él solo!, limpiar a su patria de malvados y encantadores y, en términos más amplios, es la madre de una característica que los extranjeros han admirado desde hace muchos años. Es la Dignidad” (pp. 278-279)

Transparencia aquí, misterio allá. La fugacidad del dato y la inquietud del recuerdo, esa parece ser la alquimia de nuestro presente.

Ulrich Beck en su obra póstuma intitulada *La metamorfosis del mundo* (2017), al explicar el actual estado de cosas, se pregunta

¿Cómo se puede vivir, incluso sobrevivir, con la permanencia de una metamorfosis si nadie sabe decir adónde se dirige, una metamorfosis que afecta al centro y a la periferia, a los ricos y a los pobres, a musulmanes, cristianos y ateos por igual, una metamorfosis que no se debe al fracaso, la crisis o la pobreza, sino que crece y se acelera con los éxitos de la modernización, una metamorfosis a la que la inacción, en vez de detener, da nuevo vigor? [...] Este cambio de existencia se está desarrollando sin revueltas ni utopías; no es más que un efecto secundario de la modernidad digitalizada y convertida en el ADN social (p. 209).

Silente y eficaz, indetenible y compleja, esa es la metamorfosis del mundo vivenciada por las *generaciones del riesgo global*, cuya existencia se basa en su “preembrionaria” existencia digital (Beck, 2017).

En lo que sigue, trataré de ir delineando precisamente, algunos rasgos de esa metamorfosis del mundo, algo así como pensar América Latina y Europa en tiempos difíciles y oscuros, tiempos donde las cercanías y proximidades distan mucho de las lógicas de primer y tercer mundo de la otrora modernidad dura. Para ello la frase que acuñó Ulrich Beck signará nuestra exploración.

## II. Extremismo, fundamentalismo, religión y política

Según la Relatora Especial sobre los Derechos Culturales de Naciones Unidas: “Asistimos a una lucha mundial en defensa de la libertad intelectual y la racionalidad en que esta se basa” (NNUU, 2017: Num. 2). Los alcances del fundamentalismo y el extremismo en la actualidad revisten suma gravedad alrededor del mundo. El Relator Especial sobre los derechos a la libertad de reunión pacífica y de asociación señala que: “Al hablar de fundamentalismo no estamos hablando simplemente de terrorismo, de extremismo, ni siquiera de religión. Se trata esencialmente, de una manera de pensar basada en la intolerancia respecto de lo diferente” (*Ibídem*, Num. 4).

Para Habermas (20018), el fundamentalismo religioso es un fenómeno totalmente moderno, se remonta a los desarraigos sociales que surgieron y siguen surgiendo a consecuencia del colonialismo, la descolonización y la globalización capitalista.

La definición de extremismo, es más compleja aún ya que, a menudo implica una concepción más amplia y dinámica, pero también más imprecisa y susceptible de abusos que la de fundamentalismo. Algunas de las formas contemporáneas de extremismo aluden a: el mito de la homogeneidad de las naciones, la reivindicación de una superioridad o pureza étnica o racial, y un ultranacionalismo populista dirigido contra la democracia liberal y pluralista. Las formas extremistas tienden a procurar (*Ibíd*, Nums. 11, 13, 14)

establecer o restablecer lo que consideran el orden natural de la sociedad, ya sea [...] sobre la base de la raza, la clase, la fe, la superioridad étnica o una supuesta tradición; normalmente disponen de un programa o plan de acción ideológico destinado a tomar o mantener el poder de la comunidad o el Estado; [...] rechazan los derechos humanos universales y demuestran falta de empatía y desprecio por los derechos de quienes no pertenecen a su propio pueblo; [...] rechazan la diversidad y el pluralismo en favor de una sociedad monocultural; [...] se representan como víctimas de amenazas [...]

Hay una costumbre, por demás eurocéntrica, de considerar los rasgos fundamentalistas o extremistas como rasgos de sociedades o mundos antiguos, subdesarrollados, poscoloniales, marcados por un halo surífero<sup>8</sup> y no occidental – asumido lo occidental, bajo ese supuesto, como sinónimo de progreso, desarrollo y bienestar -. Sin embargo, esa connotación es errada, pues como refiere Eva Illouz en la publicación colectiva *El gran retroceso* (Alba Rico *et al*, 2017)

Estamos acostumbrados a considerar al fundamentalismo como el rasgo de pensamiento o de acción que caracteriza al “otro” visto desde Occidente, y en esa línea se ha escrito mucho sobre el fundamentalismo islamista como el otro de Occidente. Aun así, por irónico que pueda resultar, el “otro” más palpablemente cercano que ha surgido hasta ahora procede de nuestro propio seno. Propongo concentrarnos aquí en ese fundamentalismo cercano, el de las poblaciones que viven en las democracias occidentales o aspirantes a occidentales y que parecen motivadas por un deseo de volver a los “fundamentos” de su cultura, civilización, región y nación, todo en uno. Se trata de un fundamentalismo alimentado por la religión y la tradición, desde luego, pero la religión se moviliza esencialmente para defender la pureza del pueblo y una versión radical de la nación (p. 128).

Pensar América Latina a la manera de Illouz, plantea el reto de encontrar un referente que tenga visos de esa búsqueda de “fundamentos”. En América Latina, los primeros misioneros protestantes, que arribaron a mediados del siglo XIX, aspiraban a iluminar a la sociedad con el Evangelio, sin embargo, “las actuales comunidades evangélicas pasaron de cuestionarse ‘si participan o no en la política’ a preguntarse ‘cómo van a participar’”, señala Pérez Guadalupe (2018: 215).

Particularmente, en el Brasil, la amplia recepción y expansión de las iglesias pentecostales y neopentecostales ha sido caracterizada recientemente como sigue: su estructura dinámica y llegada rápida a las personas, una intensa propaganda contra el catolicismo en zonas rurales y periféricas aprovechando “la ingenuidad o la mala formación de los católicos”, así como, el recurrir a “una fuerte carga emocional” para atraer a las personas (Marcoccia, 2017). Lo señalado sobre Brasil es extrapolable a Latinoamérica toda. A menudo también se comenta, a partir de ello que, el orto de este tipo de movimientos y estructuras se encuentra en las corrientes evangélicas norteamericanas. A pesar de ello no es muy común ligar dichos procesos con el propio espíritu fundacional de Norteamérica. El relato norteamericano está imbuido de *wilderness*, “tierra virgen”, “entusiasmo”, o de “Hombres de experiencia”, así lo entiende Martin Jay (2008), y agrega que

durante el “Gran Despertar” de la Norteamérica colonial en los años 1730 y 1740, el puritano Jonathan Edwards pudo elaborar, a partir del sensualismo de Locke, una doctrina del “nuevo sentido” del corazón, que ofrecía una confirmación experiencial – expresada de la manera más vívida en las conversiones de los “nuevamente nacidos” (born-again) – que la adhesión a la doctrina eclesial o la teología racional jamás podía emular. Su *The Religious Affections*, de 1746 estimuló – o reflejó – una poderosa práctica devocional del “misticismo evangélico” basado en el testimonio de los “sentidos espirituales”. La escucha de voces oraculares, las visiones sagradas, la caída en trance, los sueños visionarios, o el hablar en lenguas se transformaron en sucesos comunes durante la ola de “entusiasmo” que se dejó caer sobre el panorama religioso norteamericano. El dios de los metodistas, swedenborgianos, shakers, adventistas,

---

<sup>8</sup> Entendido como correspondiente al Sur cultural primero (en torno al Mediterráneo), que luego se amplió al hemisferio sur con los descubrimientos y los procesos colonizadores. Cabe recordar que, bajo la teoría de los climas de Montesquieu el sur suponía trópico, apatía laboral o una despensa natural prodigiosa, en oposición al rigor del frío, predisponente de disciplina y rigor del hemisferio norte. Las nociones de progreso se alimentaron decididamente de esa teoría. Los imaginarios populares también construyeron sueños y utopías elusivas de un medio hostil y demandante. Allí tenemos el País de Cucaña o el País de Jauja, que se inscriben en esa caracterización del Sur.

cuáqueros, mormones, y de otros movimientos fuera de las iglesias establecidas, era una presencia muy activa y a menudo explosiva en la experiencia diaria de su rebaño. Muchas congregaciones afroamericanas también adoptaron el testimonio experiencial y la intensidad emocional en sus prácticas de culto, incluyendo la música góspel cuyo impacto posterior en los géneros populares, desde el jazz y el soul hasta el rap, sería enorme (p.185).

La actualidad de esta vivencia religiosa puede verse en la política norteamericana de la mano de cuestiones como la alusión a los Padres Fundadores, la veta moralista, o la “retórica del bien y del mal” (ibídem, p. 180). América Latina no es ajena a esta condición, si consideramos algunos escenarios electorales y políticos bastante recientes. En la actualidad política latinoamericana, ya es un hecho palpable el notable incremento de la participación del sector evangélico en el ruedo político.

A saber, Jimmy Morales, actual presidente de Guatemala es evangélico. La bancada parlamentaria de la Biblia (evangélicos), el Buey y la Bala en Brasil<sup>9</sup>, de un tiempo a esta parte, viene teniendo un protagonismo cada vez mayor en la política brasilera. Recientemente, Fabricio Alvarado, pastor evangélico y cantante, pasó en el primer lugar a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales en Costa Rica. Javier Bertucci, pastor evangélico ha presentado candidatura a las elecciones presidenciales en Venezuela, y lo propio está haciendo Jorge Antonio Trujillo, en Colombia. En México el candidato presidencial Andrés Manuel López Obrador ha sumado a su alianza electoral al Partido Encuentro Social, de filiación conservadora y que cuenta con apoyo evangélico. El polémico Jair Bolsonaro, es candidato con grandes posibilidades de pasar a la segunda vuelta en las próximas elecciones presidenciales de Brasil, por el Partido Social Liberal, y cuenta con gran apoyo del sector evangélico<sup>10</sup>.

Por el lado de las cifras el Latinobarómetro (2017) va en la misma línea. Una muestra del porcentaje de evangélicos por país, arroja las siguientes cifras: Guatemala 41%, Honduras 39%, Nicaragua 32%, El Salvador 28%, Brasil 27%, Costa Rica 25%, Panamá 24%, República Dominicana 21%, Bolivia 20%, Venezuela 18%. Hace poco un tabloide refería sobre el poder evangélico en Latinoamérica: “la doctrina se ha convertido en un actor político determinante en muchos países de la región, imponiendo en la agenda valores ultraconservadores y haciendo retroceder las libertades” (*El País*, 2017: 4).

Así las cosas en Latinoamérica, conviene echar una mirada a la religión y la política en Europa. Para la realidad europea creo que, es fundamental considerar una palabra o conector clave: Visegrado, conocido como V4 por el número de sus integrantes. Visegrado, es un círculo de países de Europa del Este con historia. Hungría, Polonia, República Checa y Eslovaquia conforman este Grupo que ha adoptado varias decisiones controversiales, confrontando las posturas convencionales de la Unión Europea (UE). Resulta emblemático en este punto, la posición del primer ministro

---

<sup>9</sup> Desde 2016 se ha consolidado en Brasil una fuerte alianza BBB (biblia, buey y bala) que reúne aproximadamente a 373 diputados de los 513 que conforman el Parlamento brasileño. Esto está permitiendo que la “bancada evangélica”, que algunos denominan “bancada de la Biblia”, refuerce su capacidad de *lobby* político. En este caso, unida con dos sectores muy importantes, que son la “bancada del buey”, conformada por los latifundistas, y la “bancada de la bala”, conformada por comisarios, ex militares o simpatizantes. Ver más sobre opiniones en torno a la BBB en: “Biblia, buey y bala” (2015), con el enlace: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/7/biblia-buey-y-bala/>

<sup>10</sup> Ver más en: BBC Mundo (2018), con el enlace: [http://www.el-nacional.com/noticias/bbc-mundo/como-los-evangelicos-emergen-mapa-poder-america-latina\\_231289](http://www.el-nacional.com/noticias/bbc-mundo/como-los-evangelicos-emergen-mapa-poder-america-latina_231289)

húngaro, recientemente reelecto, Víctor Orbán, quien ha expresado, por ejemplo, un tajante rechazo del sistema de cuotas de acogida de migrantes propuesto por la UE.

También Orbán ha sostenido políticas claramente xenófobas, y ha promovido recientes propuestas legislativas de control de organizaciones de la sociedad civil que reciben fondos del extranjero en el marco de confrontaciones, con sus adversarios políticos. Pero creo que el rasgo más típico de su forma de hacer política está en algunos de sus ejes discursivos. Así se reseñaba el cierre de la última campaña electoral de Orbán, a inicios de abril de 2018 (Yavovenko, 2018)

“Decidles a todos que la inmigración es la plaga que lenta pero que con seguridad devora nuestra patria”, ha proferido pidiendo el voto hablando de la sangre, la voluntad de Hungría y ligando el futuro del país al pasado del reino cristiano que “hizo frente” a la ocupación turca. [El V4] se ha posicionado en los últimos años como la resistencia a los valores promovidos por Bruselas de “Más Europa”. No solo no quieren menos Europa sino que quieren menos tolerancia, menos integración y menos todo lo que no sea una ayuda a la Europa blanca y cristiana.

Walter Benjamin, en 1921 escribió *El capitalismo como religión*, donde se señala que lo “reprimido, la representación pecaminosa, es – por una analogía más profunda y aún por iluminar – el capital, que grava intereses al infierno del inconsciente” (Benjamin cit. por Tronti, 2017, p. 95). Pero hay otra constatación todavía más acuciante (Tronti, *ibídem*)

después del fin de la centralidad de la industria en el lazo social – al menos en aquella que se denomina la civilización occidental – [c]ambió la composición del pueblo. No existe más la clase central y en torno a ella sectores aliados, todo el tiempo y en todo lugar, quizás distintos. Existe una ruptura horizontal, de trabajadores y no trabajadores, que hace perder el peso político no solo alternativo sino antagonista del “trabajo” [...] aquello que se llama izquierda debe hacer, antes que nada, una crítica de la propia ideología: aquel aparato democrático-progresista, historicista, elitista en virtud de su *juridificación*, precisamente en la cultura de los derechos, que la alejaron del cuidado y de la representación de las necesidades reales, materiales, populares. Así, en la insistencia sobre la polémica antipopulista ha terminado entregando el pueblo a la derecha (p. 97).

En sus siete tesis sobre populismo Jan-Werner Müller señala que hay varias preguntas morales que surgen cuando se trata de vérselas con actores y estrategias denominadas así. Y éstas son:

¿cuáles son los criterios para pertenecer al cuerpo social?, ¿por qué exactamente vale la pena preservar el pluralismo?, ¿cómo se pueden abordar las preocupaciones de los votantes populistas, concebidos como ciudadanos libres e iguales, y no como casos patológicos de hombres y mujeres incentivados por la frustración, la ira y el resentimiento? (Müller, 2017, p. 125).

Preguntas de lo más acuciantes si tomamos en cuenta el fenómeno de alcance global como es, el ‘giro intelectual’ de la izquierda, cada vez más asociada al claustro universitario, a la agenda verde, o a una defensa proceduralizada de los derechos, oteando muy de lejos al pueblo factual. Por el lado de la derecha, un elemento distintivo pareciera ser la búsqueda de ligar fácil, performativa, superficialmente con el pueblo. No es casual que la denominación típica partidarista de este sector sea “Popular”. Y es precisamente el Partido Popular Europeo (PPE) – donde se aglutinan a escala supranacional demócratas cristianos y conservadores moderados – el que ha logrado proteger a Orbán de la crítica externa, a decir de Müller (*ibídem*), quien agrega

Orbán fue el pionero del populismo en el poder en Europa; no podría haber construido lo que de muchas maneras ya era un régimen autoritario sin la protección de facto del PPE. Nuevamente, no es en absoluto que los propios miembros del PPE se hayan vuelto populistas, pero las estrategias por las que optaron (relacionadas, sobre todo, con querer que el PPE siguiera siendo el partido más grande del Parlamento Europeo) han transformado a los conservadores en los habilitadores del populismo de derecha. (pp. 132-133).

Un ensanchamiento de las clases medias implica más capacidad de consumo, una retracción de las mismas implica exactamente lo contrario. Alentar ese hiperconsumismo individualista y agobiante, en desmedro de búsquedas del hacer y sentir comunidad, caracterizaría al sector conservador, condenar una reducción de la vida a esa esfera, sería la contraparte de izquierda. Así hemos entendido el juego de derechas e izquierdas durante todo el siglo XX, con mucho más énfasis desde la incursión neoliberal. Sin embargo, hoy en día, el *homo religiosus* está cada vez más cerca de cruzar el Rubicón, con consecuencias imprevisibles para el accionar político convencional.

Buck-Morss (2015) en una publicación colectiva sobre visualidad y globalización<sup>11</sup>, analizando precisamente el *mundo-imagen* de la globalización, como superficie empobrecida, oscura y muy acotada de nuestra experiencia se interroga como sigue

se ha dicho que la arquitectura de las catedrales, templos y mezquitas creaba un sentimiento de comunidad de los creyentes a través de las prácticas rituales en su vida diaria. Se dijo también que la lectura masiva de periódicos y novelas creaba la comunidad de una ciudadanía. Y mi pregunta es: ¿qué tipo de comunidad podemos esperar de una diseminación global de imágenes, y cómo puede ayudar a crearla nuestro trabajo? (p. 159).

¿Ser o no ser en comunidad hoy por hoy? Y además, cómo serlo. He ahí la cuestión central de las disputas políticas de nuestra hipermodernidad. Cómo hacerle frente a la imposición violenta e invasiva del *homo economicus*. Tentativas para hacerlo deben caracterizar, comprender y sentir

Una sociedad/civilización hecha de finanza, técnica, consumo y comunicación, no se limita a la explotación de la persona que trabaja, y cuando trabaja, sino también de la persona que vive. La forma de vida burguesa del capitalismo ocupa en la actualidad el fuero interno. La dimensión religiosa, no en tanto pertenencia a una institución, iglesia, o un fundamentalismo de fe, sino como libre cuidado inquieto de la propia interioridad, puede constituir, y de hecho constituye, un muro sobre el que choca la agresión del mundo externo, hoy toda en manos de quien gobierna. En un mundo íntegramente desacralizado y siempre por medios de progresos exteriores, una plegaria íntima me parece una forma de lucha. Una práctica de alianza a ser experimentada es entre antagonismo y espiritualidad. Es verdad que este no es hoy el problema central de la revolución, pero es un punto estratégico para un giro necesario del pensamiento crítico. (Tronti, op. cit., pp. 97; 99).

En una línea convergente con la propuesta antedicha, Habermas (2018) afirma en clave de superar ciertas lagunas de la modernidad: “Yo espero que la genealogía de un pensamiento posmetafísico desarrollado a partir de un discurso milenarista sobre la fe y el conocimiento pueda contribuir a que una filosofía progresivamente degradada en ciencia no olvide su función esclarecedora”. Para Raphaël Liogier (cit. por Febbro, 2017)

---

<sup>11</sup> Denominada *Estudios Visuales: La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*.

una nueva oposición ideológica parece estar redefiniendo el discurso político en Francia y en Occidente: el proteccionismo económico y de la identidad asumido por los populistas frente a la apertura a Europa y a la globalización de los liberales. Muy pronto, izquierda y derecha no serán más que meros vestigios de un Siglo XX sobrepasado.

Cuando se pensó el humanismo durante el siglo pasado, había en mente el peligro de que el ciborg cultural deviniera en hecho fáctico, y la máquina venciera lo que había de humano en su orto. Todas las discusiones en clave transhumanista tienen las mismas coordenadas, sus implicancias fundamentales conciernen a lo que está por venir, a lo que nos dirigimos. La tecnología, los aparatos, los dispositivos, las redes, las fibras. Es ésa una discusión de control, de autonomía, de sujetos y decisiones morales. Trátase de un clásico bioético.

Con el populismo pasa exactamente lo contrario. Aparece Roma, Atenas, Jerusalén, el *laborare et orare*, la Hansa, el tardomedievalismo, Spinoza, Schmitt, Benjamin, Heidegger, Honett o Sloterdijk. No son coordenadas fácticas y el mirar hacia adelante lo que signa el debate sobre lo populista. Todo apunta a lo ya construido, lo añorado, lo perdido, ya ni siquiera el pueblo es lo que fue, éste ha sido reconfigurado, moldeado, redefinido en su esencia. Sin un pueblo convencional y al uso, qué podemos decir del populismo, su categoría de desarrollo en lo político.

Es ésta una discusión de campo, de ciudad, de utopías, de afectos, de emociones, de sufrimiento. Trátase de un clásico del cómo gobernar(se). Claramente la consigna es retróptica, pero igualmente, su sentido va más allá

de nuestro presente. Sin línea de progreso clara o afirmada, en este caso lo trans ya no apunta hacia adelante, ahora lo hace hacia atrás.

Si el *homo economicus* busca ser reemplazado por un antiguo *homo religiosus* – que aporta el sentido de comunidad tan ansiado en nuestras relaciones hipermodernas - ¿no sería mejor ya no hablar de populismo? Inauguremos un debate propio del siglo XXI, autorreconocido cada vez más como un siglo eminentemente cultural. Pues bien, a ese debate yo le llamaría el debate sobre el Transpopulismo.

### III. Potencia de lo tecnológico y autonomía

Hija del cálculo y la autonomía, muchas veces nuestra razón se queda sin respuesta y atónita, escuchando discursos sobre “paganos e infieles”, espectando a los nuevos degolladores *on line* del Estado Islámico, reparando en la violencia publicitaria que apela a una tensión emocional predisponente, o asistiendo al desmontaje de prácticas educativas que reconocen derechos específicos, so pretexto de su carácter ideológico.

Lo muy nuevo y lo muy antiguo, confluyen aquí. Un conjunto de hábitos, estilos, vínculos, sentires, cosmovisiones, dispositivos. Demasiadas categorías juntas que desbordan nuestra particular disposición racional que no sabe cómo conducirse frente a la activación de emocionalidades arcaicas y mundos virtualizados - intersectados y fusionados exponencialmente.

Eric Sadin (2016), nos habla de una humanidad híbrida, una que instalada en el medio de los hombres y las mujeres, va desvelando una tercera presencia determinante e incorporal. No sin una mezcla de fascinación e inquietud de sus contertulios, asoma sus fauces una nueva condición antropológica, en donde el convencional rasgo protético de los aparatos escala hacia un estadio mayor, el de lo cognitivo. Los



“milagros algorítmicos” resultantes de las informaciones ajustadas en tiempo real por la máquina impactan doblemente en el campo de lo humano: nos torna proclives a la pereza y a la aparatodependencia. Por supuesto, otras formas de vínculo con lo artificial y virtual son posibles, pero las primeras muestras de ese vínculo no son nada alentadoras.

Recientemente, *De la Estupidez a la Locura* de Umberto Eco (2016), obra póstuma del genial italiano, no puede ser más indicativa al comparar a los terroristas de ISIS y su conducta en el espacio cotidiano con un personaje como Eichmann, protagonista estelar del Holocausto nazi. Irracionalidades al uso sobre la base de discursos que trascienden los modernos esquemas populistas y apelan a antiguos vínculos emocionales religiosos.

Por su parte, Axel Honneth (2009, p. 290) señalaba ya hace casi dos décadas que, solo se podía aludir a la autonomía de manera cabal cuando se desarrollaban e integraban tres niveles. La autoexploración creativa, reflexionada e intersubjetiva de las necesidades, cumplía con el estándar del primer nivel de autonomía (personal). En el segundo nivel, aparecía la reflexión ética sobre la totalidad de la vida, no apuntando a una meta única, sino más bien estructurando un nexo narrativo coherente, biográfica y valorativamente. Ya, en el tercer nivel, aplicar normas universalistas de modo sensible al contexto podía completar la integralidad del ser considerado una persona autónoma.

Es este último nivel, el que aportaría elementos sustantivos, ello porque la sensibilidad contextual solo se logra cuando existe una “comprensión afectiva [de] otros sujetos [confrontados] con opciones imprevisibles de su sí mismo, [e impelidos a] resolver problemas de decisión difíciles” (*ibídem*, p. 290).

Actualmente, las alteridades, reciprocidades, ambientes, negatividades, que eran factores clave del discurso moderno, están diluidas o fragmentadas. Ese es un escenario problemático ya que, la sensibilidad contextual de la que nos habla Honneth solo puede verificarse cuando la alteridad es un referente firme y confiable.

¿Cómo nos hemos vinculado con los otros? ¿Cómo lo hacemos ahora? Preguntas importantes y necesarias de responder en este punto. Tracemos una ruta para ello. Conviene precisar que, hay tres aspectos de la conducta humana que coexisten como marcas civilizatorias. Los tres tienen un gran impacto en la mente cultural humana, y son: lo saludable, lo honorable y lo tecnologable. Sobre el primero ya se han dicho algunas cosas en la introducción de este documento. Vigor, fortaleza de cuerpo y mente, inmunidad, potencia individual y colectiva, son algunos de sus rasgos. Salerno, la policía médica o el combate a las epidemias, también se inscriben en ese eje.

Lo honorable, se vincularía con la reputación, el orgullo, o el valor de cada tradición inventada. El desprecio de la técnica que suprime el contacto cuerpo a cuerpo en favor de un combate digno y honorable, puede verse desde las opiniones de los Médicos hasta las actuales objeciones al uso de drones en las guerras<sup>12</sup>. Por su parte lo tecnologable, acredita una larga historia de comunicar, transmitir y transformar el entorno o medio humano. Sobre este último aspecto Broncano (2009) refiere

La melancolía moderna es la melancolía de las posibilidades no realizadas. La sabiduría del ciborg que siente que las cosas podrían ocurrir de otra forma porque somos capaces y porque las posibilidades existen [...] El animal que ya no somos solo alcanza a ver el mundo como un mundo de necesidades, de leyes implacables que han

---

<sup>12</sup> Sobre este punto, ver Chamayou (2016) en el numeral IV infra.

de ser obedecidas. El ciborg, en su entorno de artefactos, símbolos, huellas, ve el mundo como un haz de historias por realizar [...] El ciborg melancólico sabe que está hecho de complejidades y entrelazamientos, que no puede acogerse a identidades pasadas ni a obligaciones necesarias [...] Su perplejidad y melancolía es así la fuente de su saberse en una realidad que está trenzada por redes de posibilidades (p. 277).

La aceleración actual de nuestra hipermodernidad, disminuye la capacidad de permanecer, necesitamos un tiempo propio que el sistema productivo no nos deja. Ello nos asfixia, nos ahoga, ya no vinculamos nuestros afanes, nuestras cuitas. Requerimos de un tiempo de fiesta, que significa estar parados, sin nada productivo que hacer, pero que no debe confundirse con un tiempo de recuperación para seguir trabajando; el tiempo trabajado es tiempo perdido, no es tiempo para nosotros. Así lo entiende Byung-Chul Han (2018a).

Y, sin embargo, aquí y allá proliferan *Smart drugs* para el déficit de atención, tratamientos de la hipersomnia o narcolepsia, Modafinil para reducir las horas de sueño, sustancias nootrópicas. Todo vale en la carrera desbocada por salvar las exigencias de un rendimiento socio profesional apremiante, despiadado y enclaustrante. Trátase de drogas *ad hoc* del “estilo de vida para una sociedad privada de sueño las veinticuatro horas del día y siete días a la semana”, refería el *New York Times*, ya en octubre de 2002 (Vincent y Lledó, 2013, pp. 183-184).

Vivimos también el hoy, como un estado global de emergencia perpetua, uno de perpetua *Unsicherheit*<sup>13</sup>, ¿ello, desde una perspectiva psicológica augura una ampliación del espacio para la búsqueda del placer?, Bauman (2014) cree que en primer término sí, pero a continuación explica que el segundo aspecto (la *Unsicherheit*)

presagia malestares, diferentes a los del pasado pero potencialmente tan severos y patogénicos como los que sabemos que causó el “principio de realidad” en los tiempos de su supuesta invencibilidad (p. 52).

Byung-Chul Han (2018a) afirma que ahora “uno se explota a sí mismo figurándose que se está realizando; es la pérvida lógica del neoliberalismo que culmina en el síndrome del trabajador quemado”. Y es que los macrodatos hacen superfluo el pensamiento, las relaciones se reemplazan por las conexiones imaginísticas, y lo digital no pesa, no huele.

Contemporáneamente, este sujeto cada vez más desmaterializado, estaría buscando aplacar una sensación vital plagada de incertidumbres, precariedades o, más bien, endémicos *precarizados*<sup>14</sup>, y convertir nuestra época en una de anhelados vínculos emocionales con cada *post*, *like*, *gif* o *emoji* lanzado o recibido del ciberespacio.

Nuestras emocionalidades, cual magma tectónico en ascenso permanente, son producto de una violenta y larvada tensión, al calor de la creciente potencia de las máquinas, potencia que, como contrapartida, refleja nuestra conciencia de finitud actual. (Barboza, 2017, p. 82) La omnipotencia moderna se resiste y no pretende ceder ante el límite, el dolor, la muerte. La felicidad hipermoderna es ligera, entusiasta, emotiva, potencial, y contiene múltiples narrativas. De allí, lo tóxico o milenarista, evanescente o fundamentalista, mágico o carnavalesco de nuestra vida.

---

<sup>13</sup> Para su plena traducción, el concepto de *Unsicherheit* requiere de tres sustantivos a falta de uno: incertidumbre, inseguridad y desprotección. Ver más en: Bauman (2014)

<sup>14</sup> El término es de Bauman.

Para Byung-Chul Han (2016), la vitalidad misma, hoy por hoy, se ha reducido a ser mera función y rendimiento vitales, y esto produce cansancio y agotamiento en exceso. Dicho autor explicita su abordaje como sigue:

Estos estados psíquicos son precisamente característicos de un mundo que es pobre en negatividad y que, en su lugar, está dominado por un exceso de positividad. No se trata de reacciones inmunológicas que requieren una negatividad de lo otro inmunológico. Antes bien, son fruto de una “sobreabundancia” de positividad. El exceso de rendimiento provoca el infarto del alma. [E]l cansancio de la sociedad de rendimiento es un cansancio a solas (Alleinmüdigkeit), que aísla y divide. Corresponde al cansancio que Handke, en el Ensayo sobre el cansancio, denomina el “cansancio que separa” [...] Estos cansancios son violencia, porque destruyen toda comunidad, toda cercanía, incluso el mismo lenguaje: “Aquel tipo de cansancio – sin habla, como tenía que seguir siendo – forzaba a la violencia. Esta tal vez se manifestaba solo en la mirada que deformaba al otro”. Handke contrapone el cansancio elocuente, capaz de mirar y reconciliar, al cansancio sin habla, sin mirada y que separa (pp. 72-73).

Una sociedad del rendimiento que deja exhaustos y aislados a los sujetos morales, torna difícil y cada vez más lejana la fluida interacción comunicativa habermasiana – democrática e igualitaria por definición -, y no es un buen entorno para la ligazón de autonomía individual y contextualización reflexiva. Si sostener y preservar en el tiempo la autonomía personal ya era un problema en el contexto de sociedades disciplinarias como las del XVIII y XIX, en medio de nuestras sociedades del rendimiento que agobian, extenuan y aíslan a los sujetos morales, dicha empresa es muchísimo más difícil.

En este extremo Bauman (2017), aporta luces sobre nuestras utopías actuales y su relación con la conciencia

la visión idealizada del País de Cucaña [medieval] era una utopía hecha a la medida de la escasez y de los impedimentos típicos de quienes sufrían toda clase de carencias. El nirvana de la vuelta al seno materno [actual] es la utopía hecha a medida de la tan excitante como onerosamente agobiante superabundancia: superabundancia de oportunidades, opciones, elecciones, sensaciones tentadoras, atracciones placenteras, movimientos posibles” que sostenida en los artilugios electrónicos potentes y absorbentes del mundo virtual nos instala en “un lugar en el que los únicos sonidos que el individuo oye son los ecos de los ruidos que el propio individuo hace, y en el que lo único que ve es el reflejo (o los reflejos) de su propio retrato (p. 141 ss.).

En definitiva, la configuración cultural de nuestra hipermodernidad asesta un duro golpe a la autonomía, al hacerla transitar por senderos ríspidos y poco fiables en estos tiempos últimos, más emocionales, más pasionales. He allí un punto de quiebre. Es necesaria una transformación del abordaje, que aporte alternativas para un entendimiento cabal de la autonomía hipermoderna, incorporando los sentidos y experiencias – cada vez más post subjetivos -, y comprendiendo las nuevas sensibilidades.

#### **IV. La centralidad de las emociones**

Nos alerta Tony Judt (2010), hemos entrado en una era del temor. Una era en que la inseguridad causada por el terrorismo marca la pauta, pero destacan claramente las otras inseguridades y miedos

De forma más insidiosa están presentes hoy, el temor a la velocidad incontrolable del cambio, el temor al paro, el temor a perder terreno frente a otros en una distribución de



recursos cada vez más desigual, el temor a perder el control de las circunstancias y rutinas de nuestra vida diaria. Y tal vez, lo más inquietante de nuestras inseguridades y angustias pareciera ser ese temor de que no es solo que nosotros no podemos dirigir nuestras vidas, sino que quienes ostentan el poder también han perdido el control, que ahora está en manos de fuerzas que se encuentran fuera de su alcance (pp. 203-204).

¿Por qué este temor es diferente a anteriores escenarios y experiencias? Pues, todo hace indicar que tiene que ver con la intensidad del mostrar que se logra con los artilugios tecnológicos, con la redefinición de los espacios privado y público, o con la revisitación de los vínculos emocionales religiosos que se instauran entre nosotros de la mano de fundamentalismos, del Internet y de nuevas sensibilidades. Hay una tríada en una línea en apariencia evolutiva que se advierte entre los siglos XVIII (felicidad), XIX (libertad), y XX (salud),

La modernidad se caracteriza tanto por la dilución de la enfermedad en el espacio indefinido de los cuerpos como por la soledad de los individuos, enfrentados con algo que ya no saben verbalizar fácilmente: la enfermedad y el poder mortífero que trae consigo. Los antropólogos han tomado nota de ello, integrando la enfermedad en una nueva clasificación, la desgracia, (Moulin, 2006, p. 34).

Solo así se explica cómo este siglo, pletórico en combinatorias de melancolía e irracionalidad acuciantes, vinculadas con las ya conocidas éticas del vagabundo o turista de Bauman<sup>15</sup>, o la gestión y educación para la incertidumbre de Morin, solo está tomando el testimonio del legado finisecular del XX.

En la Era de las Redes, cuando la visibilidad de las actuaciones aumenta de forma exponencial y la reputación se gana en votaciones de “me gusta” o “no me gusta”, la llave maestra del mostrar(se) está mediada por tener la inteligencia suficiente para movilizar las emociones de las gentes en la dirección que queremos. Cortina (2017) señala que esto se plantea como un espacio de autodefinición, como el

poder ser con mensajes simples y esquemáticos que den en la diana de los sentimientos de la mayoría. Al parecer, nuestro tiempo es, todavía más que el de Maquiavelo, Nietzsche o Mounier, el de las reputaciones; saber movilizar las emociones es la clave del éxito (p. 95).

Otro elemento, que surge de la descripción de Judt – de lo contemporáneo como una era del temor -, es que se instala dentro de una sociedad exhausta. Estamos muy lejos de esa sociedad de felicidad robusta y boyante que se proyectaba en los hijos de la Revolución alimentándose del seno de la *Marianne* francesa a fines del siglo XVIII.

---

<sup>15</sup> “Tal vez solo el vagabundo y el turista son capaces de transmitir la realidad plena de esa vida [hipermoderna]. Al igual que el vagabundo, el turista sabe que no permanecerá mucho tiempo en el sitio al que llegó. Y, como en el caso del vagabundo, tiene su propio tiempo biográfico para unir los lugares que visita: por lo demás, no tiene ningún orden temporal. Esta limitación o escasez resuena como la experiencia de flexibilidad de espacio: al margen de sus significados intrínsecos, de su ubicación “natural” en el “orden de las cosas”, puede hacerlos de lado y permitirles entrar en su mundo a discreción. La capacidad estética del turista – su curiosidad, necesidad de diversión, disposición y capacidad de vivir experiencias nuevas y placenteras, y placenteramente nuevas – es lo que parece poseer una libertad de espaciamento casi total en su mundo; el tipo de libertad con la que el vagabundo – que depende de la dura realidad para sobrevivir en los lugares visitados y que solo puede evitar el desagrado escapando – solo puede soñar. Los turistas pagan por su libertad: por el derecho a pasar por alto los intereses y los sentimientos de los nativos, a tejer su propia red de significados que obtienen en una transacción comercial. [...] Al igual que el vagabundo, el turista es extraterritorial; a diferencia de éste, vive esta extraterritorialidad como un privilegio, como independencia y el derecho de ser libre para elegir, como una licencia para reestructurar el mundo. [...] El mundo es la ostra del turista, y está aquí para ser vivido placenteramente, y entonces darle significado. En la mayoría de los casos, el significado estético es el único que necesita... y puede soportar. (Bauman, 2005, p. 274)

Hoy, el *Neuro-Enhancement* de la sociedad del rendimiento hace posible un rendimiento sin rendimiento, muy vívido en una época en que la conexión no se toca ni se palpa porque es virtual, la conversación no alinea miradas, solo pulgares ávidos de escribir o conectar en redes, y en donde la guerra se sofisticada al punto de dominar un medio hostil mediante un dron, que puede ser descrito como un objeto violento no identificado

[erradicador] de toda reciprocidad en la exposición a la violencia en un marco de hostilidad [que] reconfigura, no solamente la conducta material de la violencia armada – técnica, táctica y físicamente -, sino también los principios tradicionales de un *ethos* militar oficialmente fundado en el coraje y el espíritu de sacrificio. De acuerdo a las categorías clásicas, el dron surge como el arma del cobarde (Chamayou, 2016).

Lipovetsky (2011, p. 19) diagnostica que padecemos una “felicidad paradójica”, en la que la sociedad del entretenimiento y el bienestar convive con la intensificación de la dificultad de vivir y del malestar subjetivo. Y agrega que en el aire de nuestra época el “hedonismo ha perdido su estilo triunfal: de un clima progresista hemos pasado a una atmósfera de ansiedad. Se tenía la sensación de que la existencia se aligeraba: ahora todo vuelve a crisparse y a endurecerse”.

Hay algo muy importante para la modernidad que hoy aparece atenuado, endeble, como parte integrante del precariado actual, todas las claves de interpretación en nuestros días, son evocadoras, nostálgicas o melancólicas. Ese escenario es un disparador de las pasiones, que magnificadas a escala global por los recursos tecnológicos, descreen de las elecciones libres y racionales, y tanto la ciencia como la técnica dejan de ser protagonistas. Hoy, lo más importante, es buscar aliviar nuestras angustias, y para eso son igual de válidos e intercambiables un poema medieval o la última aplicación de Google.

Creer con emoción, más que una propuesta de psicología educativa, es ahora una consigna de lucha, un motivo para vivir. El advenimiento de una auténtica batalla de pasiones, en un escenario cada vez más virtualizado - léase desmaterializado - ha trocado la paz perpetua de los hombres como fin, en la paz cibernética como medio. El poder algorítmico, que cada vez más configura y recrea nuestras propias vidas, ha probado ser más eficaz que el disciplinario, allí donde este último buscaba controlar conciencias, el primero acomete las emociones.

Las sensibilidades de nuestra época se modelan, reconstruyen y alimentan en formato *on line*. El espacio público y el tiempo privado de los tiempos ilustrados, ya no exhiben más vigencia, claridad y solidez. Una nueva educación sentimental se está gestando, ello explica el que seamos más pasionales, que necesitemos sentir espacios de comunidad virtual, o que nuestras oraciones de antaño se hayan convertido en encadenamientos emocionales, replicados en el ciberespacio una y otra vez.

La “nube” y el ciberespacio ha reinstalado reputaciones y expresividades que comprenden desde el artesano artista tecnológico hasta un comerciante medieval posmoderno, más errante que nunca. Necesitamos liberarnos constantemente, ya no de gruesas cadenas de opresión, sino de delgadas fibras que buscan controlar nuestras vidas, y en ese contexto lo que somos no debe ser demostrado siempre, sino más bien, lo mostrado será siempre lo que somos en ese preciso instante.

Una mala reputación tiene malas consecuencias para nuestra autoestima, y también tiene malas consecuencias para realizar nuestros deseos y nuestras aspiraciones, y

vaya que el poder algorítmico lo sabe. La buena conciencia no es susceptible de ser *extimizada*<sup>16</sup>, no se comparte, no se convierte en post, no es una estrella que fulgure virtualizando(se). “Nuestro tiempo es el de las reputaciones, no el de las conciencias” (Cortina, op. cit., p. 99).

Aparecen nuevas articulaciones, la necesidad de repensar tácticas y estrategias, el inocular discursos con racionalidades más conmovedoras que esclarecidas, cobra mucho sentido ahora. Pasiones artesanales, pasiones protectoras, pasiones revalorizadoras, pasiones retrotópicas, son herramientas útiles en un escenario cada vez más violento y desestructurado. Un escenario así, es una seria amenaza a las libertades y los derechos. Tenemos que ser capaces de transformar los procedimientos, estándares y pautas operacionales, en carne y piedra, en cultura viva.

A despecho de nuestras modernidades, hemos replicado claustros y élites que reflexionan y proponen, pero que tienen serios problemas para conectar y propender transformaciones de vidas concretas. En el ánimo de cambiar protegiendo, promoviendo, respetando, hemos de tener presente ese viejo aforismo: *Has de cambiar tu vida*. Hemos de tener presente también a Pascal y su idea de que el hombre está hecho de ‘contradicciones’. A decir de Lipovetsky (op. cit.)

Tenemos, más que nada que desarrollar una política [...] inseparable de una ética de las pasiones [para que el individuo pueda] relativizar el mundo del consumo, encontrar el sentido de su vida al margen de la adquisición de bienes incesantemente renovados (pp. 124- 125).

Argumentando desde las variedades de homeostasis, la mente cultural y los afectos, el neurobiólogo americano de origen portugués Antonio Damasio (2018) en su última entrega sobre el origen de los sentimientos y las culturas, nos dice

El sistema de impulsos, motivaciones y emociones está relacionado con el bienestar del sujeto en cuyo organismo esas respuestas son innatas. Pero la mayoría de impulsos, motivaciones y emociones son asimismo intrínsecamente sociales, a pequeña o gran escala, y su campo de acción se extiende mucho más allá del individuo. El deseo y la lascivia, preocuparse y educar, el apego y el amor operan en un contexto social. Lo mismo es de aplicación a la mayoría de ejemplos de alegría y tristeza, temor y pánico, ira; o de compasión, admiración y fascinación, envidia, celos y desprecio. Es probable que la poderosa capacidad social que fue un aliado esencial para el desarrollo intelectual de *Homo sapiens*, y que fue vital en la aparición de las culturas, se originara en el sistema de los impulsos, las motivaciones y las emociones, donde evolucionó a partir de procesos neuronales más simples propios de animales más sencillos [...] la mayoría de las imágenes que entran en nuestra mente tienen derecho a una respuesta emotiva, consistente o débil. El origen de la imagen no importa. Cualquier proceso sensorial puede constituir un desencadenante, desde el gusto y el olfato hasta la vista, y no importa realmente si la imagen se acaba de producir o se recupera de los almacenes de la memoria (pp. 162; 163).

Buck-Morss (2015, p. 150) refiere a dos filósofos en torno a las imágenes: para Kristeva ellas son el nuevo opio del pueblo, y para Benjamin, solo las imágenes de la mente motivan la voluntad. Las imágenes pueden ser sencillas, precarias o desprolijas; como una fotografía de cine club, un *revival* sobre el pasado, o tan solo una muestra de lo que la cámara registra (Steimberg *et al*, 2008, p. 50). Pasa en el registro cinematográfico, pasa en el cerebro, también.

---

<sup>16</sup> El término “extimidad” busca caracterizar al actual yo narrador compulsivamente conectado, que busca sentirse parte de, emocionar(se), propiciar vínculos, exteriorizar una emocionalidad particularmente intensa y convocante. Ver: Sibilia (2013).

En el mismo sentido, Arnau (2016, p. 18) señala que, la vida se dirime entre lo que vemos y lo que recordamos, tratase de una tensión entre percepción y memoria: “En lo que vemos ahora está lo que vimos: la memoria configura la presencia. Y la presencia convoca aquello que vimos: da juego al recuerdo. Ése es el tinglado en el que nos movemos, en ese doble juego se dirimen nuestras actuaciones.”

Siempre con Damasio (ibídem), relativo a la superposición de sentimientos y la condición humana, tenemos que

El estado de dolor, de sentir dolor, por ejemplo, puede verse enriquecido por una nueva capa de procesamiento (una sensación secundaria, por así decirlo) propiciada por pensamientos variados a los que reaccionamos ante la situación básica. La profundidad de ese estado de sensación en capas o mezclada es probablemente un sello distintivo de la mente humana. Es el tipo de proceso que probablemente afianza lo que llamamos sufrimiento [...] La búsqueda estratégica de felicidad, al igual que su variedad espontánea, se refleja en los sentimientos. Los factores de motivación que hay detrás de dicha búsqueda (las enfermedades de la vida y sus contrapesos placenteros) no podrían haberse imaginado sin sentimientos. Gracias a la confrontación con el dolor y el reconocimiento del deseo, acabó por ocurrir que los sentimientos, buenos y malos, crearon el intelecto, le confirieron un propósito y contribuyeron a la creación de nuevas maneras de regular la vida. Los sentimientos y el intelecto expandido consiguieron una alquimia poderosa. Liberaron al ser humano para que intentara la homeostasis a través de medios culturales, en lugar de permanecer cautivo de sus recursos biológicos básicos (pp. 164-165; 317).

Onfray (2017, p. 455) elabora sobre la relación entre lo humano y el cosmos, y en un filosofar lleno de poesía nos recomienda “distinguir aquello sobre lo que uno tiene poder de aquello sobre lo cual no lo tiene; querer el querer que nos quiere cuando uno no puede actuar contra él”<sup>17</sup>. Precisamente, los sentimientos encajan en esa dinámica de reaprender, de gestionar, de comprender nuestra mente cultural en nuestro haz de relaciones e interacciones sociales.

Lo señalado en el párrafo anterior deviene en estratégico, si consideramos que, para Nussbaum (2014, p. 40), una sociedad liberal pedirá a las personas que se avergüencen de la codicia y el egoísmo excesivos, pero no que se abochornen por el color de su piel o por sus discapacidades físicas. Bericat (2000) en tanto, sostiene que

En las situaciones evocadoras de vergüenza, a diferencia de las que evocan culpa, la persona no hace daño al otro desde una posición de control, de poder y de voluntad, lo que exigiría una *restitución*, sino desde una posición de debilidad y falta de control, de incompetencia o de incapacidad de la persona para cumplir ciertos requerimientos sociales (p. 171).

En una plataforma como la de las redes sociales en las que lo máspreciado de la identidad imaginística – las reputaciones – entra en juego, segundo a segundo. La diferenciación de Bericat sobre la vergüenza y la culpa, puede resultar más útil que el principismo liberal de Nussbaum. A las emociones hay que tomarlas en serio, sus efectos y potencialidades pueden ser devastadoramente destructivos o benéficamente

---

<sup>17</sup> Más consejos de Onfray (Ibídem):

“vivir el tiempo de los astros más que el de los cronómetros [...] coincidir cuanto sea posible con los movimientos del mundo [...] vivir siendo y no sobrevivir teniendo [...] vivir según los ciclos paganos del tiempo circular [...] reactualizar el Tetrpharmakon epicúreo: la muerte no es un mal, el sufrimiento es soportable, no hay que temer a los dioses, la felicidad es posible [...] filosofar para aprender verdaderamente a morir [...] saber que el hombre y el animal difieren en grado pero no en naturaleza [...] tomar prestadas de los artistas sus vías de acceso al mundo; cesar de estar en el mundo viviendo fuera del mundo” (pp. 455-456)

homeostáticos. Están allí para lo bueno o para lo malo. Es un tema de permanente gestión, estrategia y comprensión.

Recientemente, en el segundo semestre de 2017 *The New York Times* publicaba un artículo titulado “Nuestro romance con lo digital se ha terminado”. Ese título no me genera convicción, yo creo que estamos en una nueva etapa de ese romance, la del amor romántico virtualizado.

La virtualización del amor romántico implica que, viejos conocidos como el sufrimiento, la pasión, o el compromiso se encuentran con novísimos protagonistas estelares de las redes sociales, a saber: las reputaciones, el melodrama y la melancolía. El resultado de este encuentro es la conformación de un *puzzle* donde los mandatos hegemónicos y el control algorítmico de las “blandas fibras del cerebro”<sup>18</sup> confluyen.

Los prosumidores más activos, aunque no los únicos, de esta nueva herramienta cultural (hegemónico algorítmica) son los hombres. Comprender esas emociones y lo que encarnan de vergüenza y de culpa, puede ser la diferencia entre un feminicidio más o un feminicidio menos. Bajo esa perspectiva amar(se), sufrir, odiar(se), temer, avergonzar(se) o envidiar tienen en la mediación tecnológica una clave para saber más sobre el mundo virtual y real, y sus múltiples entrecruces y superposiciones. Y vaya que se necesita comprender más este nuevo teatro de operaciones humano. Un vuelco bizarro del referido artículo del New York Times arrojaría que: “Nuestro romance con lo digital está más fuerte que nunca: ahora sufrimos... y matamos por él”.

Creo, por ello, en la centralidad de un lenguaje social que valore y pondere positivamente las emociones. Durante mucho tiempo descartadas y consideradas no importantes, la revancha de las emociones en nuestra actualidad asemeja el efecto de una Caja de Pandora para los helénicos. Pretender resolver problemas tan acuciantes desde los antiguos referentes institucionales como el consenso, la razón instrumental o la funcionalidad sistémica – ése de la eterna pregunta ¿cómo funciona? -, ya no es posible.

Comprender las emociones para actuar y trascender definitivamente la dualidad cartesiana - una auténtica complicación en ascenso -, es un asunto central. No hacernos sitúa en términos de un yo inactual, sin pistas, sin caja de herramientas para vérselas con un siglo como el XXI donde lo trágico renace de la mano de un ciborg más melancólico que nunca. Postular un nuevo entendimiento de lo humano suena muy aconsejable, y Damasio (ibíd.) plantea en ese sentido que

*no hay ninguna parte del sistema nervioso ni del cerebro que sea la única productora y proveedora de los fenómenos mentales*<sup>19</sup>. Es improbable que los fenómenos neurales por sí solos puedan producir el trasfondo funcional necesario para tantos aspectos de la mente, pero sí que es cierto que no pueden hacerlo en absoluto por lo que respecta a los sentimientos. Se requiere una estrecha interacción en los dos sentidos entre el sistema nervioso y las estructuras no nerviosas de los organismos. Las estructuras y los procesos neurales y no neurales no son solo socios contiguos, sino también *continuos* en su interactividad. No son entidades distantes que emiten señales unas a otras como los chips de un teléfono móvil [...] Se pueden empezar a abordar de manera productiva incontables problemas de filosofía y psicología una vez que las relaciones entre “cuerpo y mente” se sitúan bajo esta nueva luz. El obcecado dualismo que empezó en Atenas, fue apadrinado por Descartes, resistió las andanadas de

---

<sup>18</sup> La frase completa es de Joseph Michel Antoine Servan y es la siguiente: “Sobre las blandas fibras del cerebro se asienta la base inquebrantable de los más firmes imperios”, pronunciada en su *Discurso sobre la administración de la justicia criminal* (Ginebra, 1767). Cit. por Foucault (2007, p. 16).

<sup>19</sup> Cfr. texto original.



Spinoza y que han explotado ferozmente las ciencias informáticas, es una posición cuya época ha pasado. Ahora se requiere una nueva posición de integración biológica (p. 327).

## V. Violencia, víctima, sufrimiento

Decía Benjamin (sf: 1) que finalmente “una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales”. A eso se refiere Lorente (2017) cuando señala que el femicidio o feminicidio es un crimen moral, asumido como una defensa de las ideas, valores, sentimientos o creencias, una especie de reivindicación del grupo masculino. Él también plantea lo siguiente

Los hombres quieren que lo masculino sea referencia. No entienden que lo hombre no sea siempre la referencia de todo. Entonces, hay una transformación asimétrica. Las mujeres están cambiando y están transformando la sociedad pero sin los hombres. Porque ante este avance los hombres se repliegan frente a posiciones más conservadoras porque ser hombre es ser no-mujer. Entonces se consideran perdidos e innecesarios. No saben gestionar cómo relacionarse con estas nuevas mujeres. Entonces, las mujeres buscan hombres que no existen y los hombres buscan mujeres que han dejado de existir (Lorente, 2017).

Georges Vigarello (1999, p. 344ss) hace veinte años afirmaba que, nuevas sensibilidades, nuevas situaciones, nuevas referencias, se incluían en el universo de la violencia sexual en una escala más amplia que nunca. La violación entre parejas casadas, las conversaciones virtuales pornográficas, el transporte público como lugar de agresión, las novatadas, se valoraban en el contexto de la nueva socialización femenina. La autonomía de la mujer potenciada en todos los campos, cuestiones como el trauma, la agresión psicológica y un “aspecto menos físico” de la violencia sexual, se convirtieron desde entonces en protagonistas de la lucha contra ese tipo de violencia.

Hoy por hoy, una gran cantidad de amenazas, venganzas, vigilancias, humillaciones, crueldades, ya no son físicas, su escenario predilecto son las redes sociales, la virtualidad. Esta tendencia no es un cambio de método, es menos un problema de conciencia – por definición introspectiva -, y más la construcción de una reputación cuyo espacio preferido es el de la imagen construida en el internet, donde la intimidad se ha convertido en espectáculo<sup>20</sup>. Ello explica el sexting, el grooming, el acoso sexual por internet, las violaciones *on line* con una penetrante mirada del agresor a la cámara, o los mensajes de ¿potenciales feminicidas? descargando toda su ira por el rompimiento de una relación afectiva. ¿Podríamos abordar la violencia sexual solo desde la hegemonía, desde el castigo disciplinar, o desde la restitución del orden patriarcal subvertido? Aparentemente estas categorías, siendo importantes, ya no son suficientes para explicar la violencia sexual de nuestra época.

Pero la realidad ‘real’, el viejo espacio público, también tiene lo suyo, y el incremento exponencial de los casos de violencia de género en todo el mundo es innegable. Casos como los de “La Manada”, los feminicidios a escala global o el acoso laboral y callejero, requieren un elenco de medidas y políticas públicas cada vez más seguras a la par que libertarias y educativas. Eso es ineludible, urgente y necesario.

---

<sup>20</sup> “Valoramos nuestra propia vida en función de su capacidad de convertirse, de hecho, en una verdadera película”. (Sibilia, 2013)

Si hacemos un desplazamiento de la violencia subjetiva al plano de la violencia sistémica - no atribuible a los individuos concretos -, y donde la “realidad” prevalece al lado de lo sistémico y lo anónimo, el panorama se complica aún más. Žižek (2009) acude en nuestra ayuda y afirma

La oposición a toda forma de violencia – desde la directa y física (asesinato en masa, terror) a la violencia ideológica (racismo, odio, discriminación sexual) – parece ser la principal preocupación de la actitud liberal tolerante que predomina hoy. Hay una llamada de socorro que apoya tal discurso y eclipsa los demás puntos de vista: todo lo demás puede y debe esperar. ¿No hay algo sospechoso, sin duda sintomático, en este enfoque único centrado en la violencia subjetiva (la violencia de los agentes sociales, de los individuos malvados, de los aparatos disciplinarios de represión o de las multitudes fanáticas)? ¿No es un intento a la desesperada de distraer nuestra atención del auténtico problema, tapando otras formas de violencia y, por tanto, participando activamente en ellas? Según cuenta una conocida anécdota, un oficial alemán visitó a Picasso en su estudio de París durante la Segunda Guerra Mundial. Allí vio el *Guernica* y, sorprendido por el “caos” vanguardista del cuadro, preguntó a Picasso: “¿Esto lo ha hecho a usted?”. A lo que Picasso respondió: “¡No, *ustedes* lo hicieron!” (p. 21).

En el mismo orden de ideas, creo que la condición de víctima ha superado largamente el espacio estelar de la pobreza del siglo XX, dialoga mejor con la inseguridad, incertidumbre y desprotección contemporáneas<sup>21</sup>, y se erige como uno de los emblemas de la vivencia comunitaria hoy por hoy. La violencia, rechazada (y en algunos casos adherida o justificada) es lo que convoca, junta y reúne colectivos y grandes audiencias. Dichas convocatorias, sin embargo, tienen muchas dificultades para sostenerse en el tiempo, decaen en la medida que va desvaneciéndose el efluvio emocional que las detona.

El sufrimiento hipermoderno y lo que inflige en la psique de las personas, plantea enormes desafíos a los sistemas punitivos y a las culturas sentimentales, está permeado por ese recusar la violencia. Esta violencia hipermoderna, muestra sus fauces como un agente que devela lo más monstruoso de nuestra propia humanidad y también, nuestra propia incapacidad para sublimar o gestionar con eficacia el sufrimiento. Un ejemplo de ello es que, al tiempo que las víctimas se han tornado más protagónicas, empoderadas y asertivas, el sistema penal ha trocado en populista, mediático e impredecible, algo que los estudiosos del Derecho ya denominan “Populismo Penal Mediático”.

Hemos olvidado el padecer, el sufrimiento nos genera repulsa instantánea, y el dolor es aversivo por entero. Vaya que la tenemos complicada con la tríada de violencia - víctima - sufrimiento. Ser víctima es icónico, laudatorio y genera prerrogativas comprensibles por lo que atañe a la dimensión subjetiva. La violencia es rechazada en todos los frentes, desde lo punitivo hasta lo sentimental, como algo oprobioso y protervo. Pero el sufrimiento es una cuestión que nos genera una interrogante mayúscula. En el interín, una soberanía reemergente busca recentrar el lugar del hombre histórica y moralmente (Mate, 1999)

Esta soberanía no es, desde luego, la autonomía ilustrada que hace del hombre el árbitro de la verdad y de la moral. La soberanía del hombre es una forma harto paradójica de autonomía, pues supone reconocer en el otro una autoridad, una primacía, la de ser principio constitutivo de mi propia subjetividad. La autoridad es la del otro. Y, en la medida en que ese otro es la víctima de una acción histórica, su existencia es una interpelación a la historia. Por eso la soberanía del otro es, en el fondo, la autoridad del sufrimiento (p. 73).

---

<sup>21</sup> Ver nota al pie 13.

Un recuento histórico en este punto puede ayudar a aclarar las cosas. Sobre cómo duele el amor, la socióloga de la cultura Eva Illouz señala<sup>22</sup>

el amor duele desde siempre pero [...] lo que más me interesa son las diferentes formas en cómo duele. Si un caballero de la corte en el siglo XII hablaba de su dolor como un deleite e incluso como algo placentero, es porque el dolor podía reciclarse, por así decirlo, en la idea de que el yo masculino se veía engrandecido y fortalecido por esa capacidad de sufrimiento. Hoy en día, la cultura en que vivimos, la cultura secular, no se lleva bien con el sufrimiento, en tanto, no hay espacio, no hay lugar para el sufrimiento, a diferencia de las culturas cristianas, en las que hay mucho por hacer con ese sufrimiento. Se lo puede reciclar de muchas maneras positivas. En las culturas utilitarias, en las que uno debe aspirar al placer y esforzarse por ello, el sufrimiento no resulta muy útil. Además, las personas que sufren en la actualidad, sufren de un modo distinto porque su sentido del valor propio se ve muy afectado cuando sufren por amor. No atraviesan una especie de rito de sufrimiento para poner a prueba su carácter, como antes, cuando ésta era una de las funciones del sufrimiento romántico: someter a prueba nuestro propio carácter. Ahora se lo vive como un sufrimiento totalmente inútil que destruye los cimientos mismos del yo.

Desde una orilla complementaria y simbólicamente muy potente, el 08 de abril de 2011 se concedió el XXXIX Premio Anagrama de Ensayo a *La herida de Spinoza: Felicidad y política en la vida posmoderna*, de Vicente Serrano. Lo significativo del texto premiado es que todo el ensayo se fundamenta en la referencia de un párrafo de la obra intitulada *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos* de Antonio Damasio. La cita de Damasio y la réplica de Serrano (2011), son referidas en dicho texto como sigue

afirma Damasio lo siguiente: “Al principio de este libro, describí a Spinoza como a la vez brillante y exasperante. Las razones por las que lo considero exasperante es la tranquila certeza con la que se enfrenta a un conflicto que la mayoría de la humanidad todavía no ha resuelto: el conflicto entre la opinión de que el sufrimiento y la muerte son fenómenos biológicos naturales que hemos de aceptar con ecuanimidad (pocas personas cultas pueden dejar de ver la sabiduría de hacerlo así) y la inclinación no menos natural de la mente humana a chocar con dicha sabiduría y sentirse descontento con ella. Queda una herida, y me gustaría que no fuera así. Y es que prefiero los finales felices” [...] quisiéramos hablar de esa herida a la que se refiere Damasio, de ese resto que según él impide el final feliz, del hecho de que Spinoza asuma con tranquila certeza el dolor y la muerte. Eso es lo que exaspera a Damasio, para quien cabe suponer de sus palabras que el final feliz sería acercarse al sueño de una condición humana inmortal e inmune al dolor. Lo que le exaspera de Spinoza no es entonces cualquier cosa, sino lo más *spinozista* de Spinoza, un elemento sin el cual no existirían esos otros elementos brillantes que ha ensalzado Damasio y que le han llevado a un título tan elocuente como lo es *En busca de Spinoza*. Porque la felicidad que Spinoza propone no existiría sin ese reconocimiento del límite, de la finitud, por decirlo en términos del propio Spinoza. Solo ese reconocimiento de la finitud es lo que da sentido a su búsqueda de la felicidad (p. 13).

Del amor a la política, y de la política a la extimidad<sup>23</sup> de la víctima, única condición social legitimada y alentada actualmente para explicitar un daño interior. En esa línea, Vigarello (1999), considera que el testimonio de una víctima de incesto publicado en forma de libro en 1992, *Viol d'inceste, auteur obligatoirement anonyme*, sin ser el primero en su género, inaugura y reivindica un proceso exclusivamente psicológico, insistiendo como nunca en el daño interior provocado por el agresor:

---

<sup>22</sup> Eva Illouz presenta ‘Por qué duele el amor’, disponible en:  
<https://www.youtube.com/watch?v=zceA9g68WU>

<sup>23</sup> Término de Paula Sibilia, ver nota al pie 16.

“No quería poner una denuncia a mi padre...”, pero “se había convertido en un asesino... toda mi personalidad adulta está determinada por la violación”. Así se inicia este proceso casi terapéutico, esta decisión de liberarse revelando: “Solo escribiré sobre lo que he vivido”. Y se da un doble desplazamiento de la mirada hacia la violación en general y hacia el incesto en particular: la gravedad del hecho se mide en función de la “salud psicológica y mental” de la víctima; y la palabra que toma esta víctima, que dice expresar públicamente lo que ha sufrido, contribuye a una sensibilización ampliamente renovada de la opinión pública (p. 321).

Hacer un viaje en el tiempo – que está tan de moda al influjo de Netflix o de los artilugios de la experiencia virtual - puede ayudar a pensar la tríada de este apartado, en términos más dialógicos y buscando nuevas comprensiones. Así tenemos:

09 de enero de 1780: en la denuncia de Marie Françoise Goyer contra su marido ante el comisario Desormeaux, se señala: “Al cabo de seis meses de matrimonio, él dejó de contenerse, la injurió, le propinó varias trompadas con tanta furia que ella sangró durante varios días, pero que no se detuvo y le dio golpes en el cuerpo [...] el miércoles mientras ella se calentaba las manos delante del fuego, la tomó y la echó al fuego, luego tras lanzarla sobre la cama, le golpeó la cabeza contra el muro”<sup>24</sup>.

02 y 03 de mayo de 1978: en la *cour d’assises*<sup>25</sup>, víctimas de violación sexual solicitan por primera vez el apoyo de autoridades como los diputados, miembros de la Academia o personalidades científicas, dicen querer ir más allá de los hechos juzgados para entablar un debate social, “avanzar en el combate fundamental por un cambio profundo de las relaciones entre hombres y mujeres, y por ende, necesariamente, de la sociedad”<sup>26</sup>.

20 de septiembre de 1999: se estrena en la NBC, el primer episodio “Payback” de la serie de televisión *La Ley y el Orden: Unidad de Víctimas Especiales* – a partir de la franquicia *La Ley y el Orden* -, dedicada a presentar el procesamiento e investigación de crímenes de índole sexual<sup>27</sup>.

13 de abril de 2014: Miembros del grupo terrorista Boko Haram penetraron en un centro de educación secundaria de Chibok, al noreste de Nigeria, y secuestraron a 276 adolescentes, de entre 12 y 17 años, que estaban haciendo sus exámenes<sup>28</sup>.

01 de octubre de 2017: Stephen Paddock, dispara contra la multitud desde su habitación en el piso 32º del hotel [Mandalay Bay](https://www.mandalaybay.com/) (Las Vegas), ubicado al sureste de la zona donde se realizaba un concierto de música *country* al aire libre, con un saldo de 59 víctimas y 527 heridos<sup>29</sup>.

27 de febrero de 2018: Lucía Annibali, abogada cuyo rostro fue desfigurado con ácido por orden de su ex novio en abril de 2013, se presenta como candidata en Parma (norte de Italia) en las elecciones legislativas<sup>30</sup>.

---

<sup>24</sup> Ver más en: Farge (2008, p. 162).

<sup>25</sup> La Corte o el Tribunal en lo penal.

<sup>26</sup> Ver más en Vigarello (1999, p. 322)

<sup>27</sup> Ver: <https://www.universalchannel.com/t/la-ley-y-el-orden-uve>

<sup>28</sup> Ver: [https://elpais.com/internacional/2017/05/07/actualidad/1494109382\\_054259.html](https://elpais.com/internacional/2017/05/07/actualidad/1494109382_054259.html)

<sup>29</sup> Ver: <http://www.lavanguardia.com/internacional/20180323/441827915275/video-masacre-las-vegas-stephen-paddock.html>

<sup>30</sup> Ver: <https://www.elespectador.com/noticias/el-mundo/lucia-annibali-su-novio-le-destrozo-el-rostro-hoy-es-candidata-en-italia-articulo-741460>



Candidaturas políticas, el propio discurso extremista<sup>31</sup>, series de televisión de altísimo rating, Comisiones de la Verdad, membresías de asociaciones<sup>32</sup>, todo lo relevante para ‘lo público’ es expresado, sentido e interiorizado, hoy en día, en clave de víctimas, sin embargo, el sufrimiento sigue siendo una dimensión desacreditada y lacerante, que se busca eludir y ocultar a como dé lugar.

Voltaire no pudo ser más honesto en el consejo ilustrado: “He decidido ser feliz porque es bueno para la salud”. Transcurrido un cuarto de milenio, ese consejo ya ni siquiera contiene una saludable ironía.

Para nuestro tiempo, es ineludible relacionar pensar con pesar, es decir, pensar anamnética o compasivamente, es necesario un giro de la mentalidad contractualista y discursiva. Es preciso enfatizar que, con “las víctimas [...] no se consensúa, ni se dialoga, sino que se las escucha y se deja uno interpelar por ellas” (Mate: 1999, p. 81)

Plantear estrategias para lograr un nuevo equilibrio, como conjunción de lo saludable y el pensamiento, es también muy razonable. Recordemos que una característica central esbozada por Foucault sobre la sociedad disciplinaria giraba en torno a la dupla vigilar y castigar. Creo válido asumir, en contextos hipermodernos de rendimiento, cansancio, melancolía o retrotopía, el que podamos (y debamos) visitar el pensamiento presocrático y su equiparación entre vigilar y pensar, pensar y vigilar.

En Éfeso, estar en vela, en Mileto sacrificar las noches. Para Sloterdijk (2013, p. 225), se puede entender esto casi literalmente

ya que la proximidad de los jonios a las tradiciones caldeas de observaciones nocturnas del cielo podría haber suscitado también entre ellos la inclinación al trabajo nocturno del espíritu; el menosprecio de los seres vigilantes por los durmientes sería un contenido fundamental del atletismo espiritual. Como dan a entender los fragmentos de Heráclito, la diferenciación entre la actividad nocturna y la actividad diurna no atañe al pensamiento vigilante. La vigilia vinculada al pensamiento llevaría a cabo la única ascesis que ayuda a que la primera Filosofía se configure. Como pensamiento vigilante ésta sería pura disciplina, una acrobacia del desvelo.

Ejercitarse en el siglo XXI tiene como un desafío mayor nuevamente el pensar, y no delegar porciones importantes de las decisiones, análisis y valoraciones humanas al algoritmo. No podemos darnos el lujo de enviar el cerebro emocional y la mente cultural de vacaciones, precisamente ahora que estamos descubriendo enlaces sorprendentes entre neurona y cuerpo, sistema nervioso y cultura, emoción y racionalidad. Una vigilia más reflexiva, circadiana y cósmica, puede ser un buen antídoto contra la inmersión del absoluto artificial virtualizado en la totalidad de nuestra vida. Los primeros síntomas de ese nuevo contacto no son muy alentadores. Están reportando descontrol, alteración de los ritmos circadianos, violencia por aislamiento y cansancio, y una aceleración de las emociones inédita. Sufrir en el siglo XXI es un *puzzle* hiperconectado y neuroemocional cuyas piezas debemos empezar a armar.

---

<sup>31</sup> Véase el párrafo y la cita *in fine* sobre extremismo del apartado sobre **Fundamentalismo, extremismo, política y religión.**

<sup>32</sup> Ver: <https://www.20minutos.es/noticia/3319119/0/asociacion-victimas-terrorismo-eta/>

## VI. La migración: ¿solo movilidad?

Más allá de los temas políticos, administrativos, de integración o de cismas regionales que a menudo se le endilgan, hay algo que subyace a la migración y es la condición existencial inherente que la signa y apela a la transición, el pasaje, el vuelo, el reinventar(se), el sustraer(se) o el desvanecer(se). Esa es la que me interesa desarrollar en este apartado, porque creo que en el siglo XXI esta condición es particularmente enfática. Para intentar acercarnos más a ella, la ayuda de los poetas siempre será invalorable.

El vate peruano César Vallejo (2008 [1939], p. 149) tiene un texto magistral que, nos revela

Algo te identifica con el que se aleja de ti, y es la facultad común de volver: de ahí tu más grande pesadumbre.  
Algo te separa del que se queda contigo, y es la esclavitud común de partir: de ahí tus más nimios regocijos.  
Me dirijo, en esta forma, a las individualidades colectivas, tanto como a las colectividades individuales y a los que, entre unas y otras, yacen marchando al son de las fronteras o, simplemente, marcan el paso inmóvil en el borde del mundo. [...] ¡Alejarse! ¡Quedarse! ¡Volver! ¡Partir! Toda la mecánica social cabe en estas palabras.

Y como si se tratase de un contrapunto por todo lo alto, Benjamin (cit. por Byung-Chul Han, 2018b: 17) refiere en su *Libro de los Pasajes*:

Rastro y aura. El rastro es la manifestación de una cercanía, por muy lejos que pueda estar aquello que lo deja. El aura es la manifestación de una lejanía, por muy cerca que pueda estar aquello que la irradia.

Bajo la guía retrotópica de Bauman uno se proyecta y actualiza las oleadas migratorias de fines del siglo XVI, luego, conscientemente reafirma: “no hay que olvidar esos grupos de pícaros, ganapanes, pordioseros, que inundan las ciudades, ni esas bandas de vagabundos, falsos peregrinos, bandoleros, que andan errantes por los caminos de Europa” (Maravall, 2012 [1975], p. 92). Sin embargo, el carnaval, la fiesta de los locos, el grotesco, la caza de pobres, la novela picaresca, la devoción alimentada con el deleite de los sentidos, la melancolía hecha Tratados, todo ello ha desaparecido, ha sido olvidado, o a lo sumo, ha dejado un rastro que potentes auras contemporáneas impiden divisar.

Todas las estrategias de sublimación, control o promoción de valores cohesivos inundados de negatividad, usuales hace quinientos años ya, adolecen de ineficacia en la actualidad. “El pasajero” de Cristóbal Suárez de Figueroa escrito en 1617, aparece como muy lejano. ¿Y cómo nos las arreglamos entonces?

Creo que hay algunas pistas para dar cuenta de ello. En la segunda mitad de la década de 1980, se asumía que en el hundimiento de las convicciones escatológicas, aparecía un nuevo régimen, el de la moda. Arruinadas las visiones prometeicas, se prefiguraba una relación inédita con los valores. Así, lo efímero, móvil e inestable, pasaba a ocupar un espacio ideológico. Se decía entonces: “Ya no tenemos megasistemas, queda la fluctuación y la versatilidad de las orientaciones. Poseíamos la fe, ahora tenemos el entusiasmo” (Lipovetsky, 2014, p. 273). Mucho más recientemente, Zafra ponderaba que los sueños, ficciones y potentes recursos tecnológicos en clave de entusiasmo, hacían difícil resistirse al éxtasis momentáneo

de volar mientras se duerme, volar en sueños tiene un gusto muy particular. Señalaba esta autora:

El poder de estos imaginarios capaces de alimentar el entusiasmo y de neutralizar una movilización o de azuzarla es algo creciente, y su dominio tan fascinante como inquietante. No solo por su poder identitario, sino por su poder inmersivo. En algún momento podremos afirmar que lo hicimos, que estuvimos..., porque podemos triunfar, hacer, fracasar en la superficie virtual con un grado confuso de complemento o apropiación total de la vida real. Porque si los tiempos son dedicados mayoritariamente a esa ficción y el resto a dormir, donde los sueños inevitablemente tratan sobre lo vivido, ¿dónde queda la vida y dónde termina lo interpretado?, ¿alguien podría decir que eso no es vida si se convierte en la “única vida”? (Zafra, 2017, p. 107).

En tiempos contemporáneos, la antropotécnica hipermoderna incorpora una transformación del cuerpo de la mano de una nueva estética – cocina ligera, productos “bajos en calorías”, fitness, fobia al sobrepeso, dietas adelgazantes -, que implica una revolución de lo ligero, de búsquedas de sensaciones volátiles, pero también demandas de mayor bienestar, relajación y armonía de cuerpo y mente.

En una actualización inédita de los preceptos hipocráticos y salernitanos, Lipovetsky asume que hoy por hoy, se realiza un “trabajo” del cuerpo sensible que busca la ligereza actual: “La era hipermoderna asiste al triunfo de una cultura transestética de ligereza en cuanto portadora de goces aéreos y sueños, aunque también de pesadillas. Conforme se consolida la victoria simbólica de lo ligero sobre lo pesado, crecen la obsesión por la salud y la tiranía de la “línea”, fuentes de una nueva pesadez” (2016, p. 78).

Sin embargo, ensoñación, volatilidad o escapismo ya existían hace quinientos años como estrategia para hacer más soportable la vida. En 1539, fray Antonio de Guevara escribió *Menosprecio de corte y alabanza de aldea*, una denuncia de las sinecuras de la corte y el subsecuente malestar de los hidalgos provincianos, ante las nuevas tendencias que los excluían del poder. La vida cortesana se asumía como vida perdida, como muerte a fuerza de melancolía:

Mi vida no ha sido vida sino una muerte prolija; mi vivir no ha sido vivir sino largo morir; mis días no han sido días sino sombras muy pesadas; mis años no han sido años sino unos sueños enojosos; mis placeres no fueron placeres sino unos alegrones que me amargaron y no me tocaron; mi juventud no fue juventud sino un sueño que soñé y un no sé qué que me vi; finalmente, digo que mi prosperidad no fue prosperidad, sino un señuelo de pluma y un tesoro de alquimia (Bartra, 2001, p. 42).

Nuevamente el oficio narrativo nos ayuda a entender, recrear y sublimar el sueño y la nostalgia, como cuando se comenta el regreso al hogar de Ulises para poder recordar su viaje<sup>33</sup> o cuando Borges se pregunta:

¿Qué soñará el indescifrable futuro? [...] Soñará que podremos hacer milagros y que no los haremos, porque será más real imaginarlos [...] Soñará que el olvido y la memoria pueden ser actos voluntarios, no agresiones o dádivas del azar [...] La vida no es un sueño pero puede llegar a ser un sueño (cit. por Zafra, op. cit., p. 103).

Si pensamos la migración como sueño, enajenación, nostalgia o evocación, en lo que va de este apartado, ya hemos dado cuenta de algunos referentes. Pero el migrar también puede inscribirse como pasaje, linde o umbral en un sentido más material.

---

<sup>33</sup> “Ya en el amor del compartido lecho duerme la clara reina sobre el pecho de su rey, pero dónde está aquel hombre que en los días y noches de destierro eraba por el mundo como un perro y decía que nadie era su nombre (Borges cit, por Boym, 2015: 85, nota al pie 8).

Túneles, puentes, veredas, teleféricos, escaleras, a veces placenteros, sensuales, inteligentes, atractivos, pero de apariencia triste, incómoda, e incluso peligrosa. Los *passages* son los vínculos ausentes, también son un atajo, un espacio de transición, un recorrido privilegiado, un espacio no definido o importante, lugar de experiencia, “una transición entre distintos mundos físicos, culturales o simbólicos” (Borthagaray, 2015, p. 179). La noción de pliegue suena fuerte aquí, como pasaje constante, como exposición-múltiple, “afirmación de un solo y mismo mundo, y de una diferencia o variedad infinitas de ese mundo [...] que está plegado de muchas maneras [y se trata de] plegar, desplegar, replegar” (Deleuze cit. por Badiou, 2013, pp. 33, 30, 28).

Otra forma de pensar el pasaje viene a ser el linde. Para Sennett (2010, p. 278ss.) un linde es un borde activo, contiene diferencia, pero es poroso, se asemeja a una membrana, mientras que la frontera, es más como una pared. Ambas, pared y membrana son los dos lugares de resistencia de todo organismo vivo. Desde una perspectiva urbanística la propuesta de Sennett va así

En nuestros estudios, los parques de Amsterdam de Aldo Van Eyck muestran esta conexión [...] Valiéndose de la ambigüedad de las zonas liminares, el diseñador busca destilar rituales corporales de los niños que juegan por medio de la difuminación de los límites, pues los niños tienen que aprender a coordinar sus movimientos con el fin de mantenerse a salvo. Así tomarían forma, esperaba Van Eyck, las ceremonias de contacto y de observación: grupos de niños pequeños cavando en la arena, niños más grandes jugando a la pelota, adolescentes bulliciosos cotilleando, adultos descansando de la compra y vigilando, todo lo cual compone lo que Geertz llama la “escenografía” del juego profundo, rituales cotidianos que crean la cohesión social entre los individuos (*Ibíd.*, p. 332).

Pensar la ciudad y los intercambios en clave de pliegue o de linde es lo que está a la base de la comprensión del fenómeno migratorio. Es profundamente cultural y conectivo pensarlo así. Un auténtico desafío para el diseño de las ciudades del siglo XXI, que hace tres décadas eran prefiguradas por Attali (1999 [1988]) como presas de “un urbanismo riguroso, a veces incluso totalitario para limitar la extensión de las aglomeraciones y someterla al desarrollo de las infraestructuras colectivas” (pp. 80-81).

Con todo, trátase de un reto mayúsculo porque el miedo del que hablaba Chomsky, y comentábamos al inicio de la presente entrega, se produce también en el umbral, el umbral como tránsito a lo desconocido. Así lo entiende Byung –Chul Han (2018) y nos dice

El umbral como lugar de transformación duele. Le es inherente la negatividad del dolor: “Si sientes el dolor de los umbrales, no eres un turista: puede producirse la transición”. Hoy, el tránsito esencialmente marcado por el umbral deja paso al pasaje sin umbrales. Con internet nos hemos vuelto más turistas que nunca. Hemos dejado de ser el homo doloris que habita umbrales. Los turistas no tienen experiencias que impliquen una transformación y un dolor. Se quedan igual. Viajan por el infierno de lo igual. [...] La transparencia y la hipercomunicación nos despojan de toda intimidad protectora. Es más renunciamos voluntariamente a ella y nos exponemos a redes digitales que nos penetran, nos dilucidan y nos perforan. La sobreexposición y la desprotección digitales generan un miedo latente que no se explica en función de la negatividad de lo distinto, sino del exceso de positividad. En el infierno transparente de lo igual no falta el miedo. Lo amedrentador es, justamente, esa embriaguez que causa lo igual y que se vuelve cada vez más intensa (pp. 57, 59).

Complementariamente, desde una visión más sociológica Raphaël Liogier (2015) estima que, en las sociedades en un proceso de globalización, las fronteras son tan porosas, que no se logra encontrar ese “no-nosotros” fuera de ellas y se busca a una





multitud de enemigos adentro. Crece la inseguridad y se incrementa el miedo a que la identidad se disuelva. Cuanto más frágil es una sociedad –porque tiene el sentimiento de no ser más lo que era, o lo que soñó ser– más virulentos pueden llegar a ser sus enemigos (ibídem).

Hablar de fronteras, de transiciones, o de porosidades, puede ser también una alusión a una filosofía desde los márgenes, tan necesaria en la actualidad. Sobre este punto Onfray (2017) afirma

La filosofía es una actividad urbana. La Atenas de Sócrates, la Roma de Séneca, el Estocolmo de Descartes, el Ámsterdam de Spinoza, la Florencia de Maquiavelo, el Berlín o la Jena de Hegel, y del idealismo alemán, la Copenhague de Kierkegaard, el Londres de Marx y Engels, la Viena de Freud [...] nunca termina uno de enumerar los ejemplos que atestiguan que la filosofía es una secreción de las ciudades [...] ¿Toda la filosofía? No, esencialmente, la filosofía dominante. Pues los márgenes filosóficos que me gustan y me alimentan muestran que el pensamiento también puede ser una quintaesencia de los campos: Montaigne, quien concibe una sabiduría laica en lo alto de su torre en la campiña de Guyenne; el abate Meslier, que sienta las bases del ateísmo en su presbiterio de Étrépy, en las Ardenas; Nietzsche, que vagabundea por una Europa de hoteles y pensiones familiares no lejos del Mediterráneo o de las montañas suizas donde inventa un pensamiento poscristiano; (p. 451).

Iniciamos este apartado con la poesía, luego dimos paso al sueño, la evocación y la ligereza, echando mano de la sociología. Placas arquitecturales con transición y reflexión por doquier. Dólmenes, puentes, intercambios o murallas, arrojando sentidos de ubicación. Finalmente la filosofía aportó lo que de umbrales y márgenes tiene para tejer una urdimbre coherente y reflexiva sobre el nosotros aquí y ahora. Todo ello a partir y desde la migración como eje.

Pero Sennett (2010), aún tiene algo más. Son varios las diádas que se activan con su aguda reflexión. Pasajero y extranjero, tecnología y emoción, artesanía y democracia, respeto y compromiso. Y los lugares de resistencia son un factor clave. Pensar en una pared como frontera o una membrana como linde puede ser la diferencia en tener un futuro humano más cooperativo o autodestructivo

[sobre] el “lugar de la resistencia”], l]a frase tiene dos sentidos: o bien denota una frontera, una resistencia a la contaminación, excluyente, letal, o bien un linde, un lugar de intercambio y a la vez de separación. Las murallas de las ciudades han encarnado ambos sentidos. En el contexto de una ciudad multicultural, el segundo tipo de espacio es al mismo tiempo más desafiante y más necesario. También en el trabajo, la frontera es un espacio de contención; el medio más productivo para trabajar con la resistencia es el linde (p. 283).

## VII. Nuevas miradas del Barroco

El período denominado Barroco, columbró todo el siglo XVII, aun cuando sus manifestaciones pueden apreciarse entrada ya la segunda mitad del siglo XVI<sup>34</sup>. De forma muy aproximativa se plantea como lapso de tiempo referencial el que

---

<sup>34</sup> Desde mi punto de vista, 1557 es el año que marca el inicio del período Barroco. Los dos eventos que coinciden cronológicamente para ello son: la aparición de *Diálogos de philosophia natural y moral* - donde se incluye el “Diálogo de la Melancolía” - de Pedro Mercado, y, la falta de pago de las obligaciones de la corona española con sus banqueros derivadas del creciente coste de la guerra con Francia – que generaría al poco tiempo la Paz de Cateau-Cambrésis.

comprende los años de 1590 a 1680<sup>35</sup>. En palabras de Gerald Brenan (cit. por Trevor Roper, 2009, p. 83), la era barroca “fue una era tensa, contraída, encerrada en sí misma, insegura y sin fe en el futuro”. Enunciada así, guarda similitud con la época actual. Veamos más sobre el Barroco.

¿Rasgos barrocos? Agrupación, control, equilibrio, novedad, artificio, expresaron una diversidad, un desarraigo y un anonimato, en ascenso. En la ciudad barroca, “la devoción se alimenta[ba] incluso con el deleite de los sentidos” (Fontana cit. por Blasco, 2015, p. 23), y hubo un énfasis en instalar un “gusto oficial” al servicio del Estado y de la exaltación del príncipe.

La elevación en el puesto estamental, los criados de señores autopercebidos como asalariados, los nobles dejando de cumplir su papel de “nobleza”, el proceso de ennoblecimiento ridiculizado en las obras literarias. Desde la novela picaresca hasta las comedias de aparato, con el teatro, la poesía o la pintura, hubo una mirada barroca de esta transformación social, construyendo moralidades barrocas destinadas a conocer(se), dirigir(se), contener(se), conmovier(se).

Bancarrotas y herejías, desempleo y violencia, la carga de los impuestos y las dificultades del comercio, fueron las marcas de una Europa dividida, desde la Paz de Cateau-Cambrésis hasta el fin de la Guerra de los Treinta Años, que convivió con la plena consciencia – entrado ya el siglo XVII – de la precariedad de un modelo político como el de la corte borgoñona, desacreditado y vapuleado.

Otra manera de entender el Barroco, es desde el corazón del campo educativo, la gramática. La enseñanza jesuítica se inscribió en la restauración del aristotelismo y la marginación del neoplatonismo, o de la victoria de la autoridad sobre el libre diálogo, teniendo como lengua privilegiada y única de la transmisión oral de conocimientos al latín.

Para 1600, existían 236 colegios de jesuitas repartidos en gran parte de Europa, multiplicados por toda la Europa católica y la América hispano-lusitana durante dos siglos (Lafaye, 2005, p. 322). Sin embargo, después de la publicación en 1655 de la *Nouvelle méthode pour apprendre la langue latine*, de Claude Lancelot, la enseñanza no volvió a ser la misma, el latín escrito (lengua muerta) se prefirió al hablado, asimismo, el impulso del aprendizaje de las lenguas modernas y de su cultura particular desplazó paulatinamente la enseñanza del propio latín. El predominio jesuítico como garante de la contrarreforma empezó así, su progresivo declive. Jansenismo y cartesianismo resultaron vencedores frente al ánimo eclesial de formar buenos cristianos que supieran alabar a Dios. La reserva espiritual europea, aguardaría desde entonces, tiempos más propicios.

La crisis del Barroco fue además una crisis en ascenso, que va expresando toda una vorágine de cambios y tensiones en diferentes campos - culturales, políticos, económicos, sociales, religiosos, educativos, entre otros -. Un escrito español anónimo dirigido a Felipe IV, hacia 1621, señalaba: “El descuido de los que gobiernan es sin duda el artífice de la desventura y puerta por donde entran todos los males y daños en una república, y ninguna, pienso, la padece mayor que la nuestra por vivir sin recelo ni temor alguno de ruín suceso, fiados en una desordenada desconfianza” (Maravall, op. cit., p. 51). Más adelante, en 1687, Juan Alfonso de Lancina comentaba sobre la

---

<sup>35</sup> Maravall (2010) considera que el inicio de la construcción de El Escorial en 1563, marca una precoz significación barroca, del mismo modo que los últimos tiempos del manierismo miguelangelesco. Se puede revisar también a Trevor-Roper (2009) y Walzer (2008).

monarquía española del XVII: “Yo bien sé de una monarquía que, de no haberse errado su planta, pudo haber dominado el mundo” (*Ibídem*, p. 55).

Entre 1620 y 1640, las exigencias de emancipación respecto de las cargas centralizadoras de las cortes fueron una constante. Se denunciaron así, los cargos inútiles, el despilfarro de recaudación, la venta de cargos – “puesto que quienquiera encargue o compre cargos será por fuerza un extorsionador” -. Bacon (“La verdadera grandeza de los reinos”), Sancho de Moncada (“Restauración política de España”), Richelieu (“Testament politique”), para citar solo algunos, apuntaban en la misma dirección de cambio y reforma política, en aquellos años.

Por ello, reducir las opresivas y costosas sinecuras de la Iglesia y el Estado, y volver, *mutatis mutandi*, a la vieja política mercantilista de las ciudades, basada en el interés económico de la sociedad, fueron los dos métodos esenciales que se propusieron para evitar la revolución en el siglo XVII. Demasiadas escuelas de gramática en Inglaterra, demasiados colegios universitarios en Francia, demasiados monasterios en España, en contraposición a una agricultura y comercio venidos a menos. Reforma educativa, mayores fondos para las escuelas elementales, una vuelta al comercio de las ciudades medievales, era el clamor que recorría Europa.

Ese clamor cobijó en el caso español una serie de aspectos que no son identificables en otros países europeos. Los fracasos de la política gobernante, la paulatina caída de su poder respecto de las demás potencias europeas, un régimen político-social más duramente represivo que en otras partes, ponen a España, progresiva pero irreversiblemente, en situación de desfase, de desventaja.

A menudo este proceso de profundos y alternancias imperiales en Europa, es algo que no se percibe desde Latinoamérica, los esfuerzos conectivos a la manera de una historia global son muy escasos. Es necesario, por ello, una aproximación y una nueva comprensión acerca del Barroco (siglos XVI y XVII), como período histórico que ha dejado profundas huellas en las identidades latinoamericanas, y por ende, ha sido también constitutivo de los mitos nacionales andinos como discurso y representación.

Conceptualizar el Barroco nos aporta categorías como las de crisis, incertidumbre y extremosidad. La crisis se asume como rasgo – sincrónico o diacrónico – de conflictividad, de guerras religiosas, de bancarrotas, descrédito, y de corrupción de los modelos políticos imperantes. Por su parte, la incertidumbre, alude a la ansiedad y búsquedas espirituales, sucedáneas de movimientos religiosos milenaristas propios de la naciente modernidad.

Finalmente, forma parte de esta caracterización del Barroco, la extremosidad (Maravall, 2012), asumida como la plasmación de una sociedad que busca dirigir/se, contener/se, conmover/se, teniendo como herramientas principales el arte, el teatro y la literatura. Todas las categorías plantean nexos y puentes con los tiempos actuales.

Irlemar Chiampi (Cit. por Cevallos, 2012), refiere que, todo debate sobre la modernidad y su crisis en América Latina que no incluya el Barroco resulta parcial e incompleto. Según esta autora, en América Latina estaríamos

más propensos a reinventar lo barroco en diálogo con el lenguaje contemporáneo [pues] lo barroco se dinamiza para nosotros en la temporalidad paralela de la metahistoria: es nuestro devenir permanente, el muerto que continúa hablando, un pasado que dialoga con el presente a través de sus fragmentos y ruinas” (pp. 28-29).

Desde la narrativa latinoamericana se alude al barroco como lugar de oposición y encuentro a la vez. Lo que importa son los puntos de cruce y las continuidades, las funciones operatorias, los rasgos, la incesante producción de pliegues (Gamerro, 2010, p. 18ss.). Por ello, “detrás de cada idea, hay mil años de literatura” para García Márquez, con Alejo Carpentier “el espíritu criollo es de por sí un espíritu barroco”, mientras que para Fuentes, la abundancia verbal del Barroco suple la insuficiencia, el vacío, la inseguridad en una “desesperada invocación de un lenguaje que llene las ausencias de la razón y la fe” (Parkinson Zamora, 2004, p. 271ss.).

Según Jorge Luis Marzo (2010, p. 30) hay dos vertientes para entender el Barroco. En los países reformados europeos, *lo Barroco* se asocia principalmente a la arquitectura, a la música, a la pintura, esta última especialmente en Holanda, y a la ciencia. En términos históricos, se le ve como un período intermedio. En los países de tradición católica, en cambio, se le asocia a todas las artes, a la arquitectura, la pintura, la literatura, el teatro, pero también a un estado general de la sociedad. No se le percibe como un intervalo entre otros períodos, sino como una fase histórica central cuyas consecuencias pueden notarse en tiempos anteriores y posteriores.

En Europa, entonces, en clave religiosa, en los países predominantemente protestantes la referencia estética de *lo Barroco* es central. Desde los países de tradición católica (España, Italia, Portugal), en cambio, *El Barroco* será hablado y pensado originaria y fundacionalmente.

¿Y en Latinoamérica?, con países que todavía mantienen una arraigada tradición católica, herederas de lo hispano, ¿*El Barroco* se asume como una fase histórica central más allá de lo estético?, ¿No hemos sido acaso formados en la noción de *lo Barroco* como un estadio de la historia del arte?, ¿A qué tradición de pensamiento nos adscribimos?, ¿Sobre qué se asienta nuestro supuesto saber acerca del Barroco? En palabras de Marzo (2010)

En aquellos países dominados por secciones históricas solapadas y entendidas como estadios de progreso encaminados hacia lo moderno, la consideración de lo barroco como fundamento nacional tendrá un carácter tenue y servirá esencialmente para ilustrar un proceso evolutivo. Por el contrario, en aquellos países sometidos a criterios tradicionalistas de continuidad, en los que se concibe la historia como la actualización de unas esencias que protegen a las sociedades de los vaivenes dramáticos del “homo politicus”, el barroco servirá de nexo primario, de fuente original en la que se beberá y cuya agua acabará por inundar los campos por los que se quiere transitar. El barroco así, será concebido como punto de partida identitario, pero todavía más importante, también como punto de llegada (p. 30).

Para Gamerro (2010, p. 213), desde el Barroco en adelante se ha producido un progresivo reemplazo del mundo ‘real’ por el mundo de las representaciones, por una toma de conciencia de la división entre el mundo y sus significantes: entre las cosas y las palabras, entre el modelo y el cuadro, el objeto y su reflejo en un espejo, la vigilia y los sueños, el mundo y el teatro, la locura y la cordura, la percepción y las memorias que de ellas guardamos. Estos dos órdenes, con discrepancias cada vez más hondas y paradójicas, fueron explorados ya hace cuatro siglos por Cervantes, Calderón y Velásquez.

Marzo (2010, p. 29), se pregunta por las conexiones entre Bernini, Almodóvar, un pastel recargado, Newton, el ascetismo, un espacio abarrotado de cosas, Bach, el fútbol brasileño, Galileo, la moda de los años 1980, una variante de la bomba H, o las patatas fritas mexicanas cortadas en espiral, y concluye que, todas tienen en común una nominación como algo “barroco”.

Se podría establecer una conexión parecida entre la apostura del ángel del cuadro *Melancolía I* de Dürero y la pose melancólica vallejana que retratan las fotografías. Otra conexión posible es la que vincularía a la Ciencia de la Policía cameralista<sup>36</sup> y los afanes barrocos<sup>37</sup> de zafarse de la corrupta y ampulosa corte borgoñona, al son del refrán hanseático “el aire de la ciudad libera” [*Stadt luft macht frei*].

Las conexiones enunciadas son ejemplos que aluden no solo a lo estético, sino que intentan comprender más allá de éste.

Puedo mencionar más conexiones tedescas (alemanas) barrocas. Allí están, solo para citar algunas, los ghettos venecianos o romanos<sup>38</sup>, la *Schola Grande Tedesca*, “La chaconne” de Bach<sup>39</sup>, o la construcción del monumental Palacio Nacional de Mafra a cargo del arquitecto Johann Friedrich Ludwig.

Una exploración de la ruta arquitectural que conecta el Barroco alemán, el barroco tardío portugués y las construcciones efectuadas en el Brasil - que dan cuenta de una presencia y conexión alemanas muy fuertes y únicas en Brasil -, requieren también nuevos abordajes desde perspectivas más holísticas. Al respecto, refiere Castedo cit. por González (1989, p. 603)

Es un tema poco trabajado a mi modo de ver: qué identifica y qué separa a Brasil de Hispanoamérica [...] Las diferencias son muy marcadas por los orígenes europeos de los dos países, principalmente el andaluz, además de la influencia italiana en España y la alemana – del siglo XVII en el Barroco de Brasil -. Esa influencia alemana en Brasil está representada por los remates de las torres en forma de bulbo de cebolla, típica de la arquitectura barroca y eslava. No se da en Hispanoamérica. Solo en Brasil y en su raíz portuguesa. La ligazón entre la arquitectura barroca del Brasil y la de Portugal es mayor que la de la arquitectura barroca hispanoamericana y la española [...] En el arte, de los dos principales arquitectos de Portugal del siglo XVII, uno era italiano y el otro alemán.

## VIII. De melancolía, paisajes y ‘egipcios’

El cientista social peruano Alberto Flores Galindo (1986), en un interesante texto denominado “El horizonte utópico” refiere que un joven limeño de apellido aristocrático y autor de una brillante tesis de historia, emprendió un viaje a inicios del siglo XX captando y describiendo el interior andino del Perú, recorrió Cusco, Apurímac, Ayacucho hasta el valle del Mantaro ¿Su nombre? José de la Riva Agüero<sup>40</sup>

---

<sup>36</sup> El término se origina en el vocablo alemán "Kammer", refiriéndose a los cuartos en los cuales se realizaban reuniones para discutir los asuntos tanto comerciales como de gobierno, adquiriendo una connotación relacionada con las finanzas públicas. En alemán, hoy se usa el término "Kameralwissenschaft" (literalmente: ciencia de la cámara o ciencias camerales) para referirse a la "Administración del Estado". Bajo ese nombre se establecieron estudios en algunas universidades, en [Estrasburgo](#), ya en 1500. Ver más en: Guerrero (1986).

<sup>37</sup> Richelieu, Bacon, Barrionuevo, todos en la misma línea, a mediados del XVII, buscaban reemplazar el sistema de la Corte Borgoñona por las antiguas ciudades medievales que funcionaban como “islas no-feudales en un océano feudal”, a decir de Trevor Roper (2009).

<sup>38</sup> Donde se instalaba a judíos, alemanes, portugueses, entre otros, buscando preservar la ciudad de ser contaminada por el ‘contacto comercial’ de los afuerinos.

<sup>39</sup> Conocida como “La Chacona”, obra clásica de la Segunda partita para violín del referido autor, transcrita para piano por Busoni, que en sus orígenes fue una danza del Caribe que llegó a Sevilla en el siglo XVI, y se convirtió de lasciva, alegre y muy movida, ejemplarizada por Cervantes en *La ilustre fregona*, en una danza lenta, la chacona del barroco europeo. Ver: Castedo cit. por González (1989, p. 596).

<sup>40</sup> José de la Riva Agüero y Osma (1885 – 1944), historiador, ensayista y político peruano, miembro de la Generación del 900 o “generación arielista”.

En Riva Agüero el paisaje evoca al pasado: Jaquijahuana, la pampa de Ayacucho, las ruinas de Vilcas, el santuario de Cocharcas, que aun sin llegar a visitarlo es una ocasión para citar a Montesinos y Concolorcorvo. La erudición no le permite descubrir a los hombres que habitan esos territorios. La sierra sin indios. El paisaje vacío. Mejor dicho una especie de cementerio. Aunque considera que el Cusco es “el corazón y el símbolo del Perú”, esa ciudad desde la que inicia su relato lo envuelve en la melancolía y el desaliento. A partir del siglo XVI, la historia del Cusco podría resumirse como una “lenta agonía”: poco a poco se fue despoblando hasta semejar una regia sepultura. Se pregunta Riva Agüero: ¿Consistirá acaso la esencia de nuestra ciudad representativa en la tiránica pesadumbre, la tragedia horrenda y el irremediable abatimiento? (p. 520).

La política y la melancolía no pueden estar más unidas en dicho relato, la ciudad imperial antaño orgullosa y altiva, se halla en un plano fantasmagórico, está anclada en un pasado lejano cuasi arcádico, sin actividad, sin brillo, sin prosperidad a la vista. Riva Agüero hace esta reflexión tras un largo viaje por pueblos de la sierra del Perú, inicialmente publicadas sus impresiones en el Mercurio Peruano, conformaron finalmente el título póstumo denominado *Paisajes Peruanos* (1955).

Una melancolía descrita así, tiene conexiones y pliegues que pueden rastrearse hasta muy antiguo. Si vamos de adelante para atrás, encontramos en primer término a Kant y su referencia a la melancolía como asociada a lo sublime, como una sensación noble y suave, que se apoya en el horror que siente un alma encarcelada cuando, repleta de grandes propósitos, percibe los peligros que ha de superar, y fija la mirada en la difícil, pero gran victoria de la superación de la misma (cit. por Bartra, 2005: 33).

Las cosas sublimes que puede percibir el melancólico constituyen una colección heterogénea, evidente a los ojos de un filósofo del siglo XVIII, pero que hoy en día nos pueden parecer extrañas e insólitas: las altas montañas, la eternidad, la noche, el imperio infernal de Milton, las altas encinas del bosque sagrado, la luna solitaria, el enorme desierto de Shamo en Tartaria, las pirámides de Egipto, la basílica de San Pedro, el entendimiento, la audacia, la poesía de Young, la amistad, la tragedia, la guerra, la cólera de Aquiles, el color moreno y los ojos negros, la edad avanzada, la virtud verdadera, lo masculino, la inteligencia profunda, a los ingleses, a los españoles y a los alemanes, pero también a los árabes y a los nobles salvajes de Norteamérica (*Ibidem*, 2005: 34).

La lista mencionada podría resultar claramente intimidante, pero si ajustamos bien los pliegues podemos encontrar conexiones explicativas y creativas en dichas caracterizaciones. A manera de ejemplo, los paisajes de Riva Agüero – que evocan los majestuosos Andes en la sierra de Perú - y las altas montañas del tiempo de Kant, confluyen en su tono melancólico, vívido en el siglo XVIII filosóficamente y revisitado ya en el XX, desde la perspectiva científica positivista del político.

Pero hay más, mucho más. Para Pitcairn y Hoffmann, en la primera mitad del siglo XVIII, el tema central de la melancolía era el emperezamiento o enlentecimiento de la circulación de la sangre en el cerebro, lo que producía una falta de vitalidad en el fluido nervioso y, a su vez, el enlentecimiento y la tristeza del paciente (Jackson, 1989: 355). La *accidia* (melancolía) de *La Mesa de los siete pecados capitales* de El Bosco y la ciudad del Cusco retratada por Riva Agüero – a pesar de una diferencia cuatricentaria en su factura - , mantienen una sorprendente regularidad: apatía, desgano, atavismo, lentitud, todo confluye en el *lime* de cuerpo y ciudad, de atraso y pasado, de melancolía y desesperanza.

Una crónica de policía médica del siglo XVII señalaba que en Dijon en el siglo XVII, los caza-pordioseros recibían por parte de la ciudad instrucciones diferentes según se tratase de un mendigo o de un pobre *extranjero* (Chamayou, 2012: 99-100):

“Si encuentran algún pobre de la ciudad, un mendigo, deben llevarlo al hospital, y esperar a que los señores intendentes de los pobres den órdenes para castigarlo si procede; y si es extranjero lo acompañan hasta las puertas”. Encerrar a los suyos, expulsar a los extranjeros, los indeseables entre los indeseables entre los indeseables, eran los bohemios. Aunque el hospital funcionaba en general como “el aprendizaje y prefacio de las galeras [...] había una clase de hombres para quienes este prefacio no existía y a quienes, de derecho, sumariamente, sin ningún tipo de juicio, detenían y encadenaban. Estos eran los bohemios, también llamados ‘egipcios’ [...]”.

Aquí aparece una conexión egipcia que puede remontarse hasta un desierto milenario. En efecto, la *acedia* o *accidia* en palabras de Juan Casiano (360-435 D.C.) era una preocupación o tristeza del corazón semejante a la aflicción y especialmente dura para los solitarios. Su condición de estado diferenciado y el interés del saber medieval en ella, según Jackson (op. cit.: 67) tiene sus raíces en las experiencias de los monjes del desierto egipcio cerca de Alejandría en el siglo IV. Y luego como por un rebote magistral se inculca en el saber psiquiátrico de Perú hacia 1925.

Entre 1915 y 1925, el psiquiatra peruano Hermilio Valdizán – a la sazón, primer director del primer Hospital Psiquiátrico del Perú, el Asilo Colonia de la Magdalena, más conocido como “Hospital Víctor Larco Herrera” - efectuó dos entregas: “La alienación mental entre los primitivos peruanos” (1915)<sup>41</sup> y “La alienación mental en la raza india” (1925)<sup>42</sup>. Siendo que, en ambos casos, la base del estudio era la enfermedad mental de los indígenas peruanos – sus manifestaciones históricas, casuística, etiología -. Valdizán, sobre todo para su segunda entrega, analizó casos clínicos de pacientes de raza indígena, en el novísimo Asilo Colonia de la Magdalena<sup>43</sup>. También, sentó las bases del supuesto *carácter indio*: sin unidad ideofectiva, con una subconciencia que vivencia con intensidad el pasado de la raza, de megalomanía incompleta en comparación a otras razas, resignado a su destino. He allí algunos rasgos descritos por la clínica. En palabras del psiquiatra (cit. por Barboza, 2016: 47):

Este fondo depresivo, este silencio de las formas mentales ruidosas en las otras razas, ofrece singular analogía con el mismo fondo constatado por TONINI en los alienados egipcios que tuvo oportunidad de visitar en el Asilo del Cairo. Analogía semejante es la ofrecida por el destino de ambos pueblos: tanto en Egipto como en el Perú parece haberse llevado a cabo el mismo fenómeno de paralización de la obra colectiva ante la acción demoleadora del elemento conquistador [...] Puestas en brusco contacto la civilización peruana y la española, en el momento de iniciarse la conquista, se cumplió la ley fatal que regula estos encuentros de civilizaciones diversas y tuvo lugar la derrota inevitable del pueblo más débil, del menos armado, en el momento del encuentro. Pero la civilización peruana no se batió en retirada sino que se rindió incondicionalmente. No fue ella haciéndose lenta y progresivamente más débil, sino que ofreció el espectáculo del agotamiento brusco: hubo en el Perú, como hubo en Egipto, una suspensión brusca, una verdadera parálisis de la actividad colectiva. Y el proceso natural de la amalgama étnica se realizó con desmedro exclusivo de la raza vencida. [...] Pueblo esencialmente religioso, que buscó y halló en su religión las energías necesarias para llevar a cabo sus expansiones territoriales, perdida esta fuente de vigor, juzgándose abandonado de divinidades que hasta ese entonces le llevaron camino de la victoria, debió por fuerza resignarse a su destino.

---

<sup>41</sup> Tesis de H. Valdizán para optar el doctorado. Lima: UNMSM. 1915.

<sup>42</sup> Publicado en la Revista *Anales Fac. Med.*, 1925, 7. (pp. 145- 163).

<sup>43</sup> Fundado en 1917, conocido hoy como Hospital Psiquiátrico “Víctor Larco Herrera”.

Locura y melancolía en el Nuevo Mundo americano han delineado una larga tradición, en algunos casos rescatada en sus contornos clínicos, mucho más difícil ha resultado su abordaje cultural. Las historias de melancolía en la Nueva España del siglo XVII pueden resultar muy ilustrativas sobre el particular (Bartra, 2013: 118):

Es un mediodía del verano de 1631, seguramente hacía mucho calor, cuando este hombre, llamado Juan Rodríguez, al escuchar el repicar de las campanas del convento de San Francisco, comienza a dar voces, diciendo que se limpiaba el culo con la “porciúncula” [...] El comisario del Santo Oficio manda a encerrar de inmediato al blasfemo escandaloso para interrogarlo. Resulta que el hombre desprecia a los franciscanos, de quienes dice que son unos “cuervos que los echaron del Arca”. Ante los médicos que lo examinan en el calabozo secreto declara que es “hijo unigénito de Dios, [por] segunda vez encarnado”; más adelante declara que “lo tiene demostrado con milagros patentes”. Los dos médicos diagnostican melancolía.

Una cuestión no menor en esta confluencia de pliegues y conexiones es que, la incorporación de la melancolía a la cultura moderna ha configurado los mitos nacionales de la identidad<sup>44</sup>, dibujando una forma moderna y colectiva de padecer los males del progreso, estimulando así, los sentimientos de pertenencia a una cultura nacional definida más por ausencias y carencias que por afirmaciones racionales (Bartra, op. cit.: 135- 136).

Una política melancólica o una melancolía política tienen un largo connubio, un *pas de deux* que conjuga pecado y virtud, piedad y terror, emoción e ingenio, en una secuencia histórica recurrente que no deja de asombrarnos aún ahora. Cuando en el siglo XVII más conocido como el *Grand Siècle*, se hacía de la verdad un objeto de deducción, de cálculo, la ciencia irrumpía rozagante y mayestática, definiendo y explicando el cosmos y la naturaleza con confianza y voluntad. Eran tiempos de los grandes relatos modernos.

Hoy por hoy no hay verdad sin conmoción, sin estremecimiento<sup>45</sup>, no se busca en las afueras, sino en lo oculto, en lo velado, en el grito trágico y profundo de la víctima el sendero de las nuevas certezas y equilibrios hipermodernos. En ese convite la melancolía es un invitado de honor, de primera fila, y la pregunta de Nietzsche retumba en las tecnológicas cuevas hipermodernas (Casals, 2015: 107):

“¿Quién tiene razón?”, [...] ¿Stendhal cuando vindica “el placer físico” del color como *promesse de bonheur*, o los idealistas “ciegos” que se rigen por “pálidas ideas koneigsberguianas”? Lo primero se corresponde con la experiencia de un auténtico artista y receptor, mientras que lo segundo engaña respecto a lo que acontece en ambos. Pues es propio del arte acrecentar el vigor como lo hace el sol que se derrama “sobre los soberanos” del sur.

## IX. El saber artesanal

Hablar de retablos en Ayacucho (Perú)<sup>46</sup> es aludir al sincretismo cultural, a la conjunción del *retable* medieval y de magistrales pinturas de la tradición flamenca del lejano siglo XVI, en una puesta en escena de motivos y estampas de contenido

---

<sup>44</sup> Este rasgo es percibido convencionalmente como un proceso más intenso y sentido en el caso de Iberoamérica. Sin embargo, en la actualidad queda cada vez más claro que su alcance es global.

<sup>45</sup> En la era del temor se estrena una verdad tremorosa, pávida, que escuece, Judt (2010) cita a Maimónides.

<sup>46</sup> Cabe mencionar que la confección de retablos ayacuchanos constituye una de las tradiciones de cultura y arte más arraigada de esta ciudad ubicada en el corazón del sur andino de Perú



religioso y popular. Hechos con las manos y de materia prima peculiar<sup>47</sup>, los retablos ayacuchanos constituyen una práctica y un saber que se ha transmitido de generación en generación, desde tiempos coloniales. Pocas manifestaciones y productos culturales pueden conectar en su seno una *pala d’altare* eclesial, la forma encajonada de pinturas famosas como el *Jardín de las Delicias* de El Bosco, y las vivencias y sentidos de un pueblo andino profundamente religioso, como el ayacuchano. Su estructura que puede mostrar al tiempo que guardar, es heredera del misterio propio del *homo sacer*.

Era más o menos previsible que, lo artesanal significara un referente para este mundo trastocado, desafiante e inquietantemente incierto. Sin embargo, dicho anclaje en lo artesanal, buscando guía y esclarecimiento frente a tiempos difíciles e inciertos, ya se había producido bajo el influjo de la corriente romántica hacia mediados del siglo XIX.

A fines de marzo de 2018, en el Palacio Ducal de Venecia se anunciaba una muestra denominada *John Ruskin. Las Piedras de Venecia*, que aludía a la famosa obra “Las piedras de Venecia” escrita entre 1851 y 1853 por el referido autor (Fernández, 2018). Ruskin simboliza para mediados del siglo XIX la impugnación desde el arte y la cultura de un estado de cosas deshumanizante, con una revolución industrial en pleno apogeo. Es a partir de Ruskin que se puede comprender mejor el desarrollo de movimientos como el *revival* gótico inglés, o la ponderación en alza de los *craftsman*. Ello expresa en el plano social colores revitalizantes de viejas formas, de construcciones épicas, de mundos arcádicos, de talleres rítmicos, de productos únicos por el sello humano de sus acabados.

Toda una condena de las producciones seriales y del uso de las máquinas promovidas por la revolución industrial, tuvieron a la fragua ética del *laborare* como un protagonista estelar y factor distintivo del producto artesanal. Antiguo, *grutesco*, naturalizante, ancestral, rítmico desde lo interior, he ahí los rasgos de eso que llamamos artesanal.

Durante casi todo el siglo XX, y como una marca registrada heredada de los tiempos ilustrados, la lógica productiva convencional se resistió sistemáticamente a reconocer todo lo que no hubiera sido descrito, narrado e interiorizado como moderno, ahondando las ya conocidas divisiones entre lo intersubjetivo y lo instrumental, los saberes y los productos, o, la cultura y la prosperidad. Ese fue un proceso global, si bien es cierto experimentado con diferencias en Europa y en América Latina.

En Europa, *Artigianato*, *Arts and Crafts*, *Artisan Deluxe* o *Bauhaus*, fueron y siguen siendo movimientos, estructuras, escuelas o negocios arraigados, con tradición y presencia importante en los últimos doscientos años. En la América Latina de la mitad del siglo XIX todo lo relativo a lo artesanal fue barrido del espacio urbano violentamente por los imperativos de la modernización, asumida como urgente y salvadora del futuro. Si bien es cierto, lo artesanal latinoamericano nunca se fue, siempre quedó en la periferia, afianzado en lo contestatario, inscrito en el imaginario popular.

Será por ello que el asombro y lo novedoso de una revitalización artesanal suene todavía más fuerte en América Latina que en Europa. Dicha revitalización activa procesos variados y concurrentes, con una serie de implicancias que van desde lo

---

<sup>47</sup> Las figuras se fabrican con una pasta hecha sobre una base de papa hervida y molida mezclada con yeso, la estructura suele ser de madera. La estructura de las personas en el tablero es hecha con un tipo de pasta en la que primero se realiza la mezcla de harina con agua hirviendo. Después mezclando el yeso y el polvo colado.

propriadamente artístico hasta las ruedas de negocios, pasando por las cadenas productivas.

La actualidad de lo artesanal se explica por el declive o desconfianza de las otrora certezas. La lógica instrumental o la impronta sistémica, ya no son el norte seguro de nuestro accionar. Surgen interrogantes a la manera de, cómo se gestiona nuestro mundo, cómo se operacionaliza, cómo se equilibran productividad y ética, decisión y participación, reflexión y competencia. Pero dichos rasgos son nuevos.

Ya Diderot señalaba en la *Enciclopedia* que, la base común de los talentos era la artesanía, tanto en su principio general como en los detalles prácticos, porque en ella descansaba una visión de gobierno (Sennett, 2010, p. 329). La experiencia de una ética ciudadana y del conocimiento, la comprensión de la realidad socio cultural desde una perspectiva crítica o la concreción de la solidaridad y la deliberación, son todos rasgos que pueden encontrar su ordo en la visión ilustrada de Diderot.

Pero la Ilustración no es el ordo de lo artesano, dicho saber se remonta a los antiguos helénicos, que tenían precisamente a Atenea como la diosa de los artesanos. La artesanía se desarrolla a través de una dialéctica entre la manera correcta de hacer algo y la disposición a experimentar mediante el error. Hefeso ya tenía eso muy claro en su laboriosa fragua. Y es que ambos aspectos son inseparables para Richard Sennett (2010), quien además señala

Piensa la adaptación a una finalidad como un logro, como un proceso de trabajo que a la mente bien ordenada le resulta desagradable: cohabitar temporalmente con la confusión, con movimientos equivocados, falsos puntos de partida, callejones sin salida. Lo cierto es que en tecnología, lo mismo que en arte, el artesano que indaga va más allá de un simple encuentro fortuito con la confusión; la crea como medio para comprender los procedimientos funcionales (p. 199).

Desde la corriente del pragmatismo hermenéutico – cuyo carácter distintivo es la búsqueda de problemas filosóficos insertos en la vida cotidiana – se afirma que la clave del artesano social (que incluye al de las políticas) radica en que “hacer es pensar”. Vocativos como los de actuar, reflexionar, operar, sistematizar, revalorar, tecnificar, desde lo artesanal tienen todos la convicción del valor de la indagación ética durante el mismo proceso de trabajo, de la búsqueda de lo ejemplar, de hacer una pausa y reflexionar sobre lo que se está haciendo, cada vez de manera más extendida.

Pero, el saber artesanal presupone, también, la conciencia del valor intrínseco, la reputación, el orgullo colectivo, la apuesta por raíces aladas, el adecuado equilibrio de tradición y sofisticación - tan relevante para sociedades como las nuestras que emergen de culturas milenarias -. Eso es bueno para la cosa pública, y para la cosa cotidiana, también.

Para Richard Sennett (2010), la simple imitación no produce una satisfacción perdurable, la habilidad tiene que evolucionar, y, la lentitud del tiempo artesanal es una fuente de satisfacción; ya que, la práctica se encarna en nosotros y hace que la habilidad se funde en nuestro ser.

Saber artesanalmente, hoy por hoy, implica una mayor conciencia en la que, el producto cultural revalorado está a la base de una concepción de mundo y de desarrollo radicalmente innovadora, articuladora de una experiencia histórica y una resiliencia creativa con sentido de futuro. Ese *círculo cultural* latinoamericano divorciado de los productos deprimidos o desvalorizados de la cultura popular - tal y

como lo describía agudamente Augusto Salazar Bondy en 1972<sup>48</sup> – carece, en nuestra época actual, de valor y de sentido. Esto aplica para Latinoamérica, y también para otras realidades, y es de suma importancia en el actual viraje de comprensión de lo que acontece en el mundo.

El cuerpo emocional, el fundamentalismo, el transpopulismo retrotópico, el boom gastronómico revalorizador de lo milenario y lo antiguo – emblemático de lo artesanal hoy por hoy -, el antropoceno, pueden ser mejor estudiados desde esta perspectiva.

A manera de ejemplo, en el abordaje de expresiones como Hispanidad, América, Hispanoamérica, América Latina, América del Sur, Iberoamérica, Indoamérica, Norteamérica, Mestizo, Indio, Hispano, Latino, Barroco, Conquista, Descubrimiento, Español, es necesario usar ciertas metodologías para averiguar qué estrategias hay detrás de ellas y a quién ha interesado el uso de las mismas en el tiempo. La mayoría de estos términos fueron creaciones de los siglos XIX y XX, productos de estrategias categorizadoras académicas, de sentimientos historicistas nacionales o de intereses políticos-económicos, generados desde Londres, París, Berlín, Washington, o Madrid (Marzo, 2010, p. 21). El saber artesanal es una *vía regia* para comprender cómo se conforma ese conocimiento, cuáles son sus funcionalidades, y dónde están sus orígenes productivos.

Nuevas coordinaciones, nuevas finalidades, nuevos sentidos, nuevos dominios, fluyen de este proceso de reapropiación de la cultura material. La instrucción expresiva, la energía mínima, el objeto transicional, la habilidad rítmica, la gestión del peligro, son solo algunas de las muchas categorías que surgen de adentrarnos en esta perspectiva llamada: Saber Artesanal.

Tal vez, la mejor contribución del saber artesanal sea, en este tiempo, haber revalorizado la más central de las innovaciones humanas, la que surge de la conjunción de mano y cabeza, herramientas hábiles y poderosas, para ir al encuentro del contexto histórico y social. Generar sentidos de comunidad no es una tarea fácil ahora, pistas para ello son las que tenemos pensando con y desde lo artesanal. En palabras de Sennett (ibídem):

la práctica que se da en la repetición de una frase musical, en el acto de picar carne o en el de soplar una copa de vidrio tiene en su propia naturaleza algo de ritual. Hemos entrenado nuestras manos en la repetición, estamos vigilantes, no nos aburrimos, porque hemos desarrollado la habilidad de la anticipación. Pero de la misma manera, la persona capaz de realizar una tarea una y otra vez ha adquirido una habilidad técnica, la habilidad rítmica del artesano, sea cual sea el dios o los dioses a los que rinda culto (p. 219).

## X. Mediterráneo, Sur, Caribe, Ande

Las ciudades mundo se instalaron en su seno controlando desde las políticas hasta las especias; Nietzsche era un asiduo contertulio de pensiones y hoteles cerca de sus márgenes al tiempo que ensalzaba a los “soberanos del sur”; los boticarios barrocos de El Escorial atesoraron las plantas medicinales de Nueva España arribadas desde

---

<sup>48</sup> Salazar Bondy señalaba que: “Es fácil distinguir en Latinoamérica una cultura de *élite*, es decir modos de pensar, sentir y actuar “cultos” y refinados frente a sencillas formas populares [...] que conforma una especie de “circuitos culturales” latinoamericano divorciado de los productos deprimidos o desvalorizados de la cultura popular, los que sin embargo expresan lo más típico y propio de la conciencia colectiva de nuestras multitudes”. Ver más en: Salazar (1972, p. 23).

sus puertos; el Decameron y su *il ben vivere*, así como los Tratados de Melancolía se pensaron desde su enclave; el campo o la Arcadia se hicieron *novella* desde sus cauces; el País de la Cucaña o de Jauja no podrían haberse imaginado sin su molde; Montesquieu, Stendhal o Pastoureau no habrían escrito sobre mentalidades (climas), pasiones o colores si no fuera por él; y más recientemente Serrat o Petrini no podrían cantar emocionando o cocinar desacelerando sin su halo magistral.

¿De qué estamos hablando?, ¿qué puede reunir tantos sentidos diversos y distantes? Pues, no otra cosa que el Mediterráneo, en todo su esplendor. Auténtico centro neurálgico del poder del Imperio romano de antaño, es hoy el referente cultural de un mundo del que apenas estamos iniciando su comprensión. Mediterráneo es Sur, y Sur es Mediterráneo. La constatación es simple, lo que está al sur de Europa es el Mediterráneo. Ese Sur es leído en muchas claves: histórica, teológica, geográfica, política, cultural, climática, melancólica, estética, ontológica, y la lista sigue.

Vale recordar que, el Sur se fue ensanchando al calor del comercio, la ciudad novelada, las peregrinaciones, los descubrimientos, las epidemias o las cazas del hombre. Aquellas son las marcas culturales de hazañas o barbaries, dependiendo desde el lugar donde se le mire. Resignificaciones y mitos, huellas y olvidos, han signado este intercambio, desde el siglo XVI hasta el XX, siendo protagonistas primigenias las potencias barrocas de antaño, las mismas que cedieron la posta a las ilustradas primero, y luego, a las decimonónicas, modernas e hipermodernas, en sucesión de detentar el poder supremo. Ellas y sus contrapartes suríferas – toda una pléyade de ex colonias, unas más antiguas y otras más recientes en el curso del último medio milenio - saben mucho de todo lo acontecido, aunque a veces prefieran olvidarlo o sublimarlo.

Un ensanchamiento cartográfico del Sur entre mítico y factual, de Reinos, Cabos o Triángulos, un Sur de los navegantes es tal vez el más conocido (Richter, 2011, p. 99ss.). Las *Insulae Fortunatae* se trasladan a las islas Canarias tras su descubrimiento (1310), en un mapa es ubicado el cabo de Finisterre (1375), tras doblar el Cabo de Nã el Cabo Bojador representó una nueva frontera (1416)<sup>49</sup>, Gil de Leanes logra conquistar el “Cabo del Miedo” (1434), Nuno Tristão alcanza el Cabo Blanco en la Costa de Mauritania (1441), Dinis Dias dobla el Cabo Verde (1444), Bartolomé Díaz descubre el Cabo de Boa Esperança (1488) y logra pasar también por el “Cabo Agujas”, la punta más meridional del continente africano, el *Paradisus terrestris* se instala en Africa (1502), un embajador de Portugal es enviado al reino del Preste Juan en Etiopía (1520). No hay que olvidar que éste cúmulo de travesías y descubrimientos, es también el germen del tristemente célebre Triángulo del Atlántico, comercio esclavista de proporciones gigantescas que conjuntó África, Europa y América.

Otro ensanchamiento hacia el Sur es el de las representaciones. Las artes, la pintura o la literatura juegan aquí un rol muy importante. *La Nueva Atlántida*, Moro, y sobre todo *La Ciudad del Sol* y la utopía cubre un largo y centenario espectro, desde Campanella hasta Georges Remi “Hergé”, y vaya que Machupicchu tiene todo el crédito. Gauguin en Tahití, Baudelaire en Mauricio, Conan Doyle en Africa Occidental. El Sur ha sido una auténtica despensa de sentidos, pistas, umbrales, para un mundo europeo envejecido de tanta, ciudad, piedad y horror, ávido de regenerar(se), de revitalizar(se).

Italia es el primer baremo: norte próspero e industrial, sur atrasado y campestre. Un jubilado alemán o inglés sueña con vivir su retiro en las playas mediterráneas. Pero el sur tiene una ampliación permanente, nunca se divisa el límite. El Caribe forma parte

---

<sup>49</sup> Situado en la zona del actual Sáhara Occidental.

de esa expansión, esa ampliación de mundo cartográfica y simbólica. Signada por los primeros contactos de la colonización hispana, el Caribe ostenta esa condición de aduana cultural de intercambios y reciprocidades, los productos están a la vista: el jengibre, la *Chaconne*, la orza, la chicha, el maíz, Ana Magdalena Bach, José Martí, Rubén Darío, Alejo Carpentier, Lezama Lima, *La ciudad letrada* de Rama, el ethos barroco de Bolívar Echevarría, el ragtime, los rituales africanos, el danzón. Una auténtica intersección de mundo caracteriza el *sentido* caribeño, que se aleja, vuelve, se queda y parte con todas las expresiones que ha cobijado centenariamente.

Para Latinoamérica estas múltiples expresiones son además conectivas, por cuanto, al lado del Caribe, el Triángulo del Atlántico tiene un impacto cultural enorme en la configuración del Brasil europeo y mestizo. Heredero de las Palmeras en el Palacio de Wörlitz, de la escalinata de Tiépolo en Würzburg, pero sobre todo de la Bóveda Verde de Dresde<sup>50</sup>, la razón del ser brasilero se nutre del color verde como un “presentimiento del Sur”, una “necesidad de pródigos cuidados [...] un aura aristocrática” (Richter, *ibídem*, pp. 126, 127), y también de una alusión al misterio, al *Stupor mundi*. Esa razón brasilera, de cuño germánico y heráldica verde, puede ser descrita alegóricamente así: “Palmeras productivas, aristocráticos al tiempo que embriagantes limoneros y naranjos, elefantes diplomáticos, el moro como centro de mesa [...] Antes que climático o políticamente correcto, el verde fue... Imperial” (Barboza, s/e).

Pastoureau (2017b, p. 90) considera que hay una raigambre de torneos y justas medievales donde la primacía del verde en los modos cortesanos y en los rituales caballerescos era acompañada por una presencia masiva de este color en los escudos de armas. En otro momento él mismo se pregunta “¿Por qué el verde está tan estrechamente relacionado, y desde hace tanto tiempo, a la idea de destino, de azar, de juego, de fatalidad? ¿Por qué es principalmente el color de lo que es inestable, de lo que cambia, de lo que nos gusta o deseamos ardientemente pero que se revela aleatorio, fugaz o inaccesible” (2017a, p. 168). Hay una cuestión adicional, que importa aquí, sobre la que Pastoureau aporta luces y comenta

Un vendedor me explicó que en Francia no había suficientes hombres rubios como para sacar a la venta tal color. En realidad se lleva más en los países del norte de Europa, donde las cabelleras rubias están más extendidas: pensemos en el famoso “verde inglés” de los jerséis *shetland*, de moda en los años sesenta, o bien en la gama de verdes que se encuentran sin dificultad en los grandes almacenes alemanes o austríacos. Esa diferencia entre Francia y Alemania, por lo demás, no viene de ayer. Una fina observación del gran erudito protestante Henri Estienne, en 1566, al regresar de la Feria de Fráncfort, demuestra que tal diferencia ya existía en el siglo XVI. En esa época el verde era de buen tono en Alemania, mientras que en Francia quedaba reservado a los criados y a los bufones: “Si se veía en Francia un hombre de alcurnia vestido de verde, se pensaba que era de cerebro un poco desvergonzado; en cambio en varios lugares de Alemania esa forma de vestir parece encontrar beneplácito [...]” (2017a, p. 163).

Pero Brasil no es solo una razón, premunida de esplendor colonialista y pasado imperial. El sentimiento y el *tempo* del bahiano, los rituales africanos, el capoeira del equilibrio, *Pau Brasil* o el Manifiesto Antropófago, lo sufriente de la samba clásica, Freire y su pedagogía del oprimido, Darcy Ribeiro, Buarque, Furtado, Villalobos y sus Bachianas, también son Brasil. Pensar en y desde la mezcla, he ahí la clave. Una deriva de ese sello se puede ver, entre los siglos XIX y XX, en la amalgama de migrantes europeos hacia América Latina con lo ya establecido antes de su llegada: lo

---

<sup>50</sup> Dispuesta y acondicionada entre 1723 y 1730 por Federico Augusto II, príncipe de Sajonia y rey de Polonia, más conocido como Augusto El Fuerte.

mestizo, lo originario, lo afrolatino. En el Cono Sur de Latinoamérica, se aprecia esa deriva, a través de su interpelación política en clave melancólica a Perón<sup>51</sup>, su Día de la Nostalgia, su búsqueda de progreso aun hoy en El Chaco, o sus “Preguntas por Puerto Montt”. Desde el Cono Sur, hablando de nuestro presente, Franco “Bifo” Berardi (2017, pp. 131, 144) ha hurgado en sus pliegues barrocos ya sea como “ontología de la proliferación infinita” o de la “producción hiperreal”. Lo mismo ha hecho Galeano, ya hace buen tiempo, en prosa de protesta.

Epicéntrico, coloidal y originario es el tercer elemento cultural que quiero destacar sobre Latinoamérica. Ya hablamos un poco de Caribe y de Triángulo del Atlántico. Ahora estamos listos para abordar “Lo andino”. Hay muy pocos países en el mundo que agrupados tengan un sello cultural con tantos significados. En Europa la denominación Países Bálticos alude a un fluido intercambio comercial que se remonta a la emblemática Hansa medieval. El Partenariado EuroMediterráneo primero, y luego la Unión por el Mediterráneo es otro ejemplo de cómo el mar puede ser la argamasa en torno a la cual el norte de África y el sur de Europa han buscado rutas de integración políticas recientemente. El Grupo Visegrado es otro ejemplo de lograr vínculos estratégicos retomando una añeja convocatoria del Rey Carlos Roberto de Hungría en 1335<sup>52</sup>. ¿Pero países pirineicos, alpinos, tibetanos o de la Sierra Madre? Eso no existe en el mundo, solo en Latinoamérica, en América del Sur, solo aquí hay Países Andinos. Lo andino, por alusión a la Cordillera de los Andes, tendría su origen en el análisis koneigsberguiano de la melancólica contemplación de las altas montañas (cit. por Bartra, 2005: 34).

[Edmund Burke explicaba en 1757 que] las emociones sublimes son producidas por los objetos grandes y vastos, por lo infinito y lo uniforme [...] Kant continúa en la misma línea y describe los sentimientos sublimes en su relación no solo con la grandeza de las montañas nevadas o las tormentas enfurecidas, sino con cosas o situaciones ligadas a la melancolía, como las sombras de la noche, el silencio pensativo, la soledad profunda y el noble hastío (pp. 32-33).

En la década de 1980 el famoso grupo boliviano de música folklórica latinoamericana, denominado Los Kjarkas – del quechua sureño: temor o recelo – popularizó una canción intitulada “Wayayay”<sup>53</sup>. Las conexiones con los planteamientos de Burke y Kant de doscientos años antes, son más que evidentes, a decir de su letra:

Voy a contarles hoy mi triste pena/ la soledad que llevo en mi alma hoooo/ Voy a contarles tristes desengaños/ de ilusiones y de sueños que vivimos./ Entre montañas y

---

<sup>51</sup> Un recuento latinoamericano de dichas interpelaciones en clave de política y melancolía podemos referirla como sigue. En el 2011, se publica *El México que nos duele: Crónica de un país sin rumbo* de Alejandro Rosas y Ricardo Cayuela Gally. En el 2015, aparece *Es el peronismo, estúpido: Cuándo, cómo y por qué se jodió la Argentina* de Fernando Iglesias. Las primeras frases de la introducción del libro dan cuenta de su intención: “El peronismo genera atraso, el atraso genera frustración, la frustración genera peronismo”. En setiembre de 2016 Raúl Gallegos publica *¿Cuándo se Jodió Venezuela?*, donde éste afirma que el régimen bolivariano y sus políticas económicas han convertido lo que podría ser una de las grandes potencias latinoamericanas en una de sus naciones más pobres, plagada de absurdas contradicciones. Más recientemente, en diciembre de 2016, la Facultad de Ciencias Sociales e Historia de la Universidad Diego Portales edita *¿Cuándo se jodió Chile?* Peculiar entrega que desde el título sugiere un ánimo inquisitivo por encontrar el hito exacto que marcaría la decadencia de la democracia chilena. Para lograr dicho propósito, se auscultan documentos verídicos, crónicas, correspondencias. La pregunta *En qué momento se jodió*, ya se la habían formulado Perú y Colombia, en 1990, como parte de un ejercicio de entregas de pensamiento colectivo desde las ciencias sociales, auspiciado por los sellos editoriales Milla Batres y Oveja Negra, *ad portas* del “Encuentro de Dos Mundos” de 1992.

<sup>52</sup> En dicho año el Rey Carlos Roberto de Hungría convocó a una reunión en el palacio de Visegrado al rey Casimiro III de Polonia y al rey checo Juan I de Bohemia. En aquel entonces, los tres reyes acordaron un pacto de no agresión y colaboración mutua para una mejor relación política y económica.

<sup>53</sup> Video disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=9Wj746W0AiU>

valles he nacido/ me acunaron los huaynos en su encanto./ Y al florecer mi tierra en su charango/ vi crecer las zampoñas en el viento.

Como es de verse, lo andino convoca una semántica y una semiótica, que puede llegar a ser tanto ilustrativa como inquietante: atraso, paisano, pongo, cholo o xolo, indio, cordillera, entre 2000 y 6962 msnm., pasado glorioso, civilización milenaria, incas, quechua y aymara, Garcilaso, Atahualpa, barroco, cronistas, coyote, colorado, cetrino, minero, indígena, campesino, hijo del sol.

Pensemos desde Bolivia nuevamente, pero hagámoslo ahora desde un texto literario “Felipe Delgado”.

“*Felipe Delgado* [1979], considerada por varios críticos “la novela de la literatura boliviana del siglo XX”, es una narración iniciática del protagonista que circula por “una La Paz nocturna, marginal, próxima a los bordes con El Alto” [...] Aymará llegado a la ciudad, cargador de los mercados, apto para sostener cuatro o cinco quintales, personas, enfermos, tullidos, parálíticos, ataúdes..., capaz también de beber hasta cinco o seis botellas de aguardiente – alcohol y agua por mitades -, el aparapita es un anarquista nato, según Felipe Delgado. [...] El saco del aparapita, colcha de retazos, remiendo sobre remiendo de telas de todo tipo, de diversos tamaños y de múltiples trazas y colores, al final nivelados por el macilento color del tiempo, cosidos con diversos materiales, sin arrugas, mineral como una piedra, no viejo, sino antiguo, inmemorial: tal el símbolo de la vida y la muerte – *un tejido vivo, el aspecto ofrecido por el cuerpo que se pudre en el sepulcro* -, de la ciudad, de Bolivia, de la literatura en tanto metáfora de lo múltiple y lo diverso” (Archila Neira, 2013, p. 435).

Lo literario puede dar cuenta de esa pluralidad de sentidos, de esa revaloración constante, de ese inacabar regenerativo que brinda el pensar melancólico y artesanal asociado a Lo andino, pero también a lo Mediterráneo.

Es preciso corregir esa mirada de América Latina asumida solo como una prolongación europea ultramarina con personalidad diferenciada. Hay más bien sentidos de ida y vuelta, una representación acumulada cuyo culmen son las invenciones ilustradas del Sur Mundo, donde confluyen Mediterráneo, Caribe y Ande, y ésa, es una confluencia clave. Cómo entender sino las “montañas” de Kant, los “climas” de Montesquieu o *La Perichóle* de Offenbach. Hay un Norte atribulado por viejas desgracias y antiguos desatinos, que sofisticada su razón exhausta de sinecuras, horrores y grutescos. Brillante y mortífera, pietista y tecnológica, peregrina e hiperreal, esa es la razón del Norte que ha producido la conciencia del Sur Mundo.

Y el Sur Mundo premunido de chispazos creativos ha producido a tientas una visión propia desde el Barroco revisitado, desde el realismo mágico de Bohr hecho literatura, desde las Epistemologías del Sur contemporáneas, o desde el “Sumak Kawsay” Aymara tributario de *il ben vivere* de Bocaccio.

Rastro cultural de un mundo arcádico y saturnino desde el primer contacto, el Sur Mundo - que tiene uno de sus planetas en la América Latina – ha comenzado a erguirse mayestático bajo el aura retrotópica que cubre desde el Adriático hasta el Callao, la globalidad del mundo hipermoderno de hoy. Ése mundo ya no es más el Sur Mundo, hay una vuelta de tuerca. Lo que antes era anatemizado o despreciado se valora hoy y mucho. La *rivalutazione* de cuño romántico ha comenzado a dar sus frutos, y éste el de hoy, es un mundo distinto. Religiosidades, viejas emocionalidades, ligerezas y pesadeces todas juntas se agolpan en el sentir contemporáneo que gana espacio frente a una razón aún pasmada y sin muchas opciones de conducir el timonel.

Del Cabo Agujas, de Tahití, del Caribe, de suríferas avenidas emerge un mundo nuevo, no por inédito sino por lo que trae de muy antiguo, y nos impele a etnografiar los baúles, a visitar los viejos mapas, a comprender desde las pestes. Ese, ese es el Mundo Sur. Y vaya que viene cargado de nostalgia reflexiva, de barroco, de saber artesanal, de ciudades noveladas, de *rivalutazione*, de teología política, o de melancolía. Éste Mundo Sur es el que marca la pauta hoy, en las cuatro partes de la aldea global hiperconectada.

El Mundo Sur actual, recoge la antigua convicción teológica medieval, se nutre de novísimos reportes de hipermodernos zascandiles, y sigue dando cuenta de esa *peregrinatio in terram sanctam*, un auténtico traslado mágico de Jerusalén al Norte (Richter, *ibídem*, p. 83)

Todo el que volvía a Europa después de una peregrinación a Tierra Santa – tras una ausencia de unos nueve meses – no lo hacía sin atestiguar, incluso materialmente, su presencia en los Santos Lugares con recuerdos sagrados. Éstos podían ser reliquias del escenario de la Pasión, agua del Jordán, reproducciones de los parajes sagrados [...] Ya la emperatriz Elena se había traído a Roma de su viaje a Tierra Santa, junto con algunos fragmentos de la cruz de Cristo, un cargamento de tierra del Santo Sepulcro y la había depositado en los cimientos de la iglesia romana dedicada a la Santa Cruz de Jerusalén. Ahora uno podía pasearse también *in Gerusalemme*, “por Jerusalén” [...] Entre los *Campi santi* con tierra de Jerusalén más famosos surgidos de esta forma se encuentran la cripta funeraria de la abadía benedictina lombarda de Cava de Tirreni, cerca de Salerno (siglo XII), el Camposanto de Pisa (1203) y la iglesia de los capuchinos de Santa María de la Concepción (1626) de Roma (*ibíd.*, pp. 82-83).

Esos antiguos *souvenirs* han trocado ahora en testimonios del sufrir. Si hay una ciudad del sufrimiento como emblema hoy, esa es Jerusalén. El testimonio de las víctimas, la sagrada violencia, todo confluye en ella. El Mundo Sur lo sabe, teniendo ese cauce natural de errancias y peregrinantes en el Mediterráneo. Jerusalén y Mediterráneo, *vis a vis*, son dos viejos conocidos de un barrio de íconos, de experiencias, de emociones que la Hansa creyó trascender, y el *homo economicus* ufano pensó dejar atrás. Pero ello solo era una ilusión, los vínculos emocionales no se fueron, permanecieron en el seno de una ciudad medieval, revisitada una y otra vez. Es por ello que en su *revival*, el *homo religiosus*, da pasos afianzados y seguros en esta vecindad reencontrada.

Sabe también el Mundo Sur que su horizonte no es más el mar de los navegantes, por definición lineal, sino el ojo de Dios de la perspectiva vertical. Arruinada la perspectiva lineal, con una caída sin reserva hacia los objetos, experimentamos hoy una apertura que, podemos padecer o gozar, aceptar o sufrir, o sencillamente asumir como realidad. Porque siempre serán requisitos para el sentir comunitario: crear vectores de pasión y afecto, replicar, viajar, “creando cuerpos unidos por el movimiento, por el amor, por el dolor” (Steyerl, 2014, p. 31, 200, 201).

Este Mundo Sur emerge en el contexto de una realidad hipermoderna que arrincona “los grandes mapas de filosofía de la historia” y busca créditos en

cursos de teoría del caos [...] una situación en la que sentimos a los seres humanos del Renacimiento como nuestros predecesores inmediatos. Ellos fueron de hecho los primeros que entendieron que el ser humano puede aprender a tratar con sus astros [testimonio] de una sensibilidad incipiente en el que hay que reconocer las constelaciones para intervenir en ellas mediante manipulaciones apropiadas” (Sloterdijk, 2018, p. 131).



Pensar Europa y América Latina, América Latina y Europa en clave conectiva, requiere precisamente esos pliegues. Solo así tienen posibilidad de mirarse y confrontarse especularmente el barroco andino, el boom latinoamericano, los Tratados de Melancolía, la Teología de la Liberación, la leyenda negra de lo hispano, el Sur de las mentalidades, lo mediterráneo o *La ciudad letrada* de Rama.

En tiempos de progreso y modernidad fuerte de los últimos doscientos años, nos han inoculado la idea que los indígenas, los *naturales destas tierras* se apocaron luego de la conquista española, y esa tristeza sempiterna es la culpable de nuestras melancolías. No creo en esas historias, tampoco creo en una inveterada melancolía andina que alude al pasado inca y al de las otras culturas precolombinas. Uno de los argumentos utilizados en 1925, por Hermilio Valdizán<sup>54</sup>, para corroborar la supuesta melancolía de los incas, fue el consumo de determinadas plantas oriundas, noticiado por cronistas coloniales. Esas mismas plantas medicinales ya estaban en El Escorial antes que terminara el siglo XVI.

La *Chía de Mechoacán* ya conocía Sevilla y Madrid en la década de 1580, y la finalidad allí era comprender no expoliar. Tal parece que la novísima medicina tradicional revalorizada desde mediados del siglo pasado, era un tópico que ya cursaban los boticarios barrocos. Sin duda surge así un mundo por (re)explorar. Y se entiende mejor cuando comprendemos el Mundo Sur.

Hace pocos años en Perú, las chicherías y picanterías<sup>55</sup> se declararon patrimonio cultural del país. Ello no fue óbice para que se reconozca la raíz etimológica caribeña de la palabra “Chicha”. Desde siempre, países latinoamericanos como Colombia y México han afianzado una vinculación fluida de intercambio cultural, y es que a menudo se olvida que Colombia es andina, pero también es Caribe. Esa conexión caribeña para el resto de Latinoamérica es al día de hoy aún mayor. El boom latinoamericano, el realismo mágico, el neobarroco beben de esa conexión, y la mitificación de Pablo Escobar, la erotización en alza de la mujer colombiana o el apego por la música mariachi, también. Sublime o banal, esclarecida o bizarra, la conexión existe.

No podría pensarlo de otra manera cuando ya Boccaccio hacia 1353 había logrado que su *Decamerón* conciliara la ciudad novelada, la melancolía y una especie de ética inmunológica, lo cual ha resumido Sloterdijk (ibidem, p. 121) como “el descubrimiento del entorno a partir del espíritu de la peste”. Así pues, El *Decamerón*

se dirige a un público de lectores femenino con la intención expresamente formulada, de procurarle curación de la peor enfermedad de las mujeres, la melancolía, que, en opinión del autor, surge de la fijación de los pensamientos en un objeto inalcanzable, y contra ella no hay otra ayuda que la paulatina reorientación de las ideas a otros objetos, positivos o accesibles. [...] La estructura narrativa del *Decamerón* deja entrever que Boccaccio tenía en mientes algo más que una ciencia poética de las mujeres. Lo que le importa en último término es nada menos que la regeneración de una sociedad en decadencia mediante una cura ejemplar, en el transcurso de la cual ha de volverse a aprender el arte de la buena vida; o como lo expresa Pampínea, la bella e inteligente iniciadora del grupo determinante en este libro, aún frente a la más extrema desgracia no hemos de dudar en utilizar racionalmente los remedios apropiados para la conservación de nuestra vida, de acuerdo con las leyes de la razón natural que velan sobre el buen vivir (*il ben vivere*) de todos los mortales. A ellas

---

<sup>54</sup> Primer director del Hospital Psiquiátrico “Víctor Larco Herrera”, creado hace cien años en 1918, el más antiguo de Perú

<sup>55</sup> Establecimientos dedicados proveer bebidas sobre la base de la fermentación del maíz y comidas de sabores fuertes y picantes. Su revalorización equivale a lo que en Europa sucede con las osterías o celler.



pertenece, en primer lugar, el derecho natural a divertirse, despejarse, serenarse, en el que moral e higiene coinciden. Una ética inmunológica así en ninguna otra situación tendría más sentido que ante la inmensa catástrofe del siglo XIV, la muerte o peste negra (*ibídem*, p. 121).

Hoy por hoy, en tiempos de feminicidios, cuando “una peste emocional” mata mujeres a escala global, el Mundo Sur puede ayudarnos a encontrar las mismas conexiones entre lo saludable, lo honorable y lo tecnologable que reportó Bocaccio. No es solo una cuestión de técnica la que debemos acometer, y tampoco las éticas al uso parecen sostener nuestros nuevos designios – piénsese en las “reputaciones” de Cortina o “el turista o vagabundo” de Bauman, ya descritos en este documento -. Tal vez la pista estribe en una nueva forma de mirar lo saludable como en el siglo XIV. Desde la onto historia, podemos hacer ajustes.

El mar desde siempre fue identitario, pero no pensamos lo mismo de una cordillera. Una cordillera no hace identidad ¿No hace identidad? Reflexionemos un poco más, ya casi estamos al final.

El mar es arrojo, valentía, intrepidez, todo lo que la aventura humana atesora, aún en épocas de estaciones espaciales que nos observan (ex)céntricamente. La cordillera es *rallentare*, misterio, densidad, todo lo que exuda la inquietud humana, ayer, y hoy también.

La ciudad es el mar de anhelos, sueños y posibilidades, a eso se le llama Caribe en Latinoamérica. El campo es la montaña de contemplaciones, recuerdos y nostalgias, eso se llama Ande en estas tierras. No importa aquí una ubicación geográfica particular, la ciudad Caribe y la montaña Ande son ya categorías culturales que han trascendido lo espacial. Las ciudades mundo ensalzaron a una en desmedro de la otra. Desde Salerno en adelante se construyó un discurso que ponderaba la ciudad y desandaba el campo.

Pero Caribe y Ande se necesitan, se buscan, se complementan. Lo han hecho todo el tiempo, y ese es un vínculo milenario anterior a la forja melancólica moderna. Juntos hacen una fuerza revitalizadora, precisamente la que necesitamos desarrollar hoy por hoy en los enclaves de ciudad y campo del Mundo Sur. ¿Ello tendrá fuerza suficiente para darnos guía y nuevos bríos?... nunca se sabe, pero vale la pena intentarlo. Hacer el ejercicio sirve para esta parte del Mundo Sur, y para la que está “al otro lado del charco”, también.

## BIBLIOGRAFÍA REVISADA

- ALBA RICO, Santiago *et al.* *El gran retroceso*. Barcelona: Seix Barral, 2017.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas*. Madrid: FCE, 2006.
- ARCHILA NEIRA, Mauricio. *Democracia, Desarrollo e Integración: Vicisitudes y Perspectivas (1930- 1990)*. Colección Historia de América Andina. Vol. 7. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, 2013.
- ARNAU, Juan. *La invención de la libertad*. Girona: Atalanta, 2016.
- ATTALI, Jacques. *Diccionario del Siglo XXI*. Barcelona: Paidós, 1999.
- BADIOU, Alain. *La aventura de la filosofía francesa: A partir de 1960*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2013.
- BARBOZA, Marco. "Verde Imperial". En: Barboza, Marco y Marcia Mocellin. *Bioética, Cultura e Sociedade: Correspondencia Latin-americana en Microrrelatos (Caribe – Ande – Triangulo do Atlantico)*. En prensa editorial.
- "Cultura y comunicación: nuevas emocionalidades, nuevos mundos". *Conexión*. Revista del Departamento de Comunicaciones de la PUCP. Año 6. Número 8: 81-92, 2017.
- "Valdizán y la Peruanidad: Auscultando "Lo Indígena" desde la Clínica". *Revista Peruana de Medicina Integrativa*. 1(2): 44- 49, 2016.
- BARTRA, Roger. *Territorios del terror y la otredad*. México: FCE, 2013.
- *El duelo de los ángeles: Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*. México: FCE, 2005.
- *Cultura y melancolía: Las enfermedades del alma en la España del Siglo de Oro*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- BAUMAN, Zygmunt. *Retrotopía*. Barcelona: Paidós, 2017.
- *Ética posmoderna*. México: Siglo XXI, 2005.
- BAUMAN, Zygmunt y Gustavo Dessal. *El retorno del péndulo: Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido*. Buenos Aires: FCE, 2014.
- BBC Mundo. "CÓMO LOS EVANGÉLICOS EMERGEN EN EL MAPA DE PODER EN AMÉRICA LATINA". (17 de abril) 2018. Recuperado de: [http://www.el-nacional.com/noticias/bbc-mundo/como-los-evangelicos-emergen-mapa-poder-america-latina\\_231289](http://www.el-nacional.com/noticias/bbc-mundo/como-los-evangelicos-emergen-mapa-poder-america-latina_231289)
- BECK, Ulrich. *La metamorfosis del mundo*. Barcelona: Paidós, 2017.
- BENJAMIN, Walter. "Para una crítica de la violencia". Edición Electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de: [http://www.doooss.org/articulos/textos/walter\\_benjamin.pdf](http://www.doooss.org/articulos/textos/walter_benjamin.pdf) (24.09.2017).
- BERARDI, Franco. *Fenomenología del fin: Sensibilidad y mutación conectiva*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

BERICAT ALASTUEY, Eduardo. "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología". *Papers* 62. 145- 176, 2000.

BLASCO ESQUIVIAS, Beatriz. *Introducción al arte barroco*. Madrid: Cátedra, 2015.

BORTHAGARAY, Andrés. "El Programa "Passages, Espacios de Transición para la ciudad del siglo XXI"". *Revista R de la Universidad de la República*. Montevideo. Noviembre de 2015. Recuperado de: <http://www.ganarlacalle.org/passages/RevistaR.pdf>

BOYM, Svetlana. *El futuro de la nostalgia*. Madrid: Machado Libros, 2015.

BROHARD, Yvan. "Salerno y los preceptos de la 'vida saludable'". En: KAHN, Axel *et al. Una historia de la medicina o el aliento de Hipócrates*. Barcelona/Madrid: Lunwerg, 2012.

BRONCANO, Fernando. *La melancolía del ciborg*. Barcelona: Herder, 2009.

BUCK-MORSS, Susan. "Estudios visuales e imaginación global". En: BREA, José Luis (ed.). *Estudios Visuales: La epistemología de la visualidad en la era de la globalización*. Reimp. Madrid: Akal, 2015.

BYUNG-CHUL HAN. "AHORA UNO SE EXPLOTA A SÍ MISMO Y CREE QUE ESTÁ REALIZÁNDOSE". Reportaje de Carles Geli. *El País*. Madrid (06 de febrero). 2018a. Recuperado de: [https://elpais.com/ccaa/2018/02/06/catalunya/1517952855\\_039370.html](https://elpais.com/ccaa/2018/02/06/catalunya/1517952855_039370.html)

– *La expulsión de lo distinto*. 1ª ed. 4ª imp. Barcelona: Herder, 2018b.

– *La sociedad del cansancio*. 1ª ed. 9ª imp. Barcelona: Herder, 2016.

CASALS, Josep. *Constelación de pasaje: Imagen, experiencia, locura*. Barcelona: Anagrama, 2015.

CEVALLOS, Santiago. *El Barroco, marca de agua de la narrativa hispanoamericana*. Madrid: Iberoamericana, 2012.

CHAMAYOU, Gregoire. *Teoría del Dron: Nuevos paradigmas de los conflictos del siglo XXI*. Barcelona: Ed. Futuro Anterior, 2016. Recuperado de: <https://books.google.com.pe/books?id=NOVSDAAAQBAJ&pg=PT19&dq=Chamayou+Teor%C3%ADa+del+Dron+objeto+violento&hl=es-419&sa=X&ved=0ahUKEwifvP6PnvnaAhWEvIMKHSrHBPoQ6AEIJzAA#v=onepage&q=Chamayou%20Teor%C3%ADa%20del%20Dron%20objeto%20violento&f=false>

– *Las cazas del hombre: El ser humano como presa de la Grecia de Aristóteles a la Italia de Berlusconi*. Madrid: Errata naturae. 2012.

CHOMSKY, Noam. "LA GENTE YA NO CREE EN LOS HECHOS". *El País*. (10 de marzo) 2018. Recuperado de: [https://elpais.com/cultura/2018/03/06/babelia/1520352987\\_936609.html?platform=hootsuite](https://elpais.com/cultura/2018/03/06/babelia/1520352987_936609.html?platform=hootsuite)

CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre: Un desafío para la democracia*. Barcelona: Paidós, 2017.



CONNELLY, Frances S. *Lo grotesco en el arte y la cultura occidentales: La imagen en juego*. Madrid: Machado, 2015.

DAMASIO, Antonio. *El extraño orden las cosas: la vida, los sentimientos y la creación de las culturas*. Barcelona: Destino, 2018.

DÍAZ-PLAJA, Fernando. *El español y los siete pecados capitales*. 8ª ed. Madrid: Alianza Editorial, 1969.

ECO, Umberto. *De la estupidez a la locura: Cómo vivir en un mundo sin rumbo*. Barcelona: Lumen, 2016.

FARGE, Arlette. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos: Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz, 2008.

FEBBRO, Eduardo. "ENTRE LE PEN Y MACRON ESTÁ LA FRANCIA "NI NI"". *desdebajo*. (03 de mayo) 2017. Recuperado de: <https://www.desdebajo.info/mundo/item/31438-entre-le-pen-y-macron-esta-la-francia-ni-ni.html>

FERNÁNDEZ, Milena. "JOHN RUSKIN VUELVE AL RESCATE DE LAS PIEDRAS DE VENECIA". *El País*. (24 de marzo) 2018. Recuperado de [https://elpais.com/cultura/2018/03/24/actualidad/1521920040\\_697722.html](https://elpais.com/cultura/2018/03/24/actualidad/1521920040_697722.html)

FLORES GALINDO, Alberto. "El horizonte utópico". En: DELER, J. P. et Y. Saint Geours (comp.) *Estados y Naciones en los Andes: Hacia una historia comparativa: Bolivia- Colombia – Ecuador – Perú*. Vol. 2. Lima: IFEA/ IEP, 1986.

FOUCAULT, Michel. *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: FCE, 2007.

FUENZALIDA, Fernando. "EL COMUNISMO. UNA FORMA MÁS DE FE". *El Comercio*. Lima. (05 de junio) 1999. (36).

GAMERRO, Carlos. *Ficciones barrocas: una lectura de Borges, Bioy Casares, Silvina Ocampo, Cortázar, Onetti y Felisberto Hernández*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2010.

GONZÁLEZ, Pilar. "El sentir chileno de Leopoldo Castedo". En: Abellán, José Luis y Antonio Monclús (coords.). *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América (II): el pensamiento en el exilio*. Barcelona: Anthropos, 1989.

GUERRERO, Omar. *Las Ciencias de la Administración en el Estado Absolutista*. México DF: UNAM, 1986.

HABERMAS, Jürgen. "¡POR DIOS, NADA DE GOBERNANTES FILÓSOFOS!". *El País*. 06 de mayo de 2018. Recuperado de: [https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056\\_056165.html](https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html)

HOBBSAWM, Eric y Terence Ranger, *La invención de la tradición*. 5ª imp. Barcelona: Crítica, 2016.

HONNETH, Axel. *Crítica del agravio moral: Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: FCE, 2009.

JACKSON, Stanley W. *Historia de la melancolía y la depresión: Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna*. Madrid: Turner, 1989.



JAY, Martin. *La crisis de la experiencia en la era postsubjetiva*. 2ª ed. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2008.

JUDT, Tony. *Algo va mal*. Madrid: Taurus, 2010.

LAFAYE, Jacques. *Por amor al griego: La nación europea, señorío humanista (siglos XIV-XVII)*. México DF: FCE, 2005.

"LA FE EVANGÉLICA ABRAZA LAS URNAS EN AMÉRICA LATINA". *El País*. Madrid. (14 de abril) 2017. (4-5)

LATINOBARÓMETRO. *Informe 2017*. Buenos Aires: Latinobarómetro.

LIOGIER, Raphaël. "LA LAICIDAD EN FRANCIA PERDIÓ SU SIGNIFICADO". *notasperiodismo popular*. (03 de febrero) 2015. Recuperado de: <https://notasperiodismopopular.com.ar/2015/02/03/raphael-liogier-entrevista-islam-francia/>

LIPOVETSKY, Gilles. *De la ligereza: Hacia una civilización de lo ligero*. Barcelona: Anagrama, 2016.

– *El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*. 8ª ed. Barcelona: Anagrama, 2014.

– *La sociedad de la decepción: Entrevista con Bertrand Richard*. 2ª ed. Barcelona: Anagrama, 2011.

LORENTE, Miguel. "LOS HOMBRES NO SABEN CÓMO RELACIONARSE CON ESTAS NUEVAS MUJERES". *LATFEM*. (9 de noviembre) 2017. Recuperado de: <http://latfem.org/los-hombres-no-saben-como-relacionarse-con-estas-nuevas-mujeres/>

MARAVALL, José Antonio. *La Cultura del Barroco: Análisis de una estructura histórica*. Barcelona: Ariel., 2012.

MARCOCCIA, Rafael. "LA ONDA LARGA DEL PENTECOSTALISMO EN BRASIL". [www.lastampa.it](http://www.lastampa.it). (20 de marzo) 2017. Recuperado de: <http://www.lastampa.it>

MARZO, Jorge Luis. *La memoria administrada: El Barroco y Lo Hispano*. Madrid: Katz, 2010.

MATE, Reyes. *De Atenas a Jerusalén: Pensadores judíos de la modernidad*. Madrid: Akal, 1999.

MOULIN, Anne Marie. "El cuerpo frente a la medicina". En: Courtine, Jean -Jacques (coord.). *Historia del Cuerpo: Las mutaciones de la mirada: El siglo XX*. Vol. III. Madrid: Taurus. 2006.

NACIONES UNIDAS. *Informe de la Relatora Especial sobre derechos culturales*. Consejo de Derechos Humanos, 34º período de sesiones. Tema 3 de la agenda. A/HRC/34/56. Pub. 16 de enero de 2017.

NUSSBAUM, Martha. *Emociones políticas: ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós, 2014.

ONFRAY, Michel. *Cosmos: Una ontología materialista*. 2ª imp. Barcelona: Paidós, 2017.



PARKINSON ZAMORA, Lois. *La construcción del pasado: La imaginación histórica en la literatura americana reciente*. México: FCE, 2004.

PASTOUREAU, Michel. *Los colores de nuestros recuerdos*. Cáceres: Periférica, 2017a.

– *Vert: Histoire d'une couleur*. París: Éditions du Seuil, 2017b.

PÉREZ GUADALUPE, José Luis. *Entre Dios y el César: El impacto político de los evangélicos en el Perú y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/ Instituto de Estudios Social Cristianos, 2018.

QUINTERO, Ángel. “LA SALSA HA SIDO FUERTEMENTE LIBERTARIA”. *Infoartes.pe*. (25 de octubre) 2016. Recuperado de: <http://www.infoartes.pe/entrevista-angel-quintero-rivera-la-salsa-ha-sido-fuertemente-libertaria/>

RICHTER, Dieter. *El Sur: Historia de un punto cardinal: un recorrido cultural a través del arte, la literatura y la religión*. Madrid: Siruela, 2011.

ROSSI, Paolo. *Comer: Necesidad Deseo Obsesión*. Buenos Aires: FCE, 2013.

SADIN, Eric. *La humanidad aumentada: la administración digital del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra, 2017.

SALAZAR BONDY, Augusto. “Cultura y Dominación III”. *Expreso*. Lima (16 de abril), 1972.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Santiago: LOM Ediciones., 2013.

SCHNEEWIND, J. B. *La invención de la autonomía: Una historia de la filosofía moral moderna*. México: FCE, 2009.

SCHNEIDER, Nicolás. “BIBLIA, BUEY Y BALA”. *la diaria*. 9 de julio de 2015. Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2015/7/biblia-buey-y-bala/>

SENNETT, Richard. *El artesano*. 2ª ed. Barcelona: Anagrama, 2010.

SERRANO, Vicente. *La herida de Spinoza: Felicidad y política en la vida posmoderna*. Barcelona: Anagrama, 2011.

SIBILIA, Paula. *La intimidad como espectáculo*. Buenos Aires: FCE, 2013.

SLOTERDIJK, Peter. *¿Qué sucedió en el siglo XX?* Madrid: Siruela, 2018.

– *Has de cambiar tu vida: Antropotécnica*. Valencia: Pre-textos, 2013.

STAROBINSKI, Jean. *La tinta de la melancolía*. México: FCE, 2017.

STEIMBERG, Oscar et al (eds.). *El volver de las imágenes: Mirar, guardar, perder*. Buenos Aires. La Crujía, 2008.

STEYERL, Hito. *Los condenados de la pantalla*. Buenos Aires: Caja Negra, 2014.

TREVOR-ROPER, Hugh. *La crisis del siglo XVII: Religión, Reforma y Cambio Social*. Buenos Aires: Liberty Fund /Katz, 2009.



TRONTI, Mario. *El enano y el autómeta: la teología como lengua de la política*. Buenos Aires: Prometeo, 2017.

VALLEJO, César. *Poemas humanos*. Lima: Laberintos. 2008. Recuperado de: <http://files.bibliotecadepoesiacontemporanea.webnode.es/200000182-ad0b8ae053/César%20Vallejos%202.pdf>

VASCO, Carmen. “OTRO DE BRECHT. A LA POSTERIDAD”. *Traducción de Poesía*. 31 de mayo de 2011. Recuperado de: <http://carmenvascotraduccionespoesia.blogspot.pe/2011/05/otro-de-brecht.html>

VIGARELLO, Georges. *Historia de la Violación: Siglos XVI- XX*. Madrid: Ed. Cátedra/ Universidad de Valencia, 1999.

VINCENT, Jean-Didier y Piere-Marie Lledó. *Un cerebro a medida*. Barcelona: Anagrama, 2013.

VON MARTIN, Alfred. *Sociología del Renacimiento*. 4ª ed. México DF: FCE, 1968.

WALZER, Michael. *La revolución de los santos: estudio sobre los orígenes de la política radical*. Buenos Aires: Katz, 2008.

YAVOVENKO, Margarita. “MENOS EUROPA, MÁS VISEGRADO: EL RENCOR DEVORA A LA UE POR EL ESTE”. 09 de abril de 2018. Recuperado de: <https://www.playgroundmag.net>

ZAFRA, Remedios. *El entusiasmo: Precariedad y trabajo creativo en la era digital*. Barcelona: Anagrama, 2017.

ŽIŽEK, Slavoj. *Sobre la violencia: Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós, 2009.



## Gestión y política editorial de *Documentos de Trabajo DT* del IELAT

### Declaración de objetivos, público y cobertura temática

*Documentos de Trabajo DT* del IELAT es una publicación con periodicidad mensual y proyección internacional que edita el Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT). Su propósito principal es fomentar el conocimiento y el intercambio de ideas a través de la divulgación de la investigación académica y científica de calidad.

La publicación se dirige fundamentalmente a investigadores e instituciones académicas interesados en el debate académico, y comprometidos con los problemas reales de las sociedades contemporáneas. Igualmente, se dirige a un amplio espectro de lectores potenciales interesados en las Humanidades y las Ciencias Sociales.

Su cobertura temática abarca esencialmente temas enmarcados de una manera general en seis líneas principales de investigación: Ciencia Política y Pensamiento Político; Derecho; Economía; Historia; Relaciones Internacionales, Integración Regional y Derechos Humanos, y Relaciones Laborales y Protección Social. No obstante, cualquier tema objeto de especial interés y atención en el mundo académico puede ser publicado en la Serie. *DT* del IELAT es especialmente sensible a los trabajos con planteamientos comparativos y la inclusión de América Latina en sus contenidos.

Todos los trabajos publicados en la Serie de los DT son de acceso abierto y gratuito a texto completo, estando disponibles en la web del IELAT <https://ielat.com/>, de acuerdo con la Iniciativa de Acceso Abierto de Budapest (*Budapest Open Access Initiative BOAI*). Se autoriza, por tanto, su reproducción y difusión, siempre que se cite la fuente y al autor/a, y se realice sin ánimo de lucro. La publicación cuenta una edición impresa idéntica a la digital.

La política editorial de los DT se basa en aspectos que se consideran cruciales como son los relativos a la ética de la investigación y publicación, al proceso de evaluación y a una buena gestión editorial.

### Gestión editorial

La gestión de la Serie *Documentos de Trabajo DT* del IELAT es uno de los elementos esenciales de la política editorial. Descansa en la Dirección y la Secretaría Técnica así como en dos órganos: el Consejo Editorial y el Comité de Redacción/Evaluación.

La Dirección, apoyada en la Secretaría Técnica, se encarga de la relación con los autores y todos los demás órganos de gestión editorial y es responsable del buen funcionamiento de los procesos de selección de los textos a publicar, de su evaluación, así como de la publicación final de los trabajos, tanto en la edición digital como en la versión impresa. Los miembros del Consejo Editorial se han seleccionado de acuerdo con principios de excelencia académica y capacidad investigadora. Finalmente, el Comité de Redacción/Evaluación tiene la función fundamental de llevar a cabo la tarea de evaluación de las propuestas de textos para su posible publicación como DT.

La elección de los textos se guía por el criterio de relevancia en su doble acepción de importancia y pertinencia. La originalidad, claridad y calidad del trabajo constituyen las bases para la selección de los textos a publicar. Igualmente, serán factores sobre los que se fundamentará la decisión de aceptación o rechazo de los trabajos la actualidad y novedad académica de los trabajos, su fiabilidad y la calidad de la metodología aplicada. Finalmente, la redacción excelente, la estructura y coherencia lógica y buena presentación formal también se tendrán en cuenta.

### Declaración ética sobre publicación y buenas prácticas

La publicación *Documentos de Trabajo DT* del IELAT está comprometida con la comunidad académica y científica para garantizar la ética y calidad de los trabajos publicados. Tiene como referencia los estándares del Código de conducta y buenas prácticas definido por el Comité de Ética en Publicaciones (*Committee On Publications Ethics-COPE*) para editores de revistas científicas: [http://publicationethics.org/files/Code\\_of\\_conduct\\_for\\_journal\\_editors.pdf](http://publicationethics.org/files/Code_of_conduct_for_journal_editors.pdf). A su vez, se garantiza la calidad de lo publicado, protegiendo y respetando el contenido de los textos así como la integridad de los mismos, y comprometiéndose a publicar las correcciones, aclaraciones, retracciones y disculpas si fuera necesario.

Para el cumplimiento de estas buenas prácticas, la publicación garantiza en todo momento la confidencialidad del proceso de evaluación, el anonimato de los evaluadores y el informe fundamentado



emitido por los evaluadores. De la misma manera, *Documentos de Trabajo DT* declara su compromiso por el respeto e integridad de los trabajos ya publicados.

Por esta razón, el plagio está estrictamente prohibido y los textos que se identifiquen como plagio o su contenido sea fraudulento no se publicarán o serán eliminados de la publicación con la mayor celeridad posible.

## Proceso de evaluación preceptiva

La Serie *Documentos de Trabajo DT* del IELAT tiene establecido un procedimiento de evaluación que consta de las siguientes fases: 1) Tras la recepción del trabajo, se remite acuse de recibo a la dirección de correo electrónico indicada por el/la autor/a; 2) La Dirección decide rechazar o iniciar el proceso de evaluación, con base en los criterios de relevancia y pertinencia del texto, comunicando a la Secretaría Técnica el comienzo del proceso de evaluación en su caso; 3) revisión por pares por el procedimiento de par simple-ciego (*Single-Blind Peer Review-SBPR*), supervisado el proceso por la Secretaría Técnica, que informa al Director. Este sistema supone que el revisor conoce la identidad de autor, pero el autor no conoce la del revisor, práctica actualmente aceptada. Además, es un procedimiento *abierto*, de tal modo que el autor conoce los comentarios de los revisores, haciéndole llegar a los autores los informes de evaluación, aunque sin identificar a los evaluadores; 4) dictamen final del informe de evaluación de aceptación, aceptación con sugerencias, revisión o rechazo del texto; 5) notificación al autor/a del resultado del proceso de evaluación.

Todos los pasos del proceso de evaluación se intentan realizar lo más ágilmente posible. No obstante, el proceso puede prolongarse durante un período de más de dos meses. En todo caso, este proceso tiene una duración máxima de tres meses a partir de la recepción del texto.

La publicación cuenta con un grupo de evaluadores acreditados, que participan en evaluaciones de otras publicaciones, y de diversas especialidades. Asimismo, para facilitar la evaluación, se dispone de un modelo de *Informe de evaluación* propio, que está disponible para los autores mediante solicitud al correo electrónico del IELAT ([ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es)).

A lo largo del proceso de evaluación, la Dirección y la Secretaría Técnica supervisan las sucesivas versiones del texto e informan al autor de la situación de su trabajo. Para cualquier información sobre el proceso editorial, los autores pueden contactar con la Secretaría Técnica de la publicación en el correo: [ivan.gonzalezs@edu.uah.es](mailto:ivan.gonzalezs@edu.uah.es)

En caso de que el original sea aceptado para su publicación el/la autor/a se compromete a atender las sugerencias, recomendaciones o prescripciones de los informes de evaluación y presentar una versión mejorada.

## Instrucciones para los autores

Todos los autores que deseen colaborar con los *Documentos de Trabajo DT* del IELAT deberán enviar sus trabajos al Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT) por correo electrónico a: [ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es)

Los trabajos deberán ser originales, no pudiendo haber sido publicados ni en proceso de publicación en cualquiera otra publicación, ni nacional ni extranjera (en una versión similar traducida) y ya sea de edición impresa o electrónica. El duplicado exacto de un artículo así como la publicación de, esencialmente, la misma información y análisis, así como formar parte de un libro del autor/a o colectivo se entienden como prácticas de publicación repetitiva, que nunca se publicarán como DT.

El/la autor/a deberá acompañar junto con el original del trabajo una carta-declaración de que el texto se ha enviado solamente a *Documentos de Trabajo DT* del IELAT y no se ha enviado simultáneamente a ninguna otra publicación.

En los trabajos colectivos, se entenderá que todos los/las autores/as han participado en los textos indistintamente, salvo una declaración expresa sobre la contribución específica de cada uno de ellos.

Los/las autores/as deberán cuidar el estilo y la claridad de la escritura. Respetarán escrupulosamente las normas gramaticales y evitarán expresiones redundantes e innecesarias, así como un uso sexista del lenguaje. A fin de asegurar la corrección gramatical y la adecuación al estilo académico, se podrán hacer modificaciones menores de redacción en los textos, como la eliminación de errores gramaticales y



tipográficos, expresiones poco afortunadas, giros vulgares o enrevesados, frases ambiguas o afirmaciones dudosas, entre otras. Obviamente, nunca se introducirán cambios en el contenido sustancial del texto.

Los trabajos son responsabilidad de los autores y su contenido no tiene por qué reflejar necesariamente la opinión del IELAT.

### **Normas de presentación formal de los textos originales**

1. Los textos originales podrán estar escritos en español, inglés, portugués o francés y deberán ser enviados en formato Word® o compatible.
2. La Secretaría Técnica de la publicación acusará recibo de los originales y notificará al autor la situación en todo momento de la fase de evaluación así como el dictamen final. Para cualquier información sobre el proceso editorial, los autores pueden contactar con la Secretaría Técnica en el correo: [ivan.gonzalezs@edu.uah.es](mailto:ivan.gonzalezs@edu.uah.es)
3. En la primera página del texto se incluirá el título del trabajo, en español e inglés. Igualmente, se deberá constar el nombre del autor o autores junto con la institución a la que pertenezcan. En el pie de página se incluirá un breve resumen del CV del autor/a (entre 30-50 palabras como máximo) así como la dirección de correo electrónico.

Los agradecimientos y cualquier otra información que pudiera incorporarse figurarán referenciados mediante un asterismo asociado al título del artículo o al nombre del autor o autores, según corresponda.

4. Cada texto original incluirá un resumen / abstract del trabajo de no más de 200 palabras en español y en inglés y una lista de palabras clave / keywords también en español e inglés (al menos dos y no más de cinco).
5. El texto correspondiente al contenido del trabajo deberá comenzar en una nueva página. Los distintos apartados o secciones en que se estructure el trabajo han de numerarse de forma correlativa siguiendo la numeración arábiga (incluyendo como 1 el apartado de “Introducción”). Consecutivamente, los apartados de cada sección se numerarán con dos dígitos (por ejemplo: 2.1, 2.2, 2.3, etc.).
6. Tipo y tamaños de letra: En el cuerpo del texto, Arial, paso 11, o Times New Roman, paso 12. En las notas a pie de página y los encabezados, en caso de que los haya, Arial 9 o Times New Roman 10. Los títulos de la “Introducción”, capítulos y “Conclusiones” irán en Arial 13 o Times New Roman 14, mientras que los títulos del resto de epígrafes irán en Arial 11 o Times New Roman 12. Todos los títulos y epígrafes irán en negrita, pero no se utilizarán ni negritas ni cursivas para subrayar palabras en el texto, sino comillas. En ningún caso se utilizarán subrayados. Irán en cursiva todas las palabras en otros idiomas. Las palabras que sean cita textual de otros autores irán en cursiva o entrecomilladas.
7. Párrafos: dos opciones: 1) a espacio de uno y medio, con separación entre párrafos de 12 puntos; 2) a espacio doble, sin espacio entre párrafos y con sangría izquierda en la primera línea de cada párrafo.

El texto irá justificado a izquierda y derecha. Los subtítulos deberán ubicarse sobre la izquierda sin numeración, letras ni símbolos, con la misma letra del cuerpo central y separado con doble espacio del párrafo anterior.

8. Notas a pie de página: deberán numerarse consecutivamente a lo largo de todo el documento, con numeración arábiga y en letra. Irán en Arial, tamaño 9 o Times New Roman, tamaño 10. Deberán justificarse a izquierda y derecha, con interlineado sencillo y sin espacio entre párrafos ni entre notas. Las llamadas a pie de página se colocarán antes de los signos de puntuación.
9. Los cuadros, tablas, gráficos y el material gráfico en general se numerarán de forma consecutiva en cada categoría y siempre con números arábigos. Su utilización deberá ser siempre mesurada, no debiéndose incluir información innecesaria o irrelevante. Siempre se deberá adjuntar los datos numéricos que sirven de base para la elaboración de las representaciones gráficas. Las expresiones matemáticas deberán aparecer numeradas de forma correlativa a lo largo del texto y con alineamiento al margen derecho. Se especificará siempre la fuente de la que procedan.



10. Las referencias a la literatura académica-científica invocadas en el trabajo figurarán tras el último apartado del trabajo y bajo la rúbrica Referencias bibliográficas. Se detallarán por orden alfabético de autores (no numerada). Su correcta verificación es responsabilidad del autor. Las citas aparecerán en el texto según el formato "autor-fecha", distinguiendo mediante letras minúsculas consecutivas si existen coincidencias de autor y año. Las referencias en el texto que incluyan hasta dos autores deben ser completas, usándose la fórmula *et al.*, en caso de un mayor número de autores.

11. Referencias bibliográficas: se seguirá el estilo de citación de Chicago.

En el texto. En notas a pie de página. Se pondrá la llamada al pie tras la cita textual o intertextual, antes del signo de puntuación en caso de que lo haya. Al pie, se pondrá el apellido o apellidos del autor y el título completo de la obra citada. A continuación, es obligatorio poner el/los número/s de página/s de la referencia tomada si es cita textual y si es intertextual es también conveniente ponerlo. Puede utilizarse *Ibid* o *Ibíd*em si las citas son consecutivas, pero nunca *Op cit*.

En la bibliografía final.

▪ Libro:

Apellido(s), Nombre. *Título del libro*, Lugar de edición: Editorial, año de publicación.

Ejemplo:

Laval, Christian y Dardot, Pierre. *La nueva razón del mundo*, 2ª edición, Barcelona: Gedisa, 2015.

▪ Capítulo de libro:

Apellido(s), Nombre (segundos y terceros autores Nombre Apellidos). «Título de capítulo», en Nombre y Apellidos del editor (ed(s).), *Título del libro*, números de páginas que ocupa el capítulo. Lugar de edición: Editorial, Año de publicación.

Ejemplo:

Castro Orellana, Rodrigo. «Neoliberalismo y gobierno de la vida», en Sonia Arribas *et al.* (Coords.), *Hacer vivir, dejar morir. Biopolítica y capitalismo*, pp. 63-84. Madrid: CSIC, 2010.

▪ Artículo de revista:

Apellido(s), Nombre (segundos y terceros autores Nombre Apellidos). «Título del artículo», *Nombre de la revista*, volumen, número (año de publicación): páginas.

Ejemplo:

Pérez Herrero, Pedro. «Chile y México en perspectiva comparada (1988-2006)», *Quórum: revista de pensamiento iberoamericano*, número 16 (2006): 169-180.

▪ Páginas web:

Autor/a (si lo hay) o institución. «Título», año. Disponible en: URL, fecha de última consulta: fecha.

Ejemplo:

Gobierno de Chile. «Informe Rettig». Disponible en, <http://www.gob.cl/informe-rettig/>, fecha de última consulta: 15-02-2016.

▪ Tesis y tesinas:

Apellido(s), Nombre. «Título». Universidad, Departamento, Año.

Ejemplo:

González Sarro, Iván. «Neoliberalismo y polarización social: México, Estados Unidos, Francia y España (1973-2013), en perspectiva comparada». Universidad de Alcalá, Departamento de Historia y Filosofía, Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos (IELAT), 2018.



- Manuscritos, ponencias o conferencias no publicadas:

Apellido(s), Nombre (segundos y terceros autores Nombre Apellidos). «Título». Título del seminario o de congreso, Lugar, Fecha.

Ejemplo:

Escribano Roca, Rodrigo, y Yurena González Ayuso. «Utilización de bases de datos: clave para la iniciación investigadora y la recopilación bibliográfica». Seminario presentado en Seminarios del IELAT, Universidad de Alcalá, 9 de diciembre de 2015.

## **Colección de Documentos de Trabajo del IELAT**

DT 1: Jaime E. Rodríguez O., *México, Estados Unidos y los Países Hispanoamericanos. Una visión comparativa de la independencia*. Mayo 2008.

DT 2: Ramón Casilda Béjar, *Remesas y Bancarización en Iberoamérica*. Octubre 2008.

DT 3: Fernando Groisman, *Segregación residencial socioeconómica en Argentina durante la recuperación económica (2002 – 2007)*. Abril 2009

DT 4: Eli Diniz, *El post-consenso de Washington: globalización, estado y gobernabilidad reexaminados*. Junio 2009.

DT 5: Leopoldo Laborda Catillo, Justo de Jorge Moreno y Elio Rafael De Zuani, *Externalidades dinámicas y crecimiento endógeno. Análisis de la flexibilidad de la empresa industrial español*. Julio 2009

DT 6: Pablo de San Román, *Conflicto político y reforma estructural: la experiencia del desarrollismo en Argentina durante la presidencia de Frondizi (1958 - 1962)*. Septiembre 2009

DT 7: José L. Machinea, *La crisis financiera y su impacto en America Latina*. Octubre 2009.

DT 8: Arnulfo R. Gómez, *Las relaciones económicas México- España (1977-2008)*. Noviembre 2009.

DT 9: José Lázaro, *Las relaciones económicas Cuba- España (1990-2008)*. Diciembre 2009.

DT 10: Pablo Gerchunoff, *Circulando en el laberinto: la economía argentina entre la depresión y la guerra (1929-1939)*. Enero 2010.

DT 11: Jaime Aristy-Escuder, *Impacto de la inmigración haitiana sobre el mercado laboral y las finanzas públicas de la República Dominicana*. Febrero 2010.

DT 12: Eva Sanz Jara, *La crisis del indigenismo mexicano: antropólogos críticos y asociaciones indígenas (1968 - 1994)*. Marzo 2010.

DT 13: Joaquín Varela, *El constitucionalismo español en su contexto comparado*. Abril 2010.

DT 14: Justo de Jorge Moreno, Leopoldo Laborda y Daniel Sotelsek, *Productivity growth and international openness: Evidence from Latin American countries 1980-2006*. Mayo 2010.



DT 15: José Luis Machinea y Guido Zack, *Progresos y falencias de América Latina en los años previos a la crisis*. Junio 2010.

DT 16: Inmaculada Simón Ruiz, *Apuntes sobre historiografía y técnicas de investigación en la historia ambiental mexicana*. Julio 2010.

DT 17: Julián Isaías Rodríguez, Belín Vázquez y Ligia Berbesi de Salazar, *Independencia y formación del Estado en Venezuela*. Agosto 2010.

DT 18: Juan Pablo Arroyo Ortiz, *El presidencialismo autoritario y el partido de Estado en la transición a la economía de libre mercado*. Septiembre 2010.

DT 19: Lorena Vásquez González, *Asociacionismo en América Latina. Una Aproximación*. Octubre 2010.

DT 20: Magdalena Díaz Hernández, *Anversos y reversos: Estados Unidos y México, fronteras socio-culturales en La Democracia en América de Alexis de Tocqueville*. Noviembre 2010.

DT 21: Antonio Ruiz Caballero, *¡Abre los ojos, pueblo americano! La música hacia el fin del orden colonial en Nueva España*. Diciembre 2010.

DT 22: Klaus Schmidt- Hebbel, *Macroeconomic Regimes, Policies, and Outcomes in the World*. Enero 2011

DT 23: Susanne Gratius, Günther Maihold y Álvaro Aguillo Fidalgo. *Alcances, límites y retos de la diplomacia de Cumbres europeo-latinoamericanas*. Febrero 2011.

DT 24: Daniel Díaz- Fuentes y Julio Revuelta, *Crecimiento, gasto público y Estado de Bienestar en América Latina durante el último medio siglo*. Marzo 2011.

DT 25: Vanesa Ubeira Salim, *El potencial argentino para la producción de biodiésel a partir de soja y su impacto en el bienestar social*. Abril 2011.

DT 26: Hernán Núñez Rocha, *La solución de diferencias en el seno de la OMC en materia de propiedad intelectual*. Mayo 2011.

DT 27: Itxaso Arias Arana, Jhonny Peralta Espinosa y Juan Carlos Lago, *La intrahistoria de las comunidades indígenas de Chiapas a través de los relatos de la experiencia en el marco de los procesos migratorios*. Junio 2011.

DT 28: Angélica Becerra, Mercedes Burguillo, Concepción Carrasco, Alicia Gil, Lorena Vásquez y Guido Zack, *Seminario Migraciones y Fronteras*. Julio 2011.

DT 29: Pablo Rubio Apiolaza, *Régimen autoritario y derecha civil: El caso de Chile, 1973-1983*. Agosto 2011.

DT 30: Diego Azqueta, Carlos A. Melo y Alejandro Yáñez, *Clean Development Mechanism Projects in Latin America: Beyond reducing CO2 (e) emissions. A case study in Chile*. Septiembre 2011.

DT 31: Pablo de San Román, *Los militares y la idea de progreso: la utopía modernizadora de la revolución argentina (1966-1971)*. Octubre 2011.

DT 32: José Manuel Azcona, *Metodología estructural militar de la represión en la Argentina de la dictadura (1973-1983)*. Noviembre 2011.

DT 33: María Dolores Almazán Ramos, *El discurso universitario a ambos lados del Atlántico*. Diciembre 2011.

DT 34: José Manuel Castro Arango, *La cláusula antisubcapitalización española: problemas actuales*. Enero 2012.

DT 35: Edwin Cruz Rodríguez, *La acción colectiva en los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador: una perspectiva comparada*. Febrero 2012.

DT 36: María Isabel Garrido Gómez (coord.), *Contribución de las políticas públicas a la realización efectiva de los derechos de la mujer*. Marzo 2012.

DT 37: Javier Bouzas Herrera, *Una aproximación a la creación de la nación como proyecto político en Argentina y España en los siglos XIX y XX. Un estudio comparativo*. Abril 2012.

DT 38: Walther L. Bernecker, *Entre dominación europea y estadounidense: independencia y comercio exterior de México (siglo XIX)*. Mayo 2012.

DT 39: Edel José Fresneda, *El concepto de Subdesarrollo Humano Socialista: ideas nudo sobre una realidad social*. Junio 2012.

DT 40: Sergio A. Cañedo, Martha Beatriz Guerrero, Elda Moreno Acevedo, José Joaquín Pinto e Iliana Marcela Quintanar, *Fiscalidad en América Latina. Monográfico Historia*. Julio 2012.

DT 41: Nicolás Villanova, *Los recuperadores de desechos en América Latina y su vínculo con las empresas. Un estudio comparado entre diferentes países de la región y avances para la construcción de una hipótesis*. Agosto 2012.

DT 42: Juan Carlos Berganza, María Goenaga Ruiz de Zuazu y Javier Martín Román, *Fiscalidad en América Latina. Monográfico Economía*. Septiembre 2012.



DT 43: Emiliano Abad García, *América Latina y la experiencia postcolonial: identidad subalterna y límites de la subversión epistémica*. Octubre 2012.

DT 44: Sergio Caballero Santos, *Unasur y su aporte a la resolución de conflictos sudamericanos: el caso de Bolivia*. Noviembre 2012.

DT 45: Jacqueline Alejandra Ramos, *La llegada de los juristas del exilio español a México y su incorporación a la Escuela Nacional de Jurisprudencia*. Diciembre 2012.

DT 46: Maíra Machado Bichir, *À guisa de um debate: um estudo sobre a vertente marxista da dependencia*. Enero 2013.

DT 47: Carlos Armando Preciado de Alba. *La apuesta al liberalismo. Visiones y proyectos de políticos guanajuatenses en las primeras décadas del México independiente*. Febrero 2013.

DT 48: Karla Annett Cynthia Sáenz López y Elvin Torres Bulnes, *Evolución de la representación proporcional en México*. Marzo 2013.

DT 49: Antônio Márcio Buainain y Junior Ruiz Garcia, *Roles and Challenges of Brazilian Small Holding Agriculture*. Abril 2013.

DT 50: Angela Maria Hidalgo, *As Influências da Unesco sobre a Educação Rural no Brasil e na Espanha*. Mayo 2013.

DT 51: Ermanno Abbondanza, “*Ciudadanos sobre mesa*”. *Construcción del Sonorense bajo el régimen de Porfirio Díaz (México, 1876-1910)*. Junio 2013.

DT 52: *Seminario Internacional: América Latina-Caribe y la Unión Europea en el nuevo contexto internacional*. Julio 2013.

DT 53: Armando Martínez Garnica, *La ambición desmedida: una nación continental llamada Colombia*. Agosto 2013.

DT 55: Beatriz Urías Horcasitas, *El nacionalismo revolucionario mexicano y sus críticos (1920-1960)*. Octubre 2013.

DT 56: Josep Borrell, *Europa, América Latina y la regionalización del mundo*. Noviembre 2013.

DT 57: Mauren G. Navarro Castillo, *Understanding the voice behind The Latino Gangsters*. Diciembre 2013.

DT 58: Gabriele Tomei, *Corredores de oportunidades. Estructura, dinámicas y perspectivas de las migraciones ecuatorianas a Italia*. Enero 2014.

DT 59: Francisco Lizcano Fernández, *El Caribe a comienzos del siglo XXI: composición étnica y diversidad lingüística*. Febrero 2014.

DT 60: Claire Wright, *Executives and Emergencies: Presidential Decrees of Exception in Bolivia, Ecuador, and Peru*. Marzo 2014.

DT 61: Carlos de Jesús Becerril H., *Un acercamiento a la historiografía sobre las instituciones jurídicas del Porfiriato, 1876-1911*. Abril 2014.

DT 62: Gonzalo Andrés García Fernández, *El pasado como una lección del presente. Una reflexión histórica para el Chile actual*. Mayo 2014.

DT 63: Cecilia A. Fandos, *Tierras comunales indígenas en Argentina. Una relectura de la desarticulación de la propiedad comunal en Jujuy en el siglo XIX*. Junio 2014.

DT 64: Ramón Casilda Béjar, *América Latina y las empresas multilatinas*. Julio 2014.

DT 65: David Corrochano Martínez, *Política y democracia en América Latina y la Unión Europea*. Agosto 2014.

DT 66: Pablo de San Román, *Participación o ruptura: la ilusión del capitalismo sindical en la Argentina post- peronista*. Septiembre 2014.

DT 67: José Joaquín Pinto Bernal, *Los orígenes de la deuda pública en Colombia*. Octubre 2014.

DT 68: Fernando Martín Morra, *Moderando inflaciones moderadas*. Noviembre 2014.

DT 69: Janete Abrão, *¿Como se deve (re)escrever a História nacional?* Diciembre 2014.

DT 70: Estela Cristina Salles y Héctor Omar Noejovich, *La transformación política, jurídica y económica del territorio originario del virreinato del Perú, 1750-1836*. Enero 2015.

DT 71: M<sup>o</sup> Isabel Garrido Gómez, J. Alberto del Real Alcalá y Ángeles Solanes Corella, *Modernización y mejora de la Administración de Justicia y de la operatividad de los jueces en España*. Febrero 2015

DT 72: Guido Zack, *El papel de las políticas públicas en los períodos de crecimiento y desaceleración de América Latina*. Marzo 2015.

DT 73: Alicia Gil Lázaro y María José Fernández Vicente, *Los discursos sobre la emigración española en perspectiva comparada, principios del siglo XX- principios del siglo XXI*. Abril 2015.

DT 74: Pablo de San Román, *Desconfianza y participación: la cultura política santafesina (Argentina, 2014)*. Mayo 2015.



DT 75: María Teresa Gallo, Rubén Garrido, Efraín Gonzales de Olarte y Juan Manuel del Pozo, *La cara amarga del crecimiento económico peruano: Persistencia de la desigualdad y divergencia territorial*. Junio 2015.

DT 76: Leopoldo Gamarra Vílchez, *Crisis económica, globalización y Derecho del Trabajo en América Latina*. Julio 2015.

DT 77: Alicia Gil Lázaro, Eva Sanz Jara e Inmaculada Simón, *Universalización e historia. Repensar los pasados para imaginar los futuros*. Agosto 2015.

DT 78: Sonia Oster Mena, *Corporate Diplomacy in the EU. The strategic corporate response to meet global challenges*, Septiembre 2015

DT 79: Edgar Záyago Lau, Guillermo Foladori, Liliana Villa Vázquez, Richard P. Appelbaum y Ramón Arteaga Figueroa, *Análisis económico sectorial de las empresas de nanotecnología en México*, Octubre 2015.

DT 80: Yurena González Ayuso, *Presente y pasado de la transición española. Un estado de la cuestión pertinente*, Noviembre 2015.

DT 81: Janet Abrao, *Construções discursivo-ideológicas e históricas da identidade nacional brasileira*, Diciembre 2015.

DT 82: Guido Zack, *Una aproximación a las elasticidades del comercio exterior de la Argentina*, Enero 2016.

DT 83: Rodrigo Escribano Roca, *“Lamentables noticias” Redes de información e imaginación política en la crisis revolucionaria del mundo atlántico. Un análisis micro-histórico del Colegio de Chillán en Chile (1808-1812)*, Febrero 2016.

DT 84: Iván González Sarro, *La calidad de la democracia en América Latina. Análisis de las causas del «déficit democrático» latinoamericano: una visión a través de los casos de Honduras y Paraguay*, Marzo 2016.

DT 85: Carlos de Jesús Becerril Hernández, *“Una vez triunfantes las armas del ejército francés en Puebla”. De las actas de adhesión de la Ciudad de Puebla y de los pueblos en el Distrito de Cholula, 1863*, Abril 2016.

DT 86: Laura Sánchez Guijarro, *La adhesión de la Unión Europea al Convenio Europeo de Derechos Humanos: Un desafío para Europa todavía pendiente*, Mayo 2016.

DT 87: Pablo Gerchunoff y Osvaldo Kacef, *“¿Y ahora qué hacemos?” La economía política del Kirchnerismo*, Junio 2016.

DT 88: María-Cruz La Chica, *La microhistoria de un desencuentro como soporte de la reflexión antropológica: Trabajo de campo en una comunidad indígena de México*, Julio 2016.

DT 89: Juan Ramón Lecuonaalenzuela y Lilianne Isabel Pavón Cuellar, *Actividad económica e industria automotriz: la experiencia mexicana en el TLCAN*, Agosto 2016.

DT 90: Pablo de San Román, *Continuidades y rupturas en el proceso de cambio social. Comentario a la obra de Pierre Vilar. Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Septiembre 2016.

DT 91: Angelica Dias Roa y Renaldo A. Gonsalvez, *Modelos probabilísticos de severidade para grandes perdas*, Octubre 2016.

DT 92: Gonzalo Andrés García Fernández, *Redes de poder familiares entre el fin del Antiguo Régimen y el nacimiento del Estado-nación. Una visión comparada para Chile y Argentina*, Noviembre 2016.

DT 93: Eduardo Cavieres Figueroa, *Europa-América Latina: política y cultura en pasado-presente*, Diciembre 2016.

DT 94: Mirka V. Torres Acosta, *El mito de Sísifo o el revival de una historia conocida. Chávez, populismo y democracia*, Enero 2017.

DT 95: Aitor Díaz-Maroto Isidro, *Paz sin armas: los procesos de paz vasco y norirlandés con la vista puesta en Colombia*, Febrero 2017.

DT 96: Marvin Vargas Alfaro, *El consensus y el control de convencionalidad de la Corte Internacional de Derechos Humanos. Reflexiones a la luz del caso “Artavia Murillo y otros” contra Costa*, Marzo 2017.

DT 97: Ana Gamarra Rondinel, *Evasion vs. real production responses to taxation among firms: bunching evidence from Argentina*, Abril 2017.

DT 98: J. Eduardo López Ahumada, *Trabajo decente y globalización en Latinoamérica: una alternativa a la desigualdad laboral y social*, Mayo 2017.

DT 99: José Fernando Ayala López, *Historia política de México a través de sus instituciones y reformas electorales, siglo XX. Una propuesta de análisis*, Junio 2017.

DT 100: Juan Pablo Arroyo, *La Política monetaria en la liberalización económica y su impacto en la sociedad. Análisis comparado México y España 1984-2008*, Julio 2017.

DT 101: José Esteban Castro, *Proceso de Monopolización y Formación del Estado: El control del agua en el Valle de México en perspectiva histórica (siglos quince a diecinueve)*, Agosto 2017.

DT 102: Alberto Berríos *et al.*, *Personas en situación sin hogar en León (Nicaragua): definición, número, características y necesidades básicas*, Septiembre 2017.

DT 103: Pablo de San Román, *Razones socioeconómicas de la democracia. Comentario a la obra de Seymour M. Lipset, El hombre político: bases sociales de la política*, Octubre 2017.

DT 104: Ramón Casilda Béjar, *México. Zonas Económicas Especiales*, Noviembre 2017.

DT 105: Dora García Fernández, *Bioética y responsabilidad. El caso de las empresas bioéticamente responsables en México*, Diciembre 2017.

DT 106: Santiago A. Barrantes González, *El derecho de los refugiados en la Unión Europea. Un análisis de la situación de las y los menores de edad no acompañados*, Enero 2018.

DT 107: Sol Lanteri, *Liberalismo, cambios institucionales y derechos de propiedad sobre la tierra. La frontera sur de Buenos Aires (segunda mitad del siglo XIX)*, Febrero 2018.

DT 108: Gerardo Manuel Medina Reyes, *Movimiento de pasajeros a través del Atlántico. Los extranjeros que desembarcaron en el puerto de Veracruz, México, 1825-1848*, Marzo 2018.

DT 109: Iván González Sarro, *La política social en México (1980-2013): alcance e impactos sobre la desigualdad económica y la pobreza*, Abril 2018.

DT 110: Noelia Rodríguez Prieto, *Los referéndums de Quebec (1980-1995). Análisis de sus causas y consecuencias*, Mayo 2018.

DT 111: Francisco Laguna Álvarez, *A Historiographic Review of the Japanese Immigration to Brazil (1908-2000)*, Junio 2018.

DT 112: Felipe Orellana Pérez, *Las bases del diseño del Estado de Bienestar chileno y las estrategias de integración panamericana en el periodo 1929-1949*, Julio 2018.

DT 113: Marco Barboza Tello, *Consideraciones acerca de la metamorfosis del mundo*, Agosto 2018.



---

Todas las publicaciones están disponibles en  
la página Web del Instituto: [www.ielat.com](http://www.ielat.com)

© Instituto Universitario de Investigación en  
Estudios Latinoamericanos (IELAT)

Los documentos de trabajo que IELAT  
desarrolla contienen información analítica  
sobre distintos temas y son elaborados por  
diferentes miembros del Instituto u otros  
profesionales colaboradores del mismo. Cada  
uno de ellos ha sido seleccionado y editado  
por el IELAT tras ser aprobado por la Comisión  
Académica correspondiente.

Desde el IELAT animamos a que estos  
documentos se utilicen y distribuyan con fines  
académicos indicando siempre la fuente. La  
información e interpretación contenida en los  
documentos son de exclusiva responsabilidad  
del autor y no necesariamente reflejan las  
opiniones del IELAT.

Las propuestas de textos para ser publicados  
en esta colección deben ser enviadas a  
[ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es) donde serán evaluadas por  
pares ciegos.

---

Instituto Universitario de  
Investigación en Estudios  
Latinoamericanos  
Colegio de Trinitarios  
C/Trinidad 1 – 28801  
Alcalá de Henares (Madrid)  
España  
34 – 91 885 2579  
[ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es) [www.ielat.com](http://www.ielat.com)

P.V.P.: 20 €

Con la colaboración de:

