

LA ESTETIZACIÓN DE LA CULTURA: LO RELIGIOSO EN LA FORMACIÓN DE LA SUBJETIVIDAD

(Una lectura crítica del caso antioqueño)

Historiador

FABIÁN ADOLFO BEETHOVEN ZULETA RUÍZ

**Trabajo Dirigido de Grado presentado como requisito parcial para optar al
título de Magister en Estética y Hermenéutica del Arte**

Director: JORGE ECHAVARRÍA



**FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y ECONOMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE MEDELLÍN**

2000

INTRODUCCIÓN

La vida religiosa de los pueblos no se reduce a las religiones. Incluso podría decirse que la vida religiosa ejercita sus términos con o sin religiones. Porque en la distancia de la génesis del tiempo histórico, la vida religiosa germinó en el misterio y por el misterio quiso el hombre conjurar su abandono y soledad en el mundo.

El misterio está en la base del primer interrogante del hombre por su condición existencial, y a él están asociados los sentimientos de asombro, fascinación, recogimiento y arrobamiento ante lo desconocido e inexplicable. Pero también del misterio extrajo la religión la materia prima de su fundamentación, tornándola asunto institucional y, en consecuencia, político.

Se explica por este hecho que el acto primero por el cual el hombre inicia su reconciliación con el mundo, interrogándolo, es decir, el acto sagrado que lo sitúa en la condición de la pregunta por lo existente y por su lugar en ello, aparezca confundido o entenebrecido con las figuras institucionales de la religión, que al paso de los tiempos acaparan el dominio sobre el asunto y hacen del mismo el sustrato de un bien negociable.

Es por esto que cuando se anuncia la muerte de la religión y del arte, explicada por el fenecimiento de la fantasía, queda sin embargo en el aleteo de las formaciones culturales una sensación distinta, la de una permanencia de lo sagrado en los gestos, comportamientos y lenguajes que comprometen tanto la vida gregaria como la vida espiritual organizada consciente y conceptualmente por las sociedades humanas.

La muerte de la religión como un lugar de encuentro con lo sublime no determina el fin de lo sagrado, pero su consunción sí actualiza el interrogante por el mismo contemplado como facultad del psiquismo, y particularmente por la situación de esa facultad en el mundo

cultural que sirve de contexto al surgimiento y desarrollo de la cultura en Medellín, espacio y tiempo de una sociedad que se sirve de unas fuentes y de unas circunstancias comunes a muchos de los pueblos y sociedades en América Latina.

Lo sagrado si bien como facultad está presente en el intrincado laberinto del obrar humano y en esta presencia interpreta la fuerza misteriosa del universo, también, aparte de esta facultad universal de develamiento e interpretación del mundo, configura una fuerza peculiar con la cual se lo ha asociado a la religión, orientado a establecer un vínculo entre el mundo gregario de los hombres y el universo sagrado de lo desconocido.

Esta fuerza existencialmente alude y conforma el plano de *lo religioso*, y en su acto se actualiza y adquiere validez el vínculo entre humanidad y cosmos. Ello explica que en el tránsito desde los mitos a la razón contemporánea se haya generado una “abigarrada constelación de ritos, ceremonias, cultos, dramaturgias, representaciones, escenificaciones, danzas y mimos”¹, que en su eco prometeico no cesa de entonar el ritmo de las primeras danzas y antes que mostrar su agotamiento da testimonio de una profundización de sus lenguajes en la muerte.

Lo religioso, por su emparentamiento con lo sagrado, lleva en el trasunto de su devenir el *pathos* de un destino que desde su origen comparte con la voz poética, la voz del exilio que “marcha entre las ruinas del tiempo y las tinieblas de la historia”². El carácter exílico de lo religioso procede de un sustrato oscuro e ilimitado alojado en las profundidades de la conciencia”³. De estas profundidades y de sus signos extraemos los argumentos de esta tesis:

1.1.1.1.1 UNO

¹ Luis Maldonado, Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico. Ediciones cristiandad. Madrid. 1975. Pag. 90

² Rafael Argullol. Territorio del nómada. Ediciones Destino. Barcelona. 1993. Pag. 42

Las relaciones entre la cultura y lo sagrado pasan por el meridiano de la poética; por ésta el comportamiento individual y social torna visible lo invisible, y por ella se hace posible una estrategia de actualización permanente de la contradictoria condición humana: la de sentirse en posesión de la fuerza divina creadora de la vida, corroborándole la interiorización de los dioses en su propio obrar, pero también la de proclamarse “en *posesión de un estado*, de una condición distintiva”,⁴ que hace a la condición humana reconocerse ella misma como una fuerza creadora, y por lo tanto capaz de erigirse en una potencia autodeterminante y soberana en la producción de formas y sentidos.

En el plano de lo religioso estas dos tendencias en las que se debate la condición humana han provocado la emergencia de un conjunto de posibilidades existenciales, orientadas unas a la afirmación del poder de lo misterioso e inescrutable, y otras, a confirmar un desencanto hacia ese poder, de donde reemerge “la virtualidad immanente del hombre divino”⁵.

En ambas tendencias, sin embargo, lo poético, ambigualmente y jugando a una oculta provocación, no cesará de combinar la afirmación de pérdida de sentido usándola como sospecha para crear e interrogar; e igualmente interpelará en un sentido defensivo la pasividad de quienes, confiando en los dioses el destino de los hombres, no advierten que en la humana condición de la consciencia “junto a una consciencia vigilante hay una consciencia onírica; junto a una consciencia diurna hay una nocturna; junto a una individual, una cósmica, y unas y otras se acechan, se combaten y se soportan mutuamente a pesar de que el hombre en su actividad cotidiana, lo desconozca”.⁶

Justo en este marco, lo religioso emerge como un ámbito capaz de concretar en imágenes lo inescrutable, de volver entendible la voz misteriosa pero palpable, la orientación de un destino siempre incierto y por lo tanto mudable.

³ Ibid. Pag. 18

⁴ Ibid. Pag 19

⁵ Ibid. Pag. 19

⁶ Ibid. Pag. 21

1.1.1.1.2 DOS

Pese a las mutaciones de lo religioso, es evidente la manera como la arquitectura y composición de sus claves desarrollan una creciente capacidad de mimetización en diversas manifestaciones de la cultura, y es así como las veremos entronizadas en la delimitación de espacios y actitudes asociables a la religión, pero también reveladas por otras experiencias culturales.

La penetración de regiones de lo no aparente y oculto, y su permanente reiteración en la producción y la subversión de las formas, hace pensar que en el espacio de lo religioso se revelan las profundidades de lo mítico, y que éste, en su carácter transignificativo y transparente, oculta y manifiesta⁷ la fuerza del lenguaje simbólico, el poder activo e inagotable de sus experiencias que siempre en su mutación dejan una sensación de muerte “que es más bien una transmigración, una capilarización de la trascendencia, un desplazamiento de lo divino hacia todo un enjambre de *garantes mundanos*, cuya “trinidad” serían la Ciencia, el Capital y el Estado”.⁸

La capacidad para permanecer en el tiempo filtrando los espacios y las experiencias, descomponiéndolas o reorientándolas, define la impronta de lo religioso y de su proceso en la expresión existencial de los pueblos. Sin embargo, la paradoja de un estar en el tiempo y contra el tiempo pone en cuestión la presuposición de un tiempo cíclico con el cual se ha pretendido dar por fin la experiencia de lo sagrado, ocultando que en sus tensiones se presenta el acceso a estratos de conciencia donde las fuerzas primordiales de la vida se regeneran y emprenden la reescritura de las mediaciones que aproximan o distancian a los hombres con lo Absoluto mismo.

⁷ Cfr. Francisco García Bazán. Aspectos inusuales de lo sagrado. Editorial Trotta. Madrid. 2.000 Pag. 21

⁸ Sergio Espinosa Proa, Ocho argumentos en torno a la ida de lo sagrado. Pag. 8

En la base de esta relación con lo Absoluto, “reemerge aquí la posición del poeta como *medium*; con la diferencia de que ahora ya no es un intermediario entre el dios y el hombre, sino entre lo universal –abierto– y lo singular limitado de este último”⁹.

1.1.1.1.3 TRES

La tensión de lo universal y lo singular podría decirse que se ha debatido entre un sentido de la incompletud ante el mundo y un sentido de satisfacción que no cesa de asombrarse por la capacidad propia del descubrimiento de formas. En la preconcepción de las formas, en la intuición de sus huellas que se ofrecen esquivas o directas, o en la ilusión de las emboscadas que la credulidad de su dominio ofrece a la conciencia, el factor de la confrontación entre una suerte de ambigüedades y certidumbres hace que en las culturas adquiera despliegue una nota común en la ordenación de la realidad, en dos orientaciones que trazan el avatar de sus luchas y posiciones, de su domesticación, pero a la vez de su emancipación frente a las fuerzas desconocidas: lo sagrado y lo profano.

“Los límites indefinidos entre lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro, revelan de este modo la vitalidad intrínseca de lo sagrado”,¹⁰ y al mismo tiempo dejan entrever que el gesto y la experiencia que resuelve indefinidamente la tensión entre estos dos términos de un mismo factor no se resuelven como una mera transposición de las formas en lo informe, sino como un movimiento de transgresión siempre enfrentado a una formalización culminante de un proceso inherente y contingentemente orientado a la disolución.

Se comprende por qué si las religiones emergen como medios de escape de lo sagrado, éste se mantiene en el plano de su desmovilización pues “alude a la *parte animal* del hombre, a esa región donde ya no son aplicables categorías éticas, donde “lo humano” ya no es reconocido en cuanto tal”¹¹.

⁹ Rafael Argullol, ob. Cit. pag. 19

¹⁰ Francisco García Bazán. Ob cit. pag. 56

¹¹ Sergio Espinosa Proa. Ob cit. Pag. 3

Pero precisamente por cuanto está expuesto e inscrito en un “mundo sin ley”, lo sagrado, en la dualidad de su carácter estacional y dinámico, no es reductible al juego de las meras apariencias por donde deambulan las formas y tampoco se le puede confundir con el gesto de la religación, por el cual rítmicamente se reactualiza el comienzo de la vivencia arcaica de lo religioso.

Lo religioso, como una región donde acontece la ruptura de la forma y la acción de lo sagrado, es como la poesía: una región de mediaciones indescifrables. En este sentido ambos representan extrañas fuerzas con las que el hombre “ha generado para sentir aquello que no puede comprender y perpetuar, aquello de lo que no debe prescindir”¹².

Ambas fuerzas, en la antigüedad de sus composiciones, fueron amasadas con “el material de las primeras palabras y de los primeros actos de nombrar. Por eso el mito y sus dioses, la religión y sus profecías, son sólo frutos efímeros que, una vez caídos en el olvido de los hombres, permiten descubrir, en cada época, la pervivencia enigmática del tronco. Por eso tampoco la razón, a pesar de sus presuntuosos esfuerzos, ha socavado su poder. Bajo distintas formas, con liturgias distintas, el ídolo no ha dejado de manifestarse para recordar lo que de reiteradamente incomprensible e imprescindible hay en la condición humana”¹³.

1.1.1.1.4 CUATRO

Una consecuencia de que las culturas y las sociedades deban redescubrir su vínculo subjetivo con las fuerzas enigmáticas del universo se expresa en la aparente paradoja del hecho poético mismo, enfrentado ya sea al emborramiento de sus límites o a la proliferación de lenguajes que se dicen o reclaman un parentesco con su origen.

¹² Argullol, Ob cit. Pag 25

¹³ Argullol. Pag. 25-26

La banalización de la experiencia poética participa por una parte de un movimiento que la hace presa de una trivialización y la convierte en “un producto fácil que requiere una labor breve y una atención liviana”¹⁴; pero por otra parte, en la radicalización o masificación de su subjetivación empírica, participa además de un reduccionismo de su campo “a un esquema representable, ajustable al orden de la razón. Se trata de un amplio y complejo programa de conexiones entre lo sagrado, lo racional, lo afectivo y lo histórico: programa que a pesar de su notorias diferencias termina dando fe de una progresiva *humanización* del elemento que en general permanece irreductible al lenguaje y al trabajo –al lenguaje del trabajo y al trabajo del lenguaje”¹⁵.

Contemporáneamente la relectura del campo de lo religioso indica una especie de eclipse de su experiencia materializado en lo que algunos han dado en llamar el avance de lo profano asociado a una remoción de lo sagrado, de lo que ya el cristianismo de hecho fue su primera expresión, en el sentido de que instaura una institucionalización política de lo sagrado. Sin embargo, en la aparente masificación e institucionalización de una subjetividad justificada en la razón, logra leerse que “el *logos*, como conciencia y como verbo, no es el adversario del mito, sino su otro rostro, el que permite expresarlo. Algo semejante, e incluso idéntico, se puede decir de la composición con respecto a la inspiración. Ésta, sin aquélla, no es nada: el estruendo reducido a silencio, el poder encarnado en un instante que se hunde en el vacío. La composición promueve la posibilidad de que lo indescifrable pueda ser cifrado. No como expresión cierta o fiel sino –al igual que sucede con el *logos* en relación al *mythos*– como ilusión de certeza y de fidelidad. El cinismo y la astucia del poeta estriban en aceptar esta mentira, luchar denodadamente por trazar la trampa más depurada y, a través de ésta, ofrendarse su obra, el poema, como trofeo verdadero”¹⁶.

¹⁴ Argullol. Ob cit. pag. 27

¹⁵ Sergio Espinosa P. Pag. 3

¹⁶ Argullol, Pag. 33

Justo en el aparente eclipsamiento de la región mítica en la subjetividad colectiva surge como testimonio de la fragilidad de tal certeza una renovación de las experiencias de lo religioso y de sus estilos más bien empíricos, en el sentido de que sus lenguajes litúrgicos, sus rituales y simbologías remarcan intencionalmente una desviación y aculturación de los valores y de las estéticas convencionales.

1.1.1.1.5 CINCO Y SEIS

El recrudescimiento de los estilos en las prácticas de lo religioso está resaltado por la autonomía de las experiencias frente a los controles jerárquicos, en el sentido de una yuxtaposición de prácticas por las cuales se busca “restablecer los vínculos sagrados del mundo y el diálogo de los hombres con las imágenes ocultas de la belleza”¹⁷.

La autonomización de las experiencias favorece un ensayo de reprogramación simbólica que registra un movimiento de retorno e invocación de lo sagrado, para lo cual la fuerza que invoca se transmuta ella misma en una fuerza extraña, porosa y penetrante. La transmutación nostálgica, al poner en evidencia que hay una demanda por lo que algunos daban como un hecho consumado, a la par que vuelve a situarnos en presencia de un hecho antiguo, peyorativamente nombrado como mítico y marginalmente considerado como un lenguaje hermético e inmaduro, demuestra en el peregrinaje trágico de su aparecer que el lenguaje mítico es portador de una fuerza intermediaria “entre la atemporalidad y el tiempo fijado, entre el espacio sin límites y el espacio cristalizado en la palabra poética”¹⁸.

Tal demostración, que no se da por culminada, presenta en sus testimonios que en la vuelta a lo religioso –al menos en Occidente– el retorno a los lenguajes míticos está aparejado a una subversión de la trampa histórica donde se le redujo a la condición de un Dios-Moral que refugiado en lo “universal –en la nada– lleva en sí mismo su propio antídoto: el mundo edificado en y con el miedo a la (irremisión de la) vida termina destruyéndose a sí mismo.

¹⁷ Ibid. Pag. 42

Ese Dios no es una proyección de atributos humanos, sino una alucinación derivada de su incapacidad para mantenerse en la inmanencia de su vida, una *introyección* de la impotencia”.¹⁹

No es gratuito que, al recobrar su capacidad de nombramiento, lo mítico eluda los caminos que la *forja* de la modernidad le impuso en el paréntesis que le significó su captura por la Ilustración, reduciéndolo a un principio de totalización y anulación de lo plural, íntimo e individual, y que entonces, al reconstruirse entre estos despojos del tiempo y la aridez de la historia, asuma que “lo divino *no es el Todo*, porque no “hay” totalidad, y porque la voluntad de poder no es omnipotente. Lo divino es, precisamente, la imposibilidad de representarnos la existencia como un Todo; la quiebra de lo Idéntico, de la unidad del Principio y del Fin, la derelicción de la mirada exterior: *lo inasequible*”²⁰.

La inaccesibilidad de lo sagrado como acción de búsqueda plantea así, contra todo intento de totalización, una fundamentación de las pluralidades, abiertas ellas a la voz de sus propias poéticas, es decir, dispuestas a escuchar sus silencios y en ellos captar que en la profundidad de sus posesiones reside la irrisión de sus logros y conquistas, así como la gracia de sus pérdidas, una de las cuales, su incertidumbre, es tan sólo un viaje, un nomadismo consciente de su decadencia pero también de su oscuro devenir.

1.1.1.1.5.1 SIETE Y OCHO

La relevancia de lo religioso exige pulsar las múltiples maneras de su organización mental. Recluida en la figura del bien queda como una fórmula doctrinal cuyo presupuesto de fe religa al ser a la condición de un sujeto dependiente, prisionero de una esperanza salvífica que nunca se resuelve pero es a la vez la tabla de garantía para una permanencia del desasosiego que sirve de fundamento a diversas figuras de un mismo Dios-Moral-

¹⁸ Ibid. Pag. 40

¹⁹ Sergio Espinosa. Pag. 8

²⁰ Ibid. Pag. 9

Misericordioso-Vigilante, “un Dios *exterior al devenir* que se imagina en posición de juzgarlo, de reducirlo a mero instrumento de realización del Absoluto”²¹.

Tal Dios de la confesión de fe ortodoxa, en el que se subrayan unas modalidades de comportamiento ético y moral regido por unas estrictas normas que deben cumplirse unánimemente, al perder ‘seriedad’ e intensidad emocional deja abierta una grieta que vuelve visible lo Invisible, en la que el ser constata su vaciedad y al constatarse allí redescubre que lo sagrado no es propiamente una fórmula de salvación, que es “‘como una ventana de luz que se abre sobre la noche’. La vida no reclama ninguna redención, ninguna justificación –sólo necesita ser afirmada.”²²

Justo en este punto es donde aparece el Mal como la otra cara donde la ‘verdad’ de lo religioso, en el afán de búsqueda de lo oculto, constata “que el mal no se encuentra excluido de lo sagrado, ni es lo contrario del “orden”, sino que, en cuanto resultado de la inconmensurabilidad entre el deseo y la realidad, forma inestable pero necesaria unidad con el bien”²³. Tal unidad en lo religioso contemporáneo será lo que determine la relevancia y el atractivo de la experiencia estética de las nuevas formas de espiritualidad –llámense cultos, crítica científica, familia, juventud– que suscitan en sus actos una cierta abertura o falla materializada en la animosidad de sus voces y en brotes de una cierta radicalización intransigente en el núcleo e interioridad de sus espacios y tiempos.

En la epifanía de sus formas, modulaciones y ritmos, lo religioso devendrá en un verdadero éxodo de los fieles hacia otros lugares, coordenadas y horizontes. No es de sorprenderse que muchas gentes orienten sus miradas inconformes hacia la *aurora de lo sagrado* donde no será precisamente ‘el bien’ quien acapare a través de las fórmulas salvíficas el interés por el *misterio*, pues éste ya no aparece con las investiduras del miedo o de la necesidad, sino como “el ser de la nada, la extrañeza propia de la cercanía y de la sencillez”²⁴.

²¹ Ibid. Pag. 8

²² Ibid. Pag. 9

²³ Ibid. Pag. 7

²⁴ Ibid. Pag. 10

Ante el Mal, las orientaciones multiplican los atributos y con éstos asume fuerza la propiedad del *desplazamiento* del lugar de lo sagrado. La irrupción de muchos espacios nuevos, desplaza la pregunta por lo religioso y reconoce que en su esencia poética reside tanto una utopía como también una atopía, porque ella “no está fijada en ningún lugar, no es ordenada por coordenadas concretas, no tiene horizontes o, cuando se cree vislumbrarlos, estos se alejan tan vertiginosamente que el contemplador queda anonadado por el escaso alcance de su visión”²⁵. Al ahondar lo religioso en el terreno de lo insólito y extravagante, podremos decir que ...lo divino subsiste, proteico y multiforme, aunque mueran los dioses”²⁶.

²⁵ Argullol. Pag. 35

²⁶ Luis Cernuda, citado por Argullol, en Ob. Cit. Pag. 72

1.2 Medellín: el peso de lo religioso en las formaciones culturales

Tanto las derivas religiosas en la sociedad y cultura de Medellín como las adscripciones sociales en el ejercicio y reconocimiento de los lenguajes religiosos han sido tratadas comúnmente desde enfoques centrados en lo institucional, inscriben el ámbito y acontecer de lo religioso en la perspectiva de la religión como orden establecido; es decir, como dominio que se distingue claramente de otros –como el de la política, por ejemplo–, constituyendo por sí mismo un territorio de la cultura más o menos claramente delimitado.

Sin embargo, la religión situada como hecho institucional plantea un horizonte de problemas y de preocupaciones realmente muy distinto del que surge cuando nos ocupamos de lo religioso como fenómeno puro, fuerza primigenia del psiquismo colectivo. Mientras que en esta última perspectiva cabe una amplia gama de manifestaciones en las que los gestos de lo sublime, del asombro y también del temor frente al misterio se repliegan en distintas experiencias y ámbitos del sentir y el conocer, en la primera, esto es en la perspectiva de la institucionalidad religiosa, las experiencias emergen ya cristalizadas en el formato de sistemas ideológicos y rituales comprometidos con un orden interesado sobre todo en administrar las relaciones del hombre con el hombre, aunque se presenten como instancias de lo divino y actuando en nombre de las divinidades.

Así pues, a una descriptiva de la religión que nos informa de lo que los órdenes institucionales del mundo quieren o han querido que el hombre sea, y cómo han intentado poner por obra ese desiderátum, se opone complementariamente una analítica de lo religioso que busca darnos cuenta de los movimientos y tensiones históricas de las culturas a través de la interpretación de aquello que el hombre ha buscado ser o resolver desde su propio seno. Entre una y otra perspectiva existe una relación lógica como la que opone en

juego de complementariedades lo teleonómico, el deber ser formalizado y objetivo, expresamente declarado y visible, al de lo poético, la matriz informe de la subjetividad donde en la oscura marmita de lo irracional se cuece la conciencia bajo el fuego de la voluntad a la vez extática y angustiosa de vivir, para emerger en el plano visible del mundo como fuerza y forma que nutre la creación expresiva tanto desde el placer como desde el dolor.

El presente estudio define como opción y campo de sus preocupaciones el fenómeno de lo religioso y pretende mostrar cómo sus límites no se agotan en la institución religiosa. Lo religioso como gesto comportamental individual y social subyace al movimiento de las sociedades organizadas y en tal sentido preside el ethos de sus determinaciones, pero simultáneamente enraiza en el movimiento de las creaciones sociales y ello explica el porqué de su compromiso con las rupturas y derivas ontológicas y gnoseológicas en las que se debate el Ser en relación consigo mismo y con el cosmos. La aparente ambigüedad y desazón de lo religioso en el devenir de las sociedades y de las culturas indica la riqueza y amplitud espiritual de estas fuerzas, siempre resueltas no en el sentido de la finitud, sino de la incompletud e inacabamiento de su obrar. Punto de tensión de este obrar será el incesante desplazamiento de lo profano con respecto a lo sagrado, del afuera con relación al adentro, de la ética con respecto a la transformación de las formas de vida y de existencia que marcan la composición y descomposición creadoras de las subjetividades humanas.

Desde esta perspectiva general intentaremos aproximarnos a la consideración –o al debate– que ha sentado cátedra cultural en términos de declarar el fin o muerte de lo sagrado por la acción y triunfo de lo que se ha dado en llamar el movimiento de secularización. Es ésta una tesis aparentemente indudable desde una descriptiva histórica de la evolución de las estructuras formales de la religión, que se fundamenta en la constatación de su fragmentación, de la pérdida de su poder coactivo y de su credibilidad, etc., pero que por otra parte es fuertemente cuestionable a la luz de una analítica de lo religioso, comprendida en el sentido expresado más arriba. Como se podrá observar en el relato de los procesos culturales de la ciudad de Medellín, lo religioso al desplazarse en y por fuera de sus

ámbitos habituales instaure planos nuevos de expresión que enriquecen o amplían los límites de las fronteras en las cuales se mueve la subjetividad, pero al mismo tiempo participa de una experiencia conflictiva allí donde el límite se satura y se vuelve subjetivamente dominante o enrarecido para el colectivo social. Así, el despliegue fronterizo de lo religioso, en términos de lo que podríamos llamar un agenciamiento no institucional generalizado de formas y de contenidos culturales, hace de éste la matriz estética por excelencia subyacente en las experiencias sociales y culturales actuales.

Por su parte, la expresión estética, como gesto ampliado de producción de formas, se cristaliza de manera provisional pero a la vez peligrosamente constante en una subjetividad que, aunque segmentalmente intrincada con cada uno de aquellos agenciamientos, está a la vez implicada en una malla o red procesual de transversalidades. El ser experiencialmente no se asume ya distinto de las formas de producción y, por consiguiente, las cualidades o atributos expresivos de cada pliegue estético referenciado en la experiencia de sí mismo ya no deviene como un elemento o componente inmanente del sujeto, sino como una manera de relación en la cual el ser despliega singulares modalidades de alteridad.

“Lo más importante es que la condición estética –sea del arte o de las formas en general– pueda ser considerada simbólica, semánticamente productiva, y que se dé mediante una transformación cognitiva de vocación *estabilizadora*, de la que muy raramente escapa. Esto es lo primero, y servirá de entrada a algunas reflexiones acerca de lo que después de las vanguardias históricas se ha convertido ya, de manera absorbente a fuerza de explícita, en uno de los valores más fluidos y delicuescentes que pueden darse. Es esa condición contemporánea en la que lo bello según la diversidad de sus manifestaciones se encuentra por doquier. O, mejor dicho: lo “estético” es valor y eje de una práctica general hecha de *arbitrariedad*, por cuyo motivo ha sobrepasado ya el orden clásico de la contemplación

impregnando la vida social cotidiana, ese ámbito de la acción que por ello deriva en pasión”²⁷.

El rebasamiento del orden clásico de lo contemplativo, en la medida en la cual éste empalma con todos los registros expresivos y prácticos de la vida social y cultural, y en la medida en que interpenetra a éstos con todas “las actividades materiales y los modos de semiotización”, deja poco lugar a una diferenciación o “separación de una esfera estética distinta de las esferas económicas, sociales, religiosas, políticas”²⁸. Pero que los procesos de producción de formas den cuenta de una mutua implicación de factores, relaciones y funciones, no quiere decir que cada una de esas esferas deba renunciar a la valorización de sus propios paradigmas, y es por ello que encontramos diversos modos de acentuar, describir y valorar un objeto, una situación o un acontecimiento, desde cada una de ellas.

Desde los paradigmas socioculturales, las situaciones, objetos y acontecimientos que son motivo de este estudio son usualmente catalogados y tratados de acuerdo con concepciones según las cuales las modalidades expresivas procuran ser objetivadas en una relación de causa-efecto, buscando diferenciar formas expresivas de contenidos. Esto deja de lado o coloca en un segundo orden, como si se tratara de una dimanación, las modalidades de subjetivación y no permite discernir el hecho de que los objetos-situaciones-acontecimientos participen de diversas existencias y configuran distintas direccionalidades, fuerzas y potencialidades, contaminándose transversalmente unos y otras a partir de cortes, mezclas y redundancias.

Pensar y reconocer desde el paradigma estético los dominios de la subjetivación –y para este estudio, el plano de subjetivación de lo religioso– plantea como una primera observación el hecho de que la potencia estética del sentir subtiende otras dimensiones,

²⁷ Pere Salabert. Declives éticos/Apogeo estético y un ensayo más. Facultad de Humanidades-Universidad del Valle. Universidad Nacional de Colombia-Posgrado en Estética. Editorial Facultad de Humanidades. Santiago de Cali. 1995. Pags. 9-10

²⁸ Félix Guattari. .El nuevo paradigma estético, en Constructivismo guattariano.Un Proyecto ético-estético para una era postmedia. Centro Editorial Universidad del Valle. Cali, 1993. Pag. 76

experiencias, actividades, modos de vivir y de actuar, pudiéndose reconocer como “una dimensión de creación en estado naciente, perpetuamente remontándose a sí misma, potencia de emergencia que subsume la contingencia y las incertidumbres de los empeños por hacer existir Universos inmatrimales”²⁹.

La pulsión de trascendencia con la cual la cultura parceló y autonomizó la valoración de las diversas actividades del hombre en el mundo, determinó esferas en el orden de hacer emanar “La Verdad de idealidades lógicas, el Bien de la voluntad moral, la Ley del espacio público, el Capital del cambismo económico, la Belleza del dominio estético...”³⁰. Esta trascendentalización enfrenta contemporáneamente un movimiento de subjetivación, que en una dirección opuesta “estandariza a través de una comunicación que excluye, tanto como le es posible, las composiciones enunciativas trans-semióticas y a-modales. Esta se desliza así hacia la desaparición progresiva de la polisemia, de la prosodia, del gesto, de la mímica, de la postura, en provecho de un lenguaje rigurosamente sometido a las máquinas escriturales y a sus avatares mass-mediáticos”³¹; pero también lo hace en otra dirección, que podríamos llamar de “panestetización”, la cual, aunque ligada a la pasión por el poder de adquisición material, “no liquida la preocupación ética: lo que hace es fingir su diversificación al fragmentarla”³².

La *panestetización* de la sociedad y la cultura se reconoce en la remodelación de los territorios existenciales y de los Universos de Valor, en una renovación de los materiales de expresión, así como de la composición ontológica de los perceptos y de los afectos que median las relaciones entre los individuos o colectivos. Las prácticas cotidianas, implicadas tradicionalmente en un discurso moral que prescribía su ingreso a la normatividad social o cultural, son ahora meteorizadas por una constelación de objetos y de productos que consumir, asediadas por los valores estéticos, envueltas por imágenes que

²⁹ Félix Guattari. Ob. Cit. pag. 79

³⁰ Ibid. Pag. 80

³¹ Ibid. Pag. 81

³² Pere Salabert. Ob. Cit. pag. 10-11

convocan a la admiración o al asombro, y que crean inéditas responsabilidades que deben asimilar so pena de quedar excluidas.

Pero en la medida en que la creación de formas no está exenta de responsabilidades, y que éstas en el modo de ser y de comprometer las situaciones están inmersas en la instancia creadora del paradigma estético, pueden afirmarse sus implicaciones ético políticas. Pero esta implicación no emana de una relación trascendente, a la manera de un sistema de codificación, o por disposición de una ley o de un dios. Su génesis, para el caso de las experiencias culturales planteadas en este estudio, muestra en sus recorridos una interesante permutación de los actos humanos tomados diferenciadamente en actos culturalmente subtendidos, enlazados subterráneamente como las raíces de la hierba por una concepción de lo religioso que todo lo atraviesa. Para ilustrar este hecho es patético el siguiente relato:

“El Arzobispo Manuel José Caicedo que conoció profundamente esa psicología [*se refiere a la del dinero como el factor primordial que da a cada cual su valor*] recibió alguna vez a una delegación de magnates que venían a informarle del auge que estaban tomando las logias masónicas en la ciudad de Medellín. Era la época en que se reputaba que el único objetivo de esa sociedad secreta era el exterminio de la Iglesia Católica. El Arzobispo los escuchó unciosamente y para tranquilizarlos les hizo la siguiente pregunta: ‘¿Esa sociedad reparte dividendos?’ A lo cual los informadores le respondieron que no. ‘Entonces, les dijo el Arzobispo, estén sin cuidado porque aquí sociedad que no reparta dividendos no tiene ningún porvenir’³³.”

Ahora bien, el ejemplo como testimonio podría indicar una cierta mundanización de la mentalidad social, si para el caso redujéramos la lectura de los dividendos a un gesto puramente económico. Sin embargo, la figura lo que está revelando es el plano de las negociaciones entre los distintos términos de funcionamiento y organización de la sociedad: Los dividendos se extraen no solamente de las transacciones en dinero; otras formas de

³³ Abel Naranjo Villegas. Antioquia, del Hidalguismo al puritanismo. Talleres Gráficos de Canal Ramírez. Medellín. Diciembre de 1981. Pag. 114

transacción registran un importante papel en la obtención de ventajas por la imposición de valores y de conductas, de las cuales se proveen beneficios.

El hecho a subrayar es que en el juego social la mimetización de los valores y de sus formas de distribución en el ámbito de lo existencial pasan a la vez por los vectores de la economía, la política, la religiosidad y las conductas sociales, que hacen de su intersección una especie de montaje mental estructurado en una práctica de lo religioso que instituye normas, hábitos, comportamientos y mentalidades, definitivos en los modos de reconocer y de sensibilizarse frente al mundo existencial real y el universo de lo desconocido, enigmático y misterioso. En la actualidad a tal montaje se le atribuye como principal característica de su accionar la de una panestetización de las prácticas sociales y culturales existenciales de la vida cotidiana.

“Cuando aludo a la *panestetización*, o estética total, quiero decir con ello que nada o casi nada en nuestra sociedad admite ya una mirada que no sea estética, y por consiguiente individual, arbitraria, no sustentada por otra lógica que no sea la del momento o la ocasión. No me refiero pues al hecho, demasiado simple, de que todo resulte localizable en el orden o categoría de la belleza –no, al menos, en el sentido que se le ha venido atribuyendo tradicionalmente a este término-, sino a que lo social no soporta ya ninguna mirada ética ni se pliega a ningún análisis, y que su función consiste únicamente en *rendirnos* a nosotros, sujetos pacientes, por la inmediatez sensibilizadora de la cultura global en la que se sustenta, y cuyos recursos tienen mucho más que ver con el límite del infantilismo mental o de la estupidez que se sorprende de cualquier cosa que con la belleza que todavía nos podría admirar”³⁴.

La panestetización como rasgo de la cultura es una tendencia que pareciera descubrirse sólo ahora, cuando la llamada globalización propone o impone lo que para algunos se ha denominado la *aldea global*. Sería, entonces, un fenómeno de sincronicidad histórica asociado a la nivelación de lenguajes debida a la ruptura de los límites interculturales. Sin

³⁴ Pere Salabert, Ob cit. pag. 53

embargo, y aunque resulta evidente que cada cultura enfrenta ahora la negociación de sus cargas simbólicas identitarias, es también un hecho que arrastra el sino de sus avatares y que la experiencia del presente no puede cabalgar más que sobre la coherencia diacrónica con su propia identidad histórica; coherencia irrenunciable en tanto exista la colectividad identificada como tal, y sostenida por lo que aparece como un complejo de invariantes culturales de orden superior.

Un invariante de la experiencia histórica cultural en Medellín, discernible en las prácticas existenciales y productivas, constata o evidencia en sus perfiles globales siempre una peculiar presencia de una tensión ético—estética de la cultura, correspondiente a una tensión conflictiva irresuelta entre la religión y lo religioso, asociada siempre a una estética del terror y con tendencia a un recrudescimiento o afianzamiento en la actualidad, en discordancia con lo que algunos consideran como una secularización de la vida colectiva y de sus referentes existenciales.

Cuando se dice “invariante” y al mismo tiempo se afirma su intensificación, en un aparente contrasentido, no se está diciendo nada distinto a que la constante observada ha sido una interrelación histórica estable de patrones o esquemas arquitectónicos culturales de orden superior que admite diversos grados de intensidad. Veremos mudar de expresiones y agudizarse o relajarse esa tensión a través de los siglos, desde la Conquista hasta la *panestetización* contemporánea: surgir en el choque apocalíptico de las culturas aborígenes con el invasor europeo, la veremos transitar por los caminos coloniales de la construcción moral del orden social en el nuevo mundo de la mano de la iconografía barroca, aparecerá en la renovación decimonónica de la “guerra de las imágenes” promovida por un catolicismo a la defensiva frente al triunfante racionalismo liberal, y resucitará quebrantada en las expresiones lúdicas de los años setentas del siglo XX, o presenciaremos un cínico despliegue de sus formas en la generalización del mal con la cual inaugura ahora un siglo y pretende hacer *tabula rasa* de su pasado.

Al moverse en todos los terrenos y no quedar vedado ninguno para él, lo religioso, podría decirse, nomadiza y se nomadiza. Al mismo tiempo que constituye motivo de admiración

(es el caso de las imágenes religiosas), provoca horror o indiferencia; pero una indiferencia que no es neutral, que no puede serlo: para este caso las iconografías urbanas contemporáneas de la mendicidad aportan elementos de una contemplación de lo religioso que se sacia en la insuficiencia y se regodea en su sufrimiento.

Las culturas alguna vez anduvieron con la certeza de sus causas y la certidumbre de sus fines; hoy estas certezas y certidumbres dejan una impresión de sonambulismo como de quien anda sin conocer sus rumbos. Este estudio se plantea pero deja abierta la discusión del estrecho parentesco de lo que se ha denominado la panestetización, como expresión y signo histórico del modo de ser de la cultura contemporánea, con un acontecimiento mundial que también participa de las características de una panestetización generalizada, el proceso internacional de entrecruzamiento de las culturas, valorado por algunos como un movimiento de desestabilización y por lo tanto de aculturación causante de la desazón que en la actualidad suscita este andar sin saber para dónde. La aculturación como parte del dinamismo interno de la cultura, e igualmente como un rasgo universal de las culturas, es asumido por este estudio con una lectura positiva y, al incursionar en el involucramiento colectivo de las pasiones con las formas incansablemente cambiables e intercambiables de la vida existencial, identifica en la estética de sus expresiones un factor disolvente y a la vez cohesionador de la cultura.

La declinación de una moral tradicionalmente convenida y su ensimismamiento en la estetización de las formas del comportamiento social y cultural de la vida urbana, como situaciones correlacionantes, nos plantean la pregunta sobre los términos en que se precisan las relaciones e intercambios entre ellas e igualmente el reconocimiento en las oscilaciones de sus desmovilizaciones, las fuerzas que acompañan los procesos de devalorización y revalorización allí implicados.

En cierto modo, y dado que en las situaciones éticas y estéticas están dadas unas condiciones históricamente localizables, interesa también interrogarse por las condiciones de esta transformación, lo que equivale a interrogarse por el lugar de la cultura en este ir y

estar negociando permanentemente sus términos. Esta interrogación como punto de partida, permite reconocer que “en primer lugar, la cultura evidentemente no implica por sí misma ningún rechazo, ninguna incompatibilidad, siempre que continúe siendo cultura, es decir, creación. Una cultura que se reproduce siendo idéntica a sí misma (una cultura de reserva o de guetto) es un cáncer sociológico, una condena a muerte, así como una lengua que ya no se habla, de la cual ya no se toman elementos en préstamo, una lengua que ya no inventa es una lengua muerta. De manera que siempre hay cierto peligro en querer defender o proteger las culturas y hay cierta ilusión en buscar su pureza perdida. Las culturas solo continuaron viviendo al transformarse”³⁵.

La transformación de la cultura en los términos de su composición y de sus aleaciones, plantea una referenciación de las modalidades de reconocimiento entre los sujetos, pues es en el reconocimiento donde una sociedad y una cultura particulares cambian e intercambian, abandonan u olvidan sus protocolos de relación, e igualmente desde allí prescriben sus regímenes de normalización creadores o destructores de espacios. El reconocimiento en la cultura alude a la memoria, en el sentido de que en ésta es donde toman cuerpo las distintas identidades con las cuales un conjunto de sujetos se interpretan y asumen en y con el mundo. Pero reconocerse en estas memorias no constituye propiamente el gesto de oponer término a término los polos de la diferenciación que las realizan, pues una oposición no es otra cosa que un mecanismo de distribución por el cual una sociedad o una cultura relativizan los conflictos, organizan y pactan su funcionamiento.

Ahora bien, precisamente porque en las memorias están implicadas las diversas subjetividades con las cuales las sociedades y las culturas han protocolizado sus modos de reconocimiento es que se puede afirmar que en la expresión de la subjetividad aparecen con mayor vigor los rasgos de una tensión fundamental entre un ámbito ético en la producción de formas, orientada al para qué de su acción, y un ámbito estético orientado a producir emoción o encantamiento. Entre estos dos polos, en el plano de las subjetividades, de sus movimientos y desplazamientos, veremos un juego de intercambios e inversiones donde, en

³⁵ Marc Augé. La guerra de los sueños. Gedisa. Barcelona. 1999. Pag. 32

síntesis, lo que se hará visible es una mutación incesante de las formas por efecto de una nomadización en doble vía de los términos y fuerzas ético-estéticas en la producción de formas/formaciones sociales y culturales.

La contigüidad del desplazamiento de lo uno por lo otro, de lo estético por lo ético, o de lo ético por lo estético, queda identificada como un factor de estesis generalizada, extensiva y abarcante en los más variados campos de las actuaciones humanas. Este factor, aunque se asienta en los parajes de las trayectorias y recorridos humanos y da una apariencia de fijarse en sus enclaves espaciales, participa a la vez de una cierta provisionalidad en la temporalidad de sus estancias, por lo cual el rasgo más sobresaliente de su proceso es el de la nomadización de sus modulaciones y la alteridad de sus estados.

La nomadización de la estesis colectiva, entendida en el juego de la tensión ético-estética e inscrita en el plano de las subjetivaciones, plantea como registro procedimental que el movimiento, desplazamiento, composición y rotura de éstas se da en el “orden de los lenguajes” y de sus pluralidades. Es por esto que tal orden está expuesto a una constante aparición o desaparición de movimientos, sujetos, mapas y regiones, en fin, a la figuración-desfiguración de un campo abierto de fronteras, huellas, territorios y sentidos, donde la ciudad bien se puede presentar como un teatro de operaciones ideológicas donde se simulan guerras reales o imaginadas, o como un espacio de memorias, encuentros y desencuentros de los cuerpos, o como un lugar de encierro provincial abierto virtualmente al mundo.

1.3 Lo religioso: punto de tensión ético-estético de la cultura

El comienzo de nuestra historia como cultura local está entretelado en sus términos con el movimiento tropológico que inaugura en América el “encuentro” cultural entre el Antiguo y el Nuevo Mundo. La “caída al vacío”, imaginario con el cual las carabelas hispánicas transportaban una fiebre dorada hecha de sentimientos confusos, habrá de corroborar en el tiempo que su creencia atávica de la peregrinación sin retorno se mantendrá en el espíritu primordial de la empresa cultural: expandir el cristianismo y lograr su victoria.

La empresa religiosa descansa sobre un doble referente cultural, el de la expansión espiritual y el de la conquista material de bienes. “En efecto, se puede decir, simplificando hasta la caricatura, que los conquistadores españoles pertenecen, históricamente, al período de transición entre una Edad Media dominada por la religión y la época moderna que coloca los bienes materiales en la cumbre de su escala de valores. También en la práctica habrá de tener la conquista estos dos aspectos esenciales: los cristianos tienen la fuerza de su religión, que traen al nuevo mundo; en cambio, se llevan de él oro y riquezas”.³⁶ La lógica del acontecimiento –por la contundencia de la alianza de religión y poder– adquiere una misma forma de representación en cada uno de los rincones culturales del continente, sólo diferenciados en la cantidad y magnitud de sus desencadenamientos y destrucciones.

En la geografía cultural antioqueña esta fuerza demoledora de religión y poder aparecerá como una sombra vestida de fiesta y espectáculo. En su arribo –continuando con el modelo aplicado en Centroamérica y el Caribe–, la conquista exhibirá colores variopintos y compondrá con ellos el negro fúnebre de la marcha de los inmigrantes y sus culturas. Por esto la llegada del éxodo y la extensión de sus velos en las pompas militares, así como en

³⁶ Tzvetan Todorov. La conquista de América. La cuestión del otro. Siglo XXI. México.1987. pag. 50

los cantos y letanías de los oficiantes del Dios desconocido, producen en el nativo diversos sentimientos de asombro, sorpresa, confusión y terror. Porque la fiesta, repentinamente dispuesta como por un rayo fulminante, a la vez que anunciaba un nuevo orden impuso desorden. Era una verdadera mojiganga donde las sotanas enmascaraban el rostro de lo otro por venir, y donde el otro en su otredad incrementaba la pena colectiva por los terribles rostros nuevos envueltos en máscaras recubiertas de metal.

La fiesta teatralizaba ritos desconocidos donde la magia de las armaduras descifraba por contraste el valor de un símbolo que, como el de la cruz, sintetizará otro sentido de las vidas, impondrá cánones, dirá qué es hermoso y con la hermosura establecerá prohibiciones, reglamentos y normas. La moral de las costumbres, provista de códigos estrictos, ritualizará las formas de relación como un recurso sin el cual no será posible responder a las órdenes, reconocer subjetivamente –memorizar– el nuevo orden. Queda sellada así una alianza indisoluble entre guerreros y oficiantes. En la marcha irán juntas la sensibilidad del santo y la ansiedad del poder; pero en los laberintos de lo desconocido ambos elementos formarán sincretismos, serán contaminados por los asedios de sus propias intrigas, se confundirán en los principios de sus justificaciones.

Es el tiempo del ‘catolicismo guerrero’, donde la evangelización por *tabula rasa* estructura el modelo de cristiandad de las Indias. Junto a Hernán Cortés va fray Bartolomé de Olmedo a México; con Francisco Pizarro y Diego de Almagro parte fray Vicente Valverde. Nuestra Señora de los Remedios defiende a Cortés de los aztecas, y ‘Nossa Senhora de Vitória’ apoya a Alvaro de Castro contra los indígenas brasileños en 1555³⁷.

En la marcha evangelizadora quedarán sentadas las bases de un modelo que, al replicarse, deja en su desplazamiento siempre la impronta de una convivencia del sacrificio con el placer, o del vicio con el juego. Por eso, desde entonces, en los rituales públicos veremos

³⁷ Cfr. Enrique Dussel, editor. Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Colección Historia de la Iglesia y de la Teología. Editorial DEI. San José. Costa Rica. 1995. Pag. 33

aparecer la figura siamesa de la etiqueta militar, religiosa y política bostezando una misma gramática, en la cual la predicación se confunde con la arena y ambas desembocan en una acción evangelizadora enmarcada en las normas morales de una ética estricta encorsetada en un rígido ceremonial, donde lo que formalmente se destaca es la grotesca exhibición de los privilegios.

De la creación de un orden subjetivo legitimador psicológico de estos privilegios dará cuenta la cultura del barroco jesuítico, que con su arte complejo y dorado, subjetivo y emotivo, con sus imponentes templos, esculturas, altares, y obras literarias, al delimitar el terreno de lo sagrado –lo intocable– asociado a lo divino, configurará también el principio del *límite social*, que se levanta sobre la misma institucionalización del valor de la violación de lo inviolable como primer sacrilegio³⁸. “Se trata –dice Benveniste– de delimitar el interior con respecto al exterior, el reino de lo sagrado y el reino de lo profano, el territorio nacional y el territorio extranjero. Ese trazado es realizado por el personaje investido con los más altos poderes, el *rex*. La *urbs* romana nació cuando Rómulo trazó el surco que en la tierra ilimitada del Lacio delimitó el *pomerium* (el espacio sagrado donde no está permitido ni edificar ni cultivar)”³⁹. Pero también, como se ha dicho, de acondicionar la subjetividad para el reconocimiento de “otros límites”, mucho más cercanos, sobre los cuales se levanta el *privilegio*, cuya contrapartida lógica es el *sometimiento* asumido en el orden natural del mundo. El sometimiento dejará como testimonio imperecedero la marca de la ambigüedad con la cual desembarca al nuevo mundo el propio conquistador: de hecho, en los móviles de la conquista subyace una negación cultural de los judíos en España forzados a dejar sus territorio, asociada a su vez al repudio de los moros triunfantes sobre su “otro interior”⁴⁰.

Serán precisamente esos factores “dirigidos en sentidos opuestos y no complementarios”⁴¹: uno que expulsa la heterogeneidad del cuerpo de España; el otro, introduciéndose

³⁸ Véase una referencia al respecto en Regis Debray. El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global. Manantial. Argentina. 1996. Pag. 12-47

³⁹ Ob cit. Pag. 25

⁴⁰ Tzvetan Todorov. Ob. Cit. Pag. 57

⁴¹ Ibid. Pag. 58

irremediablemente en la propagación de la fe cristiana, los que habrán de modelar un orden cultural vacilante y un conflicto de dobles y duplicaciones que se ven a sí mismos como extraños pero entroncados en un juego de instituciones, prácticas y creencias interpuestas.

Con esta lógica, la integración de las sociedades y las culturas nativas se hace efectiva sobre la base de su desmantelamiento: emulando sus coordenadas “algunos indios resistieron, otros se opusieron a base de ardides, buscaron e imaginaron acomodados con el régimen de los vencedores. Muy pronto, las etnias se mezclaron; los seres, las creencias, los comportamientos se hicieron mestizos, la América hispánica se volvió, así, la tierra de todos los sincretismos, el continente de lo híbrido y de lo improvisado. Indios y blancos, esclavos negros, mulatos y mestizos coexistían en un clima de enfrentamientos y de intercambios en que, sin dificultad podríamos reconocernos”.⁴²

América, “conflicto de dobles”: tal el esquema en el cual se perfila un proceso de sedimentación cultural y se definen los valores y las categorías de un orden social que, para hacer perdurable el mito de su génesis y de su fe, mantendrá disecada la memoria en la imitación de la forma, la yuxtaposición de sentidos y la consagración de la ficción como un modelo que sustituye a la historia por la fabulación y a la diversidad cultural por una tropología unificante.

Así, la cultura que forjan los hombres en la geografía antioqueña –particularmente en su núcleo cultural asentado en Medellín-, reproduce el modelo genésico de sus ancestros y de él extraerá las categorías de su representación social, especialmente reflejadas en un sistema de comunicación hecho a base de distinciones, leyes, normas y valores que estilizan su destino más que imponer propiamente un carácter. El *estilo* sirve para protocolizar pertenencias y hacer pública ostentación de unos principios expresados en los privilegios logrados.

⁴² Serge Gruzinski. La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner. Fondo de Cultura Económica. México. 1995. Pag. 15

La *procesión cívica* de Medellín en el segundo centenario de su fundación⁴³ permite rubricar la integración de la sociedad medellinense a un pensamiento figurativo sucesivo e ininterrumpido, en el cual las imágenes y la iconolatría que lo sustentan evidencian el peso de su experiencia en la modelación y delimitación de la vida cotidiana de los habitantes, y de alguna manera expresará el valor de su eficacia en el “orden de la sociedad, las presencias y las ausencias, las jerarquías y las gradaciones, los lugares simbólicos que ocupaban los estamentos y las capas sociales; en otras palabras, la procesión cívica fue la representación que la sociedad de Medellín tenía de sí misma en la segunda mitad del siglo XIX”⁴⁴

La descripción de este tipo de acontecimientos permitirá leer la permanencia de unas trazas ahormadas en la cultura del barroco, de su inspiración exhalará el aire señorial de sus cortejos y comitivas diseñadas muy a la criolla, sin las carrozas de los nobles europeos, pero sí con sus disfraces y su literatura laudatoria expresada en Sermones y Panegíricos. De todo este ambiente apretado y cargado de fórmulas, maneras, manuales y amaneramientos, se heredarán las formas grandilocuentes de la “gran región”, dando lugar en el “paisa” al lenguaje superlativo con el cual la *antioqueñidad* de los medellinenses hará cursar su historia cultural. Con este lenguaje se inventarán héroes, patrias y grandezas:

“Paradógico será esto para algunos: más no lo sería con ánimo imparcial considerasen el asunto. *Por Colombia y para Colombia* será en todo tiempo el resumen de nuestras más ardientes aspiraciones, y debe ser real el de los sueños dorados de todos los hijos que se enorgullecen de tan excelsa MADRE, dije hace pocos años en una publicación. El amor a éstas montañas antioqueñas, más pródigas en inspiraciones santas, heroicas y varoniles que en oro; el anhelo que se manifieste por el

⁴³ Se refiere al 24 de noviembre de 1875 cuando tuvo lugar en Medellín la celebración del segundo centenario de su fundación. Cfr . María Teresa Uribe, “Estructura social de Medellín en la segunda mitad del siglo XIX”, en compilación realizada por Jorge Orlando Melo, *Historia de Medellín*. Tomo I. Compañía Suramericana de Seguros. Bogotá. 1996. Pag. 214-231

⁴⁴ *Ibid.* Pag. 214.

engrandecimiento del pueblo á que ellas han comunicado carácter especial; el afán de que no degenera la virtud sobresaliente que le da bríos en la lucha ruda y sin tregua con tantos obstáculos naturales ... nada de esto se opone á la veneración que la PATRIA COLOMBIANA impone á sus hijos ni al cariño que por cada una de sus Secciones, gloriosas todas desde la emancipación, tenemos los antioqueños. Al contrario, aquel amor inmenso y aquellos votos de prosperidad acaban por reflejarse en la siempre heroica Nación en que puso toda su complacencia el más sublime y perseverante de los Libertadores que solo se han guiado por el sentimiento de la consideración humana. El *regionalismo* es útil en supremo grado para la República; porque solo establece emulaciones nobles y saludables para ésta; porque, en la virtud, sirve para acendrar los principios primordiales del republicanism, y, en fin, porque esa misma emulación lo hace celoso de los fueros nacionales. Se quiere una prueba de ello ¿Pues no se tenga en cuenta lo que actualmente pasa, y tráigase únicamente á la memoria lo que en 1867 ocurrió en Antioquia, la tierra clásica del regionalismo, al temerse que un caudillo grande, prestigioso ó invencible, pudiera hacer nugatorios aquellos fueros sacrosantos: solo tres días se necesitaron para que espontáneamente, sin necesidad del inicuo reclutamiento é impulsados por el frenesí de su entusiasmo y hasta por el de que animaba á sus propias mujeres, siete mil patriotas de ambos partidos se pusieron en armas y aclamaran la REPÚBLICA COLOMBIANA con tal energía, que la política nacional experimentó los efectos del estupor y tomó el giro que todos sabemos⁴⁵.

El estruendo y vocerío superlativizados constituyen el material estético autorreferencial que matiza el relato de los acontecimientos y perfila las trazas de los imaginarios territoriales, particularmente el de los apegos e identidades con respecto al terruño propio; categorías políticas que, al estetizarse mediante lo que Régis Debray denomina símbolos interpuestos

⁴⁵ Camilo Botero Guerra. Brochazos. Colección Autores Antioqueños. Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia. Dirección de Cultura. Vol. 111. Medellín, 1997. Pag.

(geografía legendaria de las tierras de salvación –los países modelo-, geografía tangible de las comunidades locales, geografía belicosa de las afiliaciones políticas), mantendrá vivo, en la forma de simulacros, el espíritu de los antiguos cruzados y su cercana tradición de las compañías y órdenes católicas: preservar el combate *terrenal* entre las fuerzas del bien y del mal.

Del espíritu religioso beligerante del catolicismo de raigambre peninsular, forjado en varias centurias de resistencia como “marca fronteriza” de la cristiandad europea frente al expansionismo islámico, abundan ejemplos y antecedentes. Llama especialmente la atención la época de las querellas intestinas provincianas cuando por motivos espirituales quedan enfrentados los franciscanos contra los dominicos, y luego éstos contra los jesuitas y sus universidades; es también la época de las luchas de los frailes contra el clero secular, y de la Iglesia en general contra la autoridad civil. Aunque en el simulacro de los enfrentamientos aparecen distinguidas las más finas fibras de la sensibilidad, de los valores y de los principios religiosos, más en profundidad lo que está en juego son las cuestiones de diezmos y primicias, de donativos de la corona y encomenderos, de aranceles parroquiales, de malas costumbres entre los sacerdotes.

El espectáculo religioso que forma el gusto de este ‘pueblo cristiano’ está así atemperado por las diferencias de los sujetos y actores que llenan sus tumultuosas y monótonas manifestaciones, abre lugar a diversas tensiones que van desde la permisividad hasta la dogmática; allí todos los temperamentos humanos, los cercanos a la festividad y los que repugnan de la diversión pública, transitarán por las catedrales y los templos, por ellas circularán la avidez y la lujuria, el lujo se exhibirá con fasto y se remedará la fastuosidad ostentosa de las fiestas barrocas. Pero es que precisamente en la instauración de estas diferencias reside el efecto vivificador, estésico, de la puesta en escena del ceremonial religioso. En el resplandor de los fuegos artificiales el hombre común asume su empequeñecimiento, pero también acepta con humildad y arrobo su pertenencia al territorio de Dios.

Los sucedáneos seculares de este espectáculo mostrarán la *recepción original y creativa* del evangelio por parte del pueblo mestizo, pero igualmente resaltarán en sus variaciones el peso de su valor estético. Por ejemplo, en el ceremonial para la celebración de la fiesta patria en la Medellín de 1885 es patética tanto la conmoción pública que suscita su acontecimiento como su interpretación en tono religioso: “El *Te Deum* empezó. El espectáculo fue solemne y grandioso: aquél pueblo postrado ante la Majestad divina, dándole alabanzas y pidiéndole que lo salve; las notas sonoras y retumbantes del órgano, que con el canto llenaban las naves y comunicaban grandeza al acto; el estampido del cañón aumentando aquella grandeza; el sentimiento religioso dominando los corazones é inspirándose el muy santo de la caridad ... todo esto hacía que el espíritu se regocijara, no en el triunfo del hermano, sino en la esperanza de que el Dios que les comunica á las almas el fervor que las acerca al cielo, hará triunfar en ellas la fraternidad y la concordia, y unirá con estrechos vínculos á los hijos de Colombia, culpados todos porque hemos desgarrado inicuamente el seno sagrado que nos dio vida social é intelectual. Sí, éste tuvo que ser el grito suplicante de tantos corazones; porque yo no concibo que en el ara santa del que es todo Misericordia y Clemencia, se pueda ofrendar sangre de infelices que no fueron otra cosa que *carne de cañón*”⁴⁶.

El arribo culposo presenta el perpetuo juego de las vacilaciones morales apresadas en la trampa de las oposiciones encontradas y de las paradojas. Por esto no resulta casual que las empresas económicas simulen proyectos de restauración moral, o que ambas, empresas y proyectos, hallen justificación en las guerras asumidas como un mecanismo que acrisola la motivación primordial interiormente cultivada pero secretamente explicitada: la posesión como un acto que facilita la realización imaginaria del pensamiento oculto.

Comprender este gesto histórico –especialmente su permanencia en la estructura mental de lo que se ha denominado la “cultura regional del antioqueño”–, permite poner en evidencia que el ascetismo de sus manifestaciones no es propiamente un distanciamiento o renuncia

⁴⁶ Camilo Botero Guerra. Ob. Cit. Pag. 175-176

al mundo material, sino todo lo contrario: un mecanismo por el cual se hace más próxima y tangible su apropiación.

“Esta idea de la *apariencia* de la práctica de ciertas virtudes morales indica que los hombres difícilmente se hallan dispuestos a abandonar sus vicios privados arraigados”⁴⁷ y, antes bien, ellos se amalgaman en una compleja hibridación sintetizada por un gesto religioso que recicla los estilos y sus imágenes en un dispositivo moral orientado a la auterrealización y el éxito personales.

A este respecto resulta conmovedora la preceptiva de uno de los exponentes de la tradición ascética nativa, el cual se fija un *código moral propio*, el mismo que consagra el principio colectivo de entrega y servicio a Dios:

“...Es preciso triunfar ...lo que ejecutes por mínimo que sea hazlo con profunda atención, cuidado y delicadeza.

No ejecutes en un momento sino una sola cosa... No obres nunca con precipitación. Ejecuta siempre lenta, serena y juiciosamente.

...) Sé valeroso. Exalta en tu alma, con toda la fuerza de tu corazón, el sentimiento del valor.

(...) Sé libre, absolutamente libre. Que no te esclavicen, ni los vicios, ni los amigos, ni las emociones, ni los impulsos, ni la sociedad.

(...) Come únicamente lo necesario y con lentitud. Sé económico en tu dinero y en tus esfuerzos. Un centavo gastado mal, es un agujero que abrimos en nuestra bolsa, es una boca de escape para muchos pesos.

(...)En resumen: sé siempre dueño de ti, domínate y así dominarás y triunfarás sobre los otros ... Define con toda claridad y precisión a lo que aspiras y lo que pretendes hacer y según eso, traza tu vía”.⁴⁸

⁴⁷ Alberto Mayor Mora, “Ética, trabajo y productividad en Antioquia”. Ediciones Tercer Mundo. Bogotá Agosto de 1984. Pag. 17

⁴⁸ Catálogo moral de Julián A. Cock, empresario, ejecutivo, inventor y profesor universitario, citado por Alberto Mayor Mora en Ob. Cit. pag. 101-102

La preceptiva delata un rebajamiento de la moral a un marco de prohibiciones aunada a un profundo desprecio y hostilidad a la vida, que sustentan un cálculo para el dominio del otro en el cual el dinero se presenta como valor hegemónico (“Un centavo gastado mal...”). Las inhibiciones expuestas como catálogo, que se podrían leer como un aparente recogimiento espiritual, son en el fondo un miedo que se escuda en la esperanza y deriva por lo tanto en un estreñimiento corporal y moral: todo se reduce al principio de una transacción.

Análoga mentalidad se rastrea fácilmente entre los judíos, por ejemplo, en la obra de Isaac Bashevis Singer; pero allí resuena en un tono más liberal tanto en los aspectos de la religión y de lo religioso como en el de la ética de la agresividad plutocrática; así se evidencia una vez más –desde la perspectiva de los valores– la directa y profunda conexión entre el pensamiento, la emoción y la estética religiosos y el pensamiento, la emoción y la estética de las relaciones sociales, y en primera línea de las económicas. (Entre los paisas, la percepción de estas notorias afinidades transculturales puede ser el origen del mito tradicional de su supuesta raíz étnica judaica. Pero esa misma conexión se observa entre la ética protestante y la acelerada “monetarización” de la cultura occidental que cabalga sobre la Reforma; lo que se revela aquí es más un principio lógico general de los sistemas culturales que una filiación de sangre o una migración cultural.)

Con el principio de la transacción se le coloca a la existencia un serio interrogante que interpela a la vez a la cultura, en el sentido de que en ésta los pueblos y las individualidades forjan su voluntad. Una voluntad que se transa en los negocios no está dispuesta a poner a prueba su capacidad de riesgo, anula el anhelo de la *belleza* y del gusto, hace del estreñimiento un vicio, una enfermedad.

Abolir la búsqueda de estilos en la sensibilización extrema de sus formas ha constituido en la historia de las culturas una cuestión fundamental de su confrontación y validación como proyectos culturales universales. Acceder a lo feo y comprenderlo, reconocer sus formas terribles, enigmáticas y demolidoras, pero también experimentar la privación de sus fuerzas, han sido las maneras como la tradición cultural ha siempre re-edificado sus

coordinadas, precaviéndose de su decaimiento y descomposición. Es en estos términos que se reconoce la tesis de “que sólo como fenómeno estético está *justificada* la existencia del mundo”.⁴⁹

Estéticamente asumida, la vida se anuncia como un *pathos*; a través de éste “habla una religión de la vida, no del deber, o de la ascética o de la espiritualidad”⁵⁰. Una religión de la vida es muy distinta de una doctrina moral, pues ésta es ante todo una norma absoluta que relega la experiencia y la condena por considerarla tendenciosa y equívoca. En materia doctrinal “el cristianismo fue desde el comienzo, de manera esencial y básica, náusea y fastidio contra la vida sentidos por la vida; náusea y fastidio que no hacía más que disfrazarse, ocultarse, ataviarse con la creencia en “otra” vida distinta o ”mejor”. El odio al “mundo”, la maldición de los afectos, el miedo a la belleza y a la sensualidad, un más allá inventado para calumniar el más acá, en el fondo un anhelo de hundirse en la nada, en el final, en el reposo...”⁵¹.

En suma, una estética del ocaso que culmina haciendo de la virtud una contabilidad moral y del éxito un dispositivo de igualación que anula los límites de las experiencias, pero al tiempo las condena a permanecer en un plano de diferencias y de diferenciaciones sociales. Por ello frente al éxito social no importa tanto el carácter del sujeto y de la acción, sino la estética formalista de sus apariciones.

Por eso, “en Antioquia, doctor, no hay católicos, ni protestantes, ni conservadores, ni liberales, ni amigos, ni enemigos, ni parientes: hay intereses creados; hay negociantes, raza judía. Y nada más.” (José María Gómez, personaje de *David, hijo de Palestina*.)⁵².

⁴⁹ Federico Nietzsche. EL nacimiento de la Tragedia. Alianza Editorial. Quinta edición. Madrid. 1980. Pag. 31

⁵⁰ Ibid. Pag. 237

⁵¹ Ibid. Pag. 32-33

Como fórmula narrativa, el fragmento recoge un sentimiento en el cual se expresa la tensión ético-estética en la vida y cultura de Medellín, más acentuada aún en sus periferias o dominios pueblerinos de las primeras décadas del siglo XX. Una ciudad a la cual el hecho de exhibir calles, alamedas, parques y casas muy parecidas a las de las demás ciudades de su época no le resta fervor en su filistea dureza, sin constituir el mismo apenas motivo para encantar la amargura, o detener el éxodo evasivo, de sus pensadores.

Para esa época, el aquietamiento de las formas es lo que más agobia y enferma a los espíritus. En sus ánimos convive una sórdida y oscura esperanza con una especie de escepticismo o nihilismo incierto. A qué predicar en un desierto, es la pregunta. “¡Aquí, donde al que busca el desnivel artístico se le arruga el ceño y se le fulmina con el dedo gordo de la odiosa mediocracia! ¡Aquí, donde la tacañería y la imbecilidad han querido matar cobardemente a “Sábado” y “Lectura Breve”! ¡Aquí, donde se hacen esfuerzos para que nuestro legado de belleza y de cultura no tenga herederos y perezca bajo el talón alado de propios y ajenos Mercurios”⁵³.

Esta preocupación, que como germen se expresa sobre el mutismo de las formas simples de un periodismo literario naciente, habrá de dilatarse hacia otros formatos, culturalmente más diversos; pero en ellos también aparecerá subrayada la tensión de las diversas generaciones intelectuales que, obsesionadas, escarbarán en las razones o extravíos del “alma regional”.

Esa tensión, aunque no lo explicita, deja entrever un conflicto entre lo que podríamos llamar la vida interior individualizada del hombre y la vida externa social o colectiva, por la cual nos adherimos a las circunstancias y hechos de relación de que dispone la cultura. El conflicto entre estas dos formas o modalidades de existencia, en la cual la crítica descubre la razón de una poiesis estética permanentemente trunca, se apoya en un principio o explicación recurrente que hace depender la falta o la agonía de sus producciones de un

⁵² Jairo Morales Henao. “José Restrepo Jaramillo: un proyecto estético trunco, desde la retórica contra ésta y por una vida plena”. Escritos. Escuela de Educación y Humanidades. Universidad Pontificia Bolivariana. No. 17. Vol. 17. Noviembre de 1986. Pag. 136

factor fatalistamente asociado a un supuesto carácter inherentemente utilitario de la mentalidad étnica. No obstante, y de manera paradójica, este mismo carácter o “tipo” étnico aparece socialmente estetizado asociado con los valores del honor, la hospitalidad, la dignidad y la entereza de la palabra, cuando no idealizado en otros valores como el arrojo, la heroicidad y el empeño, todos ellos evaluados, y en todos los momentos de la historia colectiva e individual, como categorías estéticas y axiológicas de reconocimiento cultural del grupo.

Sin embargo, el hecho es que el estrecho vínculo del que participa la visión utilitaria respecto de los valores permite identificar una intersección de origen en la que indistintamente tales valores se reconocen a la vez como de procedencia ética y estética; es decir, al mismo tiempo que exaltan una voluntad moral de los sujetos identifican en esa voluntad un rasgo de valentía y hermosura de la acción. Desde esta intersección y entremezclamiento se han edificado los estereotipos ideológicos del hombre cultural.

Así, la urdimbre del vínculo entre carácter y valores, una cuestión fundamental ocultada en las confrontaciones ideológicas –por lo demás ligadas a los des-afectos culturales y a las guerras de exterminio o de exorcizamiento de los poderes-, tiene anclaje profundo en *lo religioso*, pudiéndose reconocer en sus prácticas más que en su institucionalidad la consumación del conflicto ético-estético. Justamente en el campo de operaciones de esta conflictividad pueden determinarse los registros más significativos de la alteridad y transformación cultural.

⁵³ Ibid. Pag. 136

1.4 Geofagia y estética del terror

La idea y la práctica social o cultural de lo religioso aparecen como santo y seña de una campaña vinculada a la expansión geográfica de un dominio que conjugó a la vez múltiples intereses. Esta conjugación de factores y términos que componen la arquitectura del fenómeno religioso, distribuidos sincréticamente en las fórmulas, costumbres y orientaciones de una sociedad particular, observan para el caso de la sociedad antioqueña y particularmente para su núcleo medellinense, una dialéctica entre los principios éticos y las percepciones estéticas, amalgamados a lo largo de su experiencia en una pulsión que Régis Debray⁵⁴ nombra como *geófaga*.

Para este estudio, el reconocimiento de esta tendencia en las prácticas de las creencias religiosas se evidencia en la constante movilización, pliegue y despliegue de sus organizaciones en los diversos escenarios de la vida cotidiana, emparasitándose por medio de estrategias comunicativas y geográficas que permiten intuir que en la nomadización y colonización de los espacios culturales, y en la demanda y satisfacción de su conquista, adquiere forma el simulacro simbólico (de conquista) por el cual se compensa “la evanescencia de las fronteras primarias en lo real”⁵⁵

La geofagia en el ámbito de lo religioso ofrece una afinidad histórica con otras modalidades culturales que no por su condición monetarista dejan de compartir una íntima vecindad con lo religioso, puesto que también poseen un plano de intersección en el nivel de las adquisiciones de prestigio y valor. A este respecto, esto es, en el sentido de cómo se combinan en la dimensión de las creencias lo que la literatura ha distinguido como lo sagrado y lo profano, y de cómo rivalizan o cooperan en la común afinidad “geofágica”,

⁵⁴ Régis Debray. Ob cit. pag. 60

⁵⁵ Ibid. Pag. 60

resulta elocuente la descripción de Medellín como una ciudad que ha sido “amada y atacada” por sus habitantes. “Durante el siglo XIX, cuando era apenas una aldea, los intelectuales vieron con horror el parroquialismo, la estrechez de miras, la concentración de sus dirigencias en un único objetivo: hacer plata. Entre las descripciones de los viajeros de 1850 a 1860, se destaca un lugar común: en Medellín, el dinero es la fuente principal de prestigio y la meta principal de la actividad. Esos comentarios no ignoraban, sin embargo, que el afán de lucro estaba hasta cierto punto moderado por la fuerza de cierta moralidad, por el peso de unas fuertes estructuras familiares, y por una iglesia poderosa, al menos desde mediados del siglo XIX”.⁵⁶

Hacer plata, entendido en el contexto de la cultura del siglo XIX, era una verdadera pasión, parte fundamental de la creencia religiosa de su tiempo. Por ello se asociaba a otros valores como la moderación en el gasto, la templanza, el sacrificio y la acumulación. Ello quiere decir que en la expresión de este valor en apariencia inmanentemente profano late un sentido de espiritualización inherente a los principios religiosos conformadores de la cultura, correspondientes con una cosmovisión ético-estética que podríamos llamar trascendente, en la cual se configura la matriz subjetiva para un capitalismo incipiente que se interioriza en la familia y el Estado. Es así como los valores ético-estéticos religiosos revelan su presencia mucho más allá de la simple esfera de lo tomado propiamente por religioso y se presentan como los estructurantes ocultos de una praxis abierta que permea toda la vida social, caracterizándola antropológicamente y actuando como la más significativa estrategia de formalización de la cultura y de la sociedad.

Sin embargo, también es lícito leer e interpretar que por la vía del dinero obran otras formas de espiritualización donde los principios que valen son los de la fuerza, la línea social filiativa, la tradición de una jerarquía simbólica o los aspectos del carácter y las alianzas de grupos; elementos y factores que en su conjunto se amalgaman en una especie de ideología

⁵⁶ Jorge Orlando Melo. Medellín: Crisis y perspectivas, en IV Seminario. Alternativas y estrategias de futuro para Medellín y su Area Metropolitana. Consejería Presidencial. Editorial Lealon. Medellín, 1995. Pag. 43

o de pseudoideología que Deleuze-Guattari⁵⁷ define como de *mala conciencia*: “el odio contra la vida, contra todo lo que es libre, pasa y mana; la universal efusión del instinto de muerte –la depresión, la culpabilidad utilizada como medio de contagio, el beso del vampiro: ¿no tienes vergüenza de ser feliz? Toma ejemplo de mí, no te soltaré hasta que también digas “es culpa mía”, ¡ay! Innoble contagio de los depresivos, la neurosis como única enfermedad, que consiste en volver enfermos a los otros –la estructura permisiva; ¡que yo pueda engañar, robar, estrangular, matar! Pero en nombre del orden social”.

La espiritualización así descrita está tanto comprometida con una estética del candor como con una estética del terror, admitiendo que de ésta dimana su condición primordial, *pues de otro modo cesará de ocasionar asombro*. El terror asociado al miedo, la inculpción, la exclusión, pero también al arrojo y la temeridad, estarán representados y exaltados en los cortejos de las comitivas oficiales y de las fiestas organizadas por religiosos o profanos. En los simulacros de sus apariciones veremos sus sombras en las manifestaciones políticas, en los actos cívicos y en las procesiones católicas. Las guerras también vestirán sus atavíos.

El terror lo podemos imaginar en un zapato abandonado en la calle, o en esas calles tropezarse con el rostro de un desconocido, o con una mirada que grita silencios atrapados. El terror es lo que desconocemos. En esto el terror se distingue de otras percepciones, por ejemplo, del miedo, en cuanto que en este es identificable el objeto que lo motiva. Alguna vez tuvimos miedo de Dios; hoy enfrentamos el miedo de la justicia. La eficacia del terror reside pues en su capacidad de enmascararse en cualquier situación. En la mudanza de sus formas el terror ha elevado las defensas de las culturas o las ha desordenado. Alguna vez se ocultó tras los alquimistas o las brujas; en otras, en los herejes, los demonios, las enfermedades. (Los santos también hicieron y aún hacen parte de las caravanas del terror; desde su fascinante y a la vez inconfesablemente repulsiva patología, y en virtud de su densidad geográfica o histórica, formaron tradiciones y con ellas fraguaron identidades,

⁵⁷ Gilles Deleuze y Félix Guattari. *El Antiedipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Barral Editores. Barcelona.1973. Pag. 277

certezas y mapas con las cuales han definido tanto las coordenadas del creer como los referentes fundamentales de reconocimiento estético de la sociedad y la cultura.)

Más cerca del presente, para este estudio también cobra importancia identificar algunos de los momentos en los que la estética del terror, en el fragor de sus intensas confrontaciones, ha hecho visible el contraste de sus formas individualizadas para afrontar la histórica *muerte de Dios*, y también observar cómo sobre ella se instaura posteriormente un nuevo orden ético-estético; ver cómo la legendaria figura de Drácula y la del monstruo del doctor Frankenstein resucitan en las andróginas estampas juveniles, en ruptura con la moral, reviviendo el conflicto entre la forma profana y la forma sagrada, y por esta variante entre la forma estética y la forma ética.

Pero retomando el pasado como punto de partida, aparece un momento distintivo y prolongado de la estética del terror en las imágenes coloniales concentrada en “los Cristos de la Pasión: los Señores de la Agonía (arrodillados y en plegaria en el huerto de los olivos), los Señores de la Columna (flagelados y atados a una columna), los Señores de la Caña Verde (coronados de espinas y sentados con la caña, en lugar del cetro, en las manos), los Señores de los Pasos (con la cruz a cuestas, camino del Calvario), los Buen Jesús de los Perdonos (prometiéndole el Paraíso al ladrón arrepentido y orando por sus verdugos: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen”), los Señores del Buen Fin (crucificados y agonizantes), los Señores de la Buena Muerte (ya en el madero de la cruz), y los Señores Muertos (depositados en un féretro)”⁵⁸.

En este primer movimiento el sentimiento colectivo se asume en la infracción y el arrepentimiento, imagen amenazante que testimonia un mal de origen, una marca que nos mantiene como prisioneros disecados en la forma. Reducto de ésta, la figura del padre se descubre como la fuente más entrañable e íntima de la estética del terror. De ella procede y en ella enraiza el “ideal ascético” de la renuncia a la vida como medio para no perder la condición de la existencia; en la figura paternal se sedimenta la amenaza del perdón

⁵⁸ José Oscar Beozzo, en Enrique Dussel. Ob cit. Pag. 207

contrastada con la ironía de endilgarnos una perpetua culpabilidad; pues, en su lógica, sólo cuando se asume la culpabilidad y se reconoce la responsabilidad de la falta es posible develar su misterio... pero éste siempre se escabulle en el terror que provoca, y así siempre se ofrece como una especie de ilusión permanente que nadie se atreve a violentar, de la cual es imposible escapar.

Reconocer al padre como hecho estético significa así aceptar la ley que funda el territorio, es decir, la ley que permite juzgarse a sí mismo en los parámetros de una normalidad y desde ésta considerar las acciones de una manera moral. Pero esta ley llevada al espacio de retención y resonancia de lo reprimido moral y de lo permitido expresable en el libre o cerrado juego de las subjetividades sólo logra consumarse manteniendo al sujeto sumido dócilmente en su poquedad, pues ésta es una forma de terror que le permite contemplarse como un ser privilegiado en el mundo y seguramente como un no-ser, un no merecedor de la existencia.

Un segundo momento del proceso colectivo de la estética del terror hallará posibilidades expresivas en el período 1880-1930, cuando entonces se introduce la devoción y la imagen del sagrado corazón de Jesús. “El núcleo de su devoción no reside ya tanto en procesiones o en cualquier otra manifestación exterior multitudinaria, sino en una conversión interior individual expresada en la oración y en la devoción en la eucaristía. Es una devoción que para su ejercicio, en particular el de la confesión y la comunión durante nueve primeros viernes de mes, depende la presencia del sacerdote. La devoción anterior de vías sacras, procesiones y romerías, era mucho menos dependiente de la intervención directa del clero. El devoto del Buen Jesús podía prescindir del sacerdote para cumplir sus promesas. El lugar de la imagen del Corazón de Jesús era mucho menos las manifestaciones de la calle, como las procesiones y romerías, y mucho más la intimidad del hogar, donde debía ser entronizada”⁵⁹.

⁵⁹ Enrique Dussel. Ob cit. Pag. 207

Con la entronización del Sagrado Corazón ingresan formalmente los imaginarios religiosos al hábitat familiar, concebido éste como lugar coextensivo del campo social y como el corazón o la almendra de la sociedad. La familia sin un protagonista religioso íntimo, que llene todos los rincones de su realidad, difícilmente adquiere y mantiene fuerza como unidad funcional estructurante de la sociedad. Hay que inyectarle valor y sentido a sus factores de reproducción económica y étnica, pues en estos valores –que podríamos llamar protoestéticos– es donde se subsumen las contingencias y las incertidumbres del territorio existencial; allí se concentran de manera simultánea la tierra natal, la pertenencia al yo psicológico extensivo de la familia, y a través de él a la etnia, todo lo cual a su vez llena e impone límites a la cosmovisión colectiva.

“Todo hogar, de clase alta, media o popular que se preciase de cristiano, había entronizado una imagen del Sagrado Corazón. La jaculatoria hacía parte de las oraciones cotidianas y a ellas se tribuían poderes milagrosos. Muchos hogares tenían la práctica del “Millón de confíos”. Padres e hijos recitaban cada noche la jaculatoria y alguien llevaba la contabilidad hasta llegar al millón, con el que se pretendía lograr la intercesión del sagrado Corazón para satisfacer una apremiante necesidad familiar”⁶⁰.

El entorno familiar del Sagrado Corazón, refleja en su costumbre un ascetismo basado en el cálculo y la distribución de responsabilidades o complicidades de grupo. Se trata en el fondo de una relación contractual por la cual la llamada “mala conciencia” busca resarcir la deuda moral del poder y dominio sobre el otro para negociar las culpas, divinizando y espiritualizando sus rasgos de crueldad. Porque el sentimiento de culpa y el de las obligaciones personales que imparte, tiene origen “en la más antigua y originaria relación personal que existe, en la relación entre compradores y vendedores, acreedores y deudores: fue aquí donde por primera vez las personas se *midieron* entre sí”⁶¹.

⁶⁰ Cecilia Henríquez. Imperio y ocaso del sagrado corazón en Colombia. Altamir ediciones. Colombia. Agosto de 1996. Pag. 21

⁶¹ Federico Nietzsche. La genealogía de la moral. Pag. 80

El culto familiar de la imagen, aparte de establecer las reglas de funcionamiento del linaje familiar, convierte a cada uno de sus miembros en elemento codeador de un sistema contable que impone solidaridades muy semejantes a la cadena de obligaciones (“cargos”) vinculada a la presencia de los “santos” instituida por el cristianismo en la sociedad colonial, para que sus imágenes impregnaran la memoria de la familia “pues también ella aportaba el inapreciable apoyo de una inmemorialidad que nada podría afectar”⁶².

Por la inestabilidad de la cosmovisión colectiva y por las crisis que puede provocar en su credibilidad pública, la imagen convertida en memoria, en nemotecnia de masas, proyecta una subjetividad mayor cuando se condensa en un terror atemperado y complaciente, llamado a nivelar la irracionalidad de los sujetos mediante un rostro que se asume familiar y ofrece un corazón cargado de bondad y de luz, potencialmente dirigido a aplacar la acción transgresora de la razón presente en los demás elementos icónicos. Recíprocamente, para generar terror por la razón, la imagen advierte que *el misterio aún existe*. Es por esto que “en el campo ideológico, la devoción al Corazón de Jesús se presentó en clara oposición a la modernidad triunfante. Al dominio del racionalismo, con la exaltación absoluta de la razón, contraponía una fe nacida del corazón y de la misericordia. Representaba igualmente la actitud de defensa frente a los ataques liberales, orientándose la devoción a la ‘reparación’ por las ofensas que recibían el Sagrado Corazón y la Iglesia, de la prensa ‘impía’, del Estado, de los partidos acatólicos. No demoró para que los partidos conservadores asumiesen la bandera del Corazón de Jesús, y una vez, consagrasen el país al sagrado Corazón”⁶³.

El enarbolamiento de la imagen -como imagen de memoria- muestra en su gesto la pervivencia o la acentuación de un signo de las tradiciones culturales: el de hacer de la memoria un modo de anular la concurrencia de las ideas, de atacar los instintos y espantar el juego de la belleza y sus valores. Porque en el gesto devocional y su trasposición en la imagen, lo que palpita en la memoria es un acto de piedad, una súplica, que aprisiona la

⁶² Serge Gruzinski. Ob cit. pag 186

⁶³ Ibid. Pag. 208

voluntad del sujeto a una deuda impagable donde la incapacidad del sacrificio se doblega por una permutación financiera de los valores. Es en este sentido que los ideales de belleza expresados en el desinterés, la indiferencia, la autonegación y el sacrificio de sí mismo⁶⁴ quedan suplantados por una estética de la sumisión asociada a la idea del premio, de cuya ambivalente actitud brota la creencia “de que Dios y los santos intermediarios están otorgando su favor a quienes da la riqueza en esta vida y la salvación del alma en la otra”⁶⁵.

El sentido de esta intermediación confirma que en la imagen del Sagrado Corazón todo hombre puede encontrarse e identificarse figuralmente, porque en ella los códigos icónicos expresados en la representación de la figura humana, de los ademanes y el estilo en el disposición y la perspectiva del espacio (condensados en la posición de la mano, que ambiguamente señala pero igualmente contiene el momento de su “dicción”, confundida o integrada a la mirada entornada), todo ese conjunto de elementos designa un verdadero discurso por el cual se explica e interpreta una percepción de la existencia y de la realidad, que en primer término pone en tela de juicio a la razón y sus imágenes, en una forma opuesta pero intensamente próxima a la manera como la ideología cristiana enfrentó la idolatría indígena –imágenes contra imágenes–, donde igualmente se condensaba otra manera de interpretar y entender el mundo.

Con la instauración de las nuevas imágenes, el cristianismo nomadiza su pasado expropiando el valor simbólico e icónico de su propia cultura pictográfica –ceremonial más que intimista, pública más que doméstica– que, una vez desterrada y aniquilada, una vez desplazada de su milenario campo de dominio, busca readquirir valores estéticos explotando el filón de los factores estéticos asociados a las formas ambiguas o paradójicas de una estética sentimental del terror, cuya intención no es otra que interpelar directamente en la intimidad el corazón del hombre con el corazón de la imagen, en una relación desigual donde busca reafirmarse el poder tambaleante del antiguo orden –del orden sacerdotal,

⁶⁴ Cfr. Nietzsche. Ob cit. pag. 100

⁶⁵ Abel Naranjo Villegas. Ob cit. Pag. 107

siempre basado en la manipulación del misterio de lo trascendente– a través de la fuerza del nuevo icono.

A pesar de la ruptura que marca con la tradición, es éste un nuevo medio efectivo en tanto permite recomponer el orden jerárquico de lo divino e inventar nuevos puntos de referencia existencial. Este es el repertorio que ofrece la nueva guerra de las imágenes en la cual se trata de enfrentar a la razón en el dualismo que encierra su axiomática, el de la riqueza asociada a la rebeldía, y el de la miseria asociada a la desesperación. De hecho, la realidad misma ofrece motivos suficientes para, que por medio del contraste y del efectivismo plástico apoyado en la unidad temática y estilística de la dicotomía cristiana del alma y del cuerpo, el individuo descargue en la nueva imagen la angustia propia del carácter terrorífico y disolvente del nuevo orden del capitalismo. Se trata de una “nueva alianza” que, forjada en un contexto psicológico totalmente nuevo, renueva el brío de la beligerancia fideísta (pues en este punto cabe expresar que “a todo hombre que se encomienda a la tolerancia se le puede dirigir la sospecha lucreciana: ‘puedes decir que en verdad no es sincero y que en su pecho oculta algún aguijón secreto’”)⁶⁶, pero de una beligerancia transmutada o sublimada, que ya no cuenta con el poder del brazo secular para imponer su orden.

En el uso o exposición de la “tolerancia” reside el ejercicio de una forma de religiosidad que tomada ideológicamente en serio se encomienda a la tarea de colonizar almas y de hacer reconocer sus referenciales de valor no sólo exhibiéndolos sino también contraponiéndolos, e incluso imponiéndolos, al “otro”, pero en el contexto de una lucha espiritual más que material. Con la tolerancia brotará así una pléyade de congregaciones y adherida a ella se erigirá una gama muy diversa de éticas de la exclusión, reunidas en una hermandad, la del Apostolado de la Oración.

⁶⁶ Clement Rosset. *Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica*. Barral. Barcelona. 1970.

Podría decirse que, para el momento que analizamos, se da un resurgimiento de la idoloclastia practicada por los conquistadores⁶⁷, sólo que en esta nueva reconquista las acciones emprendidas reconocen como un nuevo paganismo a la razón y a sus expresiones ideológicas liberales. De las fuentes de la idoloclastia beberán las nuevas hermandades y éstas proseguirán en su esfuerzo por recapitular el poder de la imagen llevándola a los lugares más íntimos y personales. La función que con la imagen se cumple no es solo pedagógica, se trata principalmente de “rememorar la memoria”, como un instrumento de dominación que compromete el fuero individual y colectivo de las formaciones subjetivas. La cuestión que está en juego es el desmantelamiento o la permanencia de unos referentes culturales. Es en estos términos que a la razón se la ve como una amenaza y, por lo tanto, se la paganiza.

⁶⁷ Cfr. Serge Gruzinski. Ob cit.

1.5 La panestetización de la subjetividad colectiva

Pero en el conflicto entre los paganismos racionales y las creencias católicas, están en juego además consideraciones estratégicas acerca de quién determina, quién orienta, quién decide, la hegemonía sobre la subjetividad colectiva. En el plano de esta subjetividad surgirá un movimiento sucesivo de doblajes, en el sentido de que los universos de valor enfrentados no sólo harán guerras de exterminio, sino además guerras de disuasión, filtración, espionaje y encuentro, es decir, un movimiento de alteridades visibles e invisibles.

La alteridad es la dinámica por medio de la cual una cultura dispone y reconfigura su atención digestiva y geofágica ante las cambiantes condiciones del mundo. Esta dinámica no siempre ni generalmente se resuelve de un modo consciente, porque una subjetividad, en la función perceptiva de que dispone y que despliega hacia el mundo, nunca se afirma en un estado de conciencia plena ante los hechos que la envuelven: la incertidumbre y la ignorancia jamás se reducen más allá de un parco límite. Precisamente por el carácter no consciente de sus estados anímicos a la subjetividad colectiva le es posible desplazarse en los planos de su autoproducción y a las culturas por donde ésta circula y se distribuye les es posible transformarse.

“Las culturas vivas son receptoras a las influencias exteriores; y en cierto sentido, todas las culturas han sido culturas de contacto; pero lo interesante es lo que las culturas han hecho de tales influencias. Ahora bien, a veces tenemos tendencia a considerar cultura y etnia como reflejos la una de la otra, pues hacemos de la intangibilidad de la primera la condición de existencia de la segunda. En esta perspectiva toda penetración procedente del exterior se considera como deculturación y toda deculturación como desocialización y pérdida de identidad. Si en cambio consideramos toda cultura como algo vivo, el contacto,

la prueba con lo otro, nos ofrece, antes bien, la ocasión de una verificación: ¿cuáles son las reacciones de una cultura en contacto con elementos exteriores? ¿Da señales de vida o da señales de debilidad? La respuesta con frecuencia es ambigua”.⁶⁸

Esas preguntas nos invitan a interrogarnos por el fenómeno que tal vez más perplejidad ha ocasionado a los pensadores contemporáneos, el de que justamente cuando parecía alcanzarse una secularización global de las culturas, éstas intempestivamente exhiben en los pliegues de sus lenguajes cotidianos una cara ecuménica de mil rostros, que genera, entre otros factores, una importante distensión en las políticas de los bloques culturales hegemónicos, atravesándolos por una duda profunda hacia sus programas ideológicos – equívocamente confundidos con el programa de la razón científica y filosófica-, que anunciaban la paz perpetua, la igualdad y la felicidad, integrando armoniosamente los principios de la ética con una estética de lo bello y de la belleza humana realizada. Sin embargo, aunque el tiempo acentúa los rasgos contra y con los cuales se justificó tanto la idea del progreso burguesa como la idea de la igualdad socialista, las verdades de una y otra quedan convertidas en algo inoperante “puesto que su disolución afecta por igual a todas las esferas de la actividad humana (la ideología no desaparece al disolverse: se encuentra en todas partes y en ningún lado a la vez, cada cual tiene la suya, particular y propia...)”⁶⁹.

Podría decirse que esa disolución desplaza la tensión ideológica al plano de lo estético, y al localizarla aquí se torna juego y simulacro donde lo que prima es el contraste de las formas. Las envolturas discursivas descubiertas de sus empaques pesados ya no forman parte de ninguna cosmovisión, pues éstas al desdoblarse en todas las esferas de la vida humana asumen un carácter amoral; pareciera como si su desplazamiento a la multiplicidad borrara su antigua condición vinculante. Es por esto que en el presente momento “no es la verdad lo que resurge, sino el *juego de la verdad* en la pantalla televisiva. No es la ética lo que vuelve, sino su preparación estética para entretenimiento del telespectador. De la transparencia moral perdida –si alguna vez existió de otro modo que en la perspectiva de un

⁶⁸ Marc Augé. Ob cit. 33

⁶⁹ Pere Salabert. Ob cit. Pag. 61-62

particular y momentáneo interés que supo hacerse pasar por colectivo y duradero—, recuperamos hoy los gestos, las palabras. Es la actuación teatral que nos advierte de la fragilidad de la naturaleza mediante la belleza del paisaje —cuando el paisaje ya ha sido sustituido por un panorama de desechos—. Es la actuación capaz de apropiarse del lenguaje, de las palabras que pueden pasar entonces a ejercer una función de supersigno. Así con solo decir “libertad” y “democracia” ya se expone la armonía del buen gobierno, incluso en plena dictadura o en el seno de los capitalismos más feroces y corruptos, atentos solo al “principio de la rentabilidad a corto plazo”. También es la actuación que nos avisa de la importancia de la vida como don y nos dice el interés de aumentar tanto su calidad (más y mejor vida). Etcétera. Y esto, ¿no pasa siempre por una trivialización publicitaria?”⁷⁰

El hecho individual y con él el hecho social, como en la dramaturgia beckettiana, viven una metaforización desmedida que no remite a los canales tradicionales por los cuales circulaban y se comunicaban. Lo social ya no tiene a dónde ir, cabecea sin rumbo en un desequilibrio básico, en una especie de simetría del contraste donde las subjetividades se reproducen en forma de singularidades en las que las viejas identidades étnicas, de clase y de reconocimiento social pierden su piso.

En el cortocircuito social de producción de subjetividades singulares, lo religioso se destaca como el campo de producciones con mayor capacidad de captación y oferta de contrastes. La atomización exponencial del campo religioso, y correlacionadamente la rotura de las hegemonías discursivas de las grandes cosmovisiones, enfrentan interna y externamente un panorama de diferenciaciones donde los rituales reciclan formas y del saqueo de los lenguajes primarios con los cuales todos reclaman un parentesco primordial resurgirá la ética desdoblada en imágenes que se representan como espectáculo. De esta forma, los bautistas encontrarán que el camino de Dios es la danza y la risa; los adventistas asumirán que es la temperancia y la seriedad; los pentecostales evocarán el sufrimiento a través de la postración y el llanto; y los católicos oscilarán entre la frigidez tradicional de sus composturas o la imitación de los espectáculos de masas.

⁷⁰ Pere Salabert. Pag. 67-68

Con las religiosidades se pone en marcha una modalidad social de recuperación de la representatividad de las formas, particularmente de la forma política en la determinación y manejo de la marcha cultural de las cosas. Para reconquistar la representatividad social “la ética resurge, emerge nuevamente, pero lo hace en el ámbito de la *imagen* y gracias a su capitalización mediática, casi podría decirse metafísica. Porque vuelve la normativa ética, resucita el recto proceder según una conciencia moral, pero mediante su representación espectacular y fantasmagórica”⁷¹.

La vuelta de la ética como espectáculo y fantasmagoría produce en el campo de la sociedad y de la cultura una panestetización de la moral, no sólo por el uso de los medios, de técnicas y lenguajes artísticos, como por el hecho de que el principal atractivo de su forma tiene relación con el *qué ver*. En estos términos, tanto la curiosidad y el halago estético que plantea el contraste de las variantes y variaciones religiosas, como la expectación que suscita su sentimentalismo expansivo hacia la conciencia perdida, explica el deslizamiento de ésta hacia la “conciencia responsable y el sentimiento que acompaña a la bondad hacia el sentimentalismo, como su versión más teatralizada. De la sensación al sensacionalismo, del sentimiento al sentimentalismo, lo más importante de la realidad no es tanto su autenticidad cuanto la rentabilidad –ganar audiencia, votos, clientes, adeptos, seguidores, etc-, mediante el aprovechamiento de todo aquello que pueda haber en ella de paisajístico y panorámico, de visual”⁷²

En unas cuantas y pocas décadas los territorios religiosos despegan de una estandarización del gusto litúrgico y ritual, pasan de la hegemónica topología de la palabra sagrada expresada en el púlpito a nuevas filiaciones territoriales basadas y construidas en un principio de la admirabilidad que hace crecer las circunscripciones y multiplicar las adhesiones. Aparece y se forma así una polisémica y progresiva gama de grupos y “de numerosas sociedades religiosas no protestantes (mormones, testigos de Jehová);

⁷¹ Pere Salabert. Ob cit. Pag. 67

⁷² Ibid. Pags. 68-69

sincretistas (la luz del mundo); taumatúrgicos (Umbanda); y católicos milenaristas; pero a esta proliferación de un universo religioso en expansión han de agregársele los movimientos religiosos de origen oriental y los esoterismos antiguos (espiritismos) y recientes (la gran fraternidad)⁷³.

El desdibujamiento del catolicismo como lugar de origen y la afluencia de otras circunscripciones que lo alteran desde adentro, muestra en la alteridad un desarraigo respecto de las formas de origen expresadas en las conductas y los sentimientos de desasosiego, pero que una vez liberadas provocan un mecanismo de contraarraigo territorial (real o simbólico), que Debray denomina “termostato de pertenencia”⁷⁴, el cual redundará en una especialización kitsch de las producciones estéticas. En el caso, por ejemplo, de las creencias pentecostales, el movimiento de contraarraigo dará curso a un mundo poblado de demonios, revelaciones y curas milagrosas, que proporciona al fervor popular –del que antes el pentecostalismo estuvo marginado– un sentido de grandeza, una igualación con lo divino, traduciendo o interpretando así el esfuerzo insaciable de la forma por una cosmovisión de carácter mágico, donde sea posible vencer la oscuridad. Esto para hombres que en la vida cotidiana tienen que soportar noches prolongadas de terror y deambular por calles inhóspitas, constituye una especie de reinención del tiempo, una auténtica apoteosis. En palabras de Norbert Elías se trata de una legalidad abarcadora, la cual “confiere nuevamente una unidad bien determinada a las formas de expresión de la sociedad múltiplemente agrietada. Se trata de un “estilo” que, por cierto conforme con la estructura de la sociedad que le sirve de sustento, es más suelto, multiforme y rico en contrastes que los anteriores”⁷⁵.

Ahora bien, llama la atención de esta explosión de los sentimientos religiosos, el que en sus procesos se efectúen una especie de aculturaciones simultáneas expresadas en préstamos o saqueos, bien de sus ritos, bien de sus protocolos de reconocimiento o de sus símbolos y

⁷³ José Oscar Beozzo, en Ob. Cit. Pag

⁷⁴ Régis Debray. Ob. Cit. Pag. 65

distintivos corporales y corporativos, o de los procedimientos y reglas de filiación. Tales adaptaciones de estilo, interpretadas para este estudio en el plano de lo religioso, realmente tienen una íntima vinculación con el proceso de formación de lo religioso en un contexto ampliado de la cultura. De hecho, en las distintas culturas indoamericanas previo al encuentro con la cultura hispánica, muchos de sus pueblos y etnias estuvieron sometidos a incesantes procesos de aculturación.

Las referencias a la cultura contemporáneamente han acentuado la preocupación por la proliferación de lenguajes que la inundan y por la multiplicación de los movimientos y tendencias que la hacen peregrinar por confines ajenos a su historia. Pero una historia pasada o presente, como lo expresa magistralmente Richard Sennet⁷⁶, es una historia de los movimientos de los hombres y de las mujeres, de lo que ven y escuchan, de los olores y los aromas que frecuentaron sus espacios, de los lugares donde comían; es, en síntesis, una historia de sus experiencias corporales y de los frecuentamientos del espíritu en ellas.

En la historia reciente de la ciudad de Medellín los cambios en los sentimientos y los gustos testifican un síntoma no de una pervertida intromisión de “otros” en las sensibilidades, tal y como se ha pretendido dar a entender cuando se afirma de la existencia de una “cultura de la violencia” atávicamente situada en los más remotos tiempos de la historia cultural. Los cambios evidencian una reorientación y una toma de distancia respecto de las generaciones mayores, e identifican las trazas de una nueva percepción emergente del espacio y de los valores con los cuales llenamos de atributos su condición y presencia.

Una indicación de la reorientación de las percepciones de grupo está anunciada en el campo de los gustos religiosos y de las creencias, cuando se informa que “los jóvenes de hoy día conciben la religión en una forma muy diferente a como presumiblemente la percibían los jóvenes de generaciones anteriores. La mayor parte de los jóvenes de ahora son menos

⁷⁵ Norbert Elías. La civilización de los padres y otros ensayos. Grupo editorial NORMA.. Editorial Universidad Nacional. Santa Fe de Bogotá. 1998. Pag. 72

creyentes y menos practicantes de la religión tradicional. Entre éstos, no es muy discutible la existencia de un dios, aunque sí lo es el seguimiento de ciertos compromisos a los que se obliga desde una determinada religión. Más bien, su vida y sus actuaciones las sujetan a una serie de valores que guardan correspondencia con sus concepciones éticas y morales, las cuales tienen que ver con los planes de vida propuestos y con el respeto de los derechos de las demás personas”⁷⁷

El hecho es que es en el terreno de las emociones, en el plano de la subjetividad, donde se logra entender con mayor profundidad la dimensión del cambio o transformación en el campo de las creencias, aun cuando en las estadísticas se puedan identificar determinadas tendencias o se puedan medir frecuencias y localizar coordenadas. En este plano de la subjetividad lo observable en el cambio de la mentalidad social es la desaparición de un estilo en el que establecían consenso la familia, la escuela y la religión, a saber: la ley de la obediencia, donde la moral se interpreta y usa como el principal baluarte de defensa, protección y continuidad de los valores que sustentan la conducta.

“Al ser la ley del padre la que gobierna las acciones en lo público y en lo privado, se hace imposible la diferenciación de estos ámbitos. Por ello, todas las acciones públicas adquieren necesariamente un carácter privado, y viceversa. La casa entre-dos de lo público y lo privado, reúne en ella a la política, a la escuela, a la religión, moldeándolas de tal manera que concuerden entre sí. La familia tiene entonces por espacio a la casa y por límite al padre. En estas condiciones la mayoría de edad sólo es accesible por las reglas del linaje que determinan los requerimientos para que un hombre adulto pueda ser el padre.

⁷⁶ Cfr. Richard Sennet. Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental. Alianza editorial. Madrid. 1997.

⁷⁷ Clara Lucía Pérez Arroyave (et al.) Caracterización de los jóvenes de Medellín. Fundación Social. Secretaría de Bienestar Social. Corporación Paisa Joven. Medellín. Septiembre de 1997. Pag. 65

Los demás miembros de la familia permanecen en la condición de minoría de edad y sujetos a su mandato”⁷⁸.

La distribución demográfica de las diferenciaciones lo que hace visible es una modificación de los moldeamientos y las concordancias convencionalmente establecidas entre sujetos, instituciones, mentalidades y espacios. La diferenciación, situada en el plano de la geografía cultural, está indicando un desplazamiento en las coordenadas de lo privado y de lo público, que atraviesa el universo de la imaginación colectiva y renueva sus representaciones, metamorfoseándolas o provocando asociaciones inéditas e intempestivas de imágenes, imaginarios e ideas, pero todo esto compromete a la vez las rutinas, las costumbres y los hábitos de la vida cotidiana. Se trata de un desmontaje cultural asociado a una resistencia de las subjetividades opuestas al modelo familiar instituido por la figura padre-madre, por lo tanto opuestas también a las tradicionales certezas e identidades, particularmente a su estructuración centro-periferia, por la cual se definen unas escalas de valores donde se define quién es quién en el reparto.

Decir que esta época de reestructuraciones se sintetiza en la muerte de una subjetividad social basada en el eje padre-madre nos pone de frente ante un acontecimiento que padece ambigüedad en sus tendencias. Por una parte, cuando se informa que “existe una tendencia a que los jóvenes suplanten la familia por otros espacios de socialización”⁷⁹, es palpable la irrupción de un sentimiento descrito por Nietzsche como el “engaño de lo ideal” que deviene como “la maldición suspendida más allá de la realidad”. La maldición consiste en que si bien la subjetividad no está referenciada ni es dependiente de la antigua dimensión de emergencia de los valores, se encuentra sí “neutralizada bajo el peso de los códigos, de las reglas, de las leyes, dictados por el enunciador trascendente”⁸⁰. De ahí que no le quede otra alternativa que el movilizarse en los linderos de la sociedad codificada que enfrenta, denunciando sus horrores pero conviviendo con ellos, asombrándose de la descomposición de la vida pública, de la impotencia y el desgaste de las normas y de la corrupción de los

⁷⁸ Gisela Daza y Mónica Zuleta. Maquinaciones sutiles de la violencia. Siglo del Hombre editores-DIUC/Universidad Central. Santa Fe de Bogotá. 1997. Pag.61

⁷⁹ Clara Lucía Pérez Arroyave et al. Ob. Cit. Pag. 35

miembros del Estado, pero impotente ante sus formas, de manera que terminará por entenderlo todo como una moda, “sí pero resulta un entretenimiento estético para el ciudadano que así nunca acaba de escandalizarse realmente, de extrañarse o de sorprenderse”⁸¹.

Desde otro ángulo, cuando se informa de una resemantización de la figura de la familia y se dice de ella que “son las personas con que uno comparte y se siente bien... o es el espacio donde habito con personas con las cuales me identifico y puedo encontrar un apoyo en ellas”⁸², podemos decir que estamos frente a una capacidad de reinvención de las coordenadas espaciales y frente al engendramiento en ellas de otras cualidades inéditas, no vistas, no pensadas: “el umbral decisivo de constitución de este nuevo paradigma estético reside en la aptitud de estos procesos de creación de auto-afirmarse como foco existencial, como máquina auto-poiética”⁸³.

La auto-afirmación como foco existencial informa de un profundo cambio en los cuerpos, y esto se leerá en los espacios sensibles y sensibilizados por las experimentaciones corporales, especialmente por las que se liberan de las ataduras y dependencias dimanadas históricamente de las costumbres y los hábitos. Como consecuentemente lo confirma Sennet, la experimentación de la diferencia de los demás, es decir, de la condición de los individuos en los ámbitos por donde circulamos, se reconoce en la insuficiencia corporal existente en nosotros mismos. Y estas deficiencias aluden a las categorías con las cuales socialmente se asume el cuerpo, a las percepciones con que delimitamos nuestras opciones existenciales y definimos lo que gusta o no. Es por esta razón que se afirma que “la compasión cívica procede de esa conciencia física de nuestras carencias, y no de la mera buena voluntad o la rectitud política”⁸⁴. El lugar del cuerpo en el ordenamiento del mundo

⁸⁰ Félix Guattari. Ob cit.Pag.81

⁸¹ Pere Salabert. Ob. Cit. Pag. 58

⁸² Clara Lucía Pérez Arroyave et al. Ob cit.Pag. 37

⁸³ Félix Guattari. Ob cit. Pag. 83

⁸⁴ Richard Sennet. Ob cit. Pag. 394

pone de presente el valor que lo religioso –equivocamente confundido con la religión– ha tenido en la definición de los principios de la vida cívica urbana.

Lo religioso, tanto en las sociedades creyentes como en las sociedades paganas, está referido y remite al orden de los discursos en el sentido de que en ellos y en sus prácticas se fundan principios desde los cuales se trazan pautas de modelamiento de lo corporal. La diferencia con la religión está definida en que para ésta la experiencia se asume no tanto como un valor negociable y adaptable con el medio, sino como una normativa que institucionalmente impone y establece de “una vez y para siempre” las maneras de ser y de comportarse en el mundo.

Participar de esta diferenciación permite localizar el espacio de lo religioso como el punto donde se gestan las transgresiones, de donde dimanan las pequeñas o grandes transformaciones y se precipitan los modos culturales de valorar y proceder con las cosas. Coextensivamente, esta participación indica que las grandes precipitaciones del cuerpo son derivas de una tensión entre una versión discursivo-institucional y una expresión práctica que, aunque arraigada en el discurso, deriva su materialidad de la existencia y hace de esta una condición autorreferencial inestable que relativiza los ordenamientos institucionales. Tal condición autorreferencial en la medida en que está comprendida en los temores, los conocimientos, los juegos e intereses sociales o económicos, e inscrita también en la imaginación con la cual cada época construye sus motivos de reconocimiento subjetivo y cultural del cuerpo, es lo que permite asumir al mismo como un campo de producciones discursivas y prácticas básicamente definidas en los planos de lo ético y lo estético.

Sin embargo, cabe preguntarse cuál es la frontera entre estos dos planos cuando en realidad las experiencias de la subjetividad fluctúan de un lado al otro y sus motivos despiertan en cada banda satisfacciones e insatisfacciones, que en sus desplazamientos constantes no hacen sino reconvenir su mutualidad o conquistar celosamente el espacio del “otro”, horadándolo. Tal vez este estado de incompletud y vacío que trata de llenar el contraste de estos dos polos de la subjetividad colectiva explique la paradoja por la cual la identidad

humana aparezca siempre “incompleta, fraccionada, inalcanzada e insuficiente”,⁸⁵ y que al mismo tiempo este factor de inquietud y desasosiego vaya parejo con una incitación a buscar o realizar otros ideales, a buscar otras fronteras de la felicidad que autosatisfagan y perfeccionen la insuficiencia corporal por medio de una representación estética adecuada.

⁸⁵ Zandra Pedraza Gómez, *En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad*. Universidad de los Andes. Colombia. 1999. Pag 16

1.6 Las nuevas caras de la cultura religiosa

El ideal estético en los modos de representación y asunción del cuerpo identifica en el avatar de la ciudad de Medellín un desplazamiento y un redescubrimiento de los espacios que revelan cambios en las categorías de percepción de la identidad individual y social, traducidas en una puesta en cuestión de valores culturales, no en el sentido de negarlos sino de reorientarlos o recomponerlos a partir de una taxonomización de los gustos preferencialmente inclinados hacia el placer, el hedonismo y la comodidad, desplazados ya del meridiano situado en la opción por lo lúgubre, el sufrimiento y la renuncia.

Al cambiar los meridianos de sus opciones y preferencias, Medellín enfrentará la borrosa imagen de una dama desaliñada y desteñida, nostálgica de su pasado vivido en enclaves de felicidad y tiempos marginales. Atrás quedaron los recuerdos de la Lovaina de 1950, “lugar fascinante de noches completas, tibio nido de matronas ilustradas y de las putas más talentosas, elegantes y caras de la ciudad; y, por lo mismo, puerto forzoso de los visitantes y personalidades de aquel Medellín antaño intolerante”.⁸⁶ La ciudad de hoy parece empeñada en extirpar las marcas de su experiencia y de su vejez; ya su memoria no está confiada a los afeites o a la balanza de la moral, cuando la iglesia enfrentada al sensualismo impuso una civilidad tragicómica, hecha a la manera y al amaño de las preceptivas, a escondidas y en ratoneras.

Es por esto que al recobrar la mundanidad de lo humano, la ciudad no quisiera recordar los estragos infligidos por las Notas y Manuales de Urbanidad, redactados por Gramáticos – para quienes la carne semeja una argamasa, poco más que un galimatías, un absurdo– para evitar que los cuerpos se toquen y volver inmutables las experiencias.

⁸⁶ Ricardo Aricapa. Medellín es así. Crónicas y reportajes. Editorial Universidad de Antioquia y Municipio de Medellín.. Agosto de 1998. Pag. 91

Sí, en Medellín no sobreviven muchas de sus tradicionales y mimadas realidades porque la velocidad de los tiempos que la atraviesan cruzan los recuerdos con la infidelidad. Ciudad hecha por viajeros y piratas, el puerto de llegada es siempre un mojón que lanza a otro, nunca un punto de amarre, cuando más un atajo. ¿Cómo esperar que los descendientes escarben en el destino su pasado, cuando realmente el tiempo no es intermediario ni de sí mismo? En la asimilación de su tiempo, la ciudad de Medellín semeja a la ciudad norteamericana, que en su origen fue como un campamento en el desierto, es como una aldea viajera. Estas ciudades, “nacen del mismo modo que mueren: en un día”⁸⁷. Lo esencial para los hombres que viven en estas ciudades consiste en llevarse su *home*, o como se dice en esta tierra, su talega. Cada punto constituye así un punto de partida, un recomienzo. El hombre, en una ciudad así “es el conjunto de los objetos, muebles, fotos, recuerdos que le pertenecen, que le devuelven su imagen y que constituyen el paisaje interior y viviente de su morada. Son sus penates, y se los lleva a todas partes, como Eneas”⁸⁸. De esta ciudad fugitiva sólo quedan como testimonio las mudanzas y los desplazamientos de sus espacios, de los centros momentáneos a las periferias. Seguramente por esto muy pocas personas vean con nostalgia que uno de sus momentos, Lovaina, aparezca como “un fogón apagado sórdido de casas de inquilinato desvencijadas por dentro y por fuera”⁸⁹.

Esta es la razón por la cual los habitantes de la ciudad cuando viajan no aspiran a volver a encontrar las cosas donde las dejaron. Ha sido precisamente en este espíritu que han acendrado sus técnicas de colonización espacial y pasan sin dificultad de tierra en tierra haciendo fundaciones. Para el ciudadano viajero, cuando retorna, los límites ya no son los mismos, las impresiones heredadas enfrentan otros signos, deben emprender nuevamente el camino de las narraciones, en las cuales la realidad presente o pasada se confunde con la ficción, la exageración y la mentira. En ello su narrativa diverge de la europea, donde las memorias se acumulan como conchas, igual que sus ciudades, verdaderas joyas de un

⁸⁷ Jean Paul Sartre. Ciudades de los Estados Unidos, en República del silencio. Losada. Buenos Aires. 1960. Pag. 64

⁸⁸ Ibid. Pag. 64

museo viviente. De las diferencias en las narrativas se desprenden también diferencias en las memorias colectivas, porque para una experiencia de colonización constante como la del habitante de Medellín, incluso en el supuesto de su sedentarización, la estadía es un simulacro por el cual una partida se aproxima. De hecho, circular en la ciudad o en la barriada es un gesto de vagancia, es tan sólo un cambio de situación, la ocasión para reconocer que cada mañana anuncia una ruptura con el pasado.

El contraste de la ciudad en la provisionalidad de las construcciones deja verse en el corrimiento de los extramuros, en la yuxtaposición de los barrios, de los paisajes y de las geografías. Las distancias se acortan en la medida en la que los inmigrantes añaden nuevos poblados donde antes había un vacío extenso, una colina o una montaña. El esqueleto infantil de la ciudad se ensancha, al paso que la piel no es más que el mapa sobre la cual se entretrejen o superponen caminos transversales por donde los cuerpos relatan experiencias y plasman sus insuficiencias en las piedras, porque en éstas, en el labrado de sus formas, en el uso de sus atributos y en el moldeamiento de sus figuras, los hombres despiertan su insaciable voluntad de emular con el otro, y en la fluctuación constante de sus diferencias podrán mantener viva y resolver su insatisfacción con las cosas, con los individuos y con las situaciones.

Medellín ha vivido sus pequeñas y grandes fluctuaciones... envuelta en la turbulencia de su lenguaje proverbial pareciera que se la llevara el ensanche. El ensanche de la avenida Oriental, el ensanche del metro, el ensanche de su gente, de sus montañas. Cada ensanche animado por la insatisfacción precedente propone otros motivos, que simulados como metáforas aspiran extenderse por calles, curvas, laberintos y abismos. Inacabada e informe, así es la prisa de la ciudad; su estar no es propiamente un estado de disposición atávica adonde vuelven los lenguajes; éstos, provisionales y frágiles, mudan en sus memorias siempre imprevistas, como etapas de una ruta que no oprime con su pasado ni se encierra en lo definitivo y definido.

⁸⁹ Ricardo Aricapa. Ob.cit. Pag. 91

Un vistazo a las cartografías de sus individuos e individualidades muestra también el carácter provisional de sus preceptivas y de los prototipos morales con los cuales se ha tratado de bajar la liviandad y espesor de las colonizaciones al plano de las realizaciones. El imposible de fijar la ciudad en sus muros ha querido contrarrestarse con los mandamientos y la contención de las costumbres. Pero las preceptivas en su expresión contemporánea ponen en evidencia el contraste de su acatamiento con la relatividad de su utilidad y la ineficacia de sus aplicaciones. Si en las calles de ayer se debía “estar atento a los movimientos y ademanes, y a todas las reglas relativas a la superioridad e inferioridad de los transeúntes que puedan cruzarse en el camino”⁹⁰, en las de hoy el anonimato se despliega en un espacio de movilidad abstracta y de conexiones inciertas.

En este contexto, a las formas de producción y circulación de las memorias en la cultura urbana contemporánea las anima un espíritu ambiguo que, al mismo tiempo que varía con los días y las horas, pareciera sostenerse en una cierta pesadez y gravedad espacial. De este modo las distinciones antropológicas de carácter social, económico, cultural o político, envueltas en una misma atmósfera, están dispuestas a la vez que a la diferenciación y jerarquización de los prototipos del cuerpo y de sus comportamientos a la apertura en forma de tensionamientos entre los juegos de intercambios y alianzas de los prototipos corporales y su ritualización en el espacio público.

“En las fisuras y contradicciones de los prototipos del cuerpo en el espacio han surgido momentos y ocasiones para la resistencia –la resistencia dignificante de las Tesmoforias y de las Fiestas de Adonis, los rituales del comedor y del baño en la casa cristiana, y de la noche en el guetto–, rituales que, si bien no destruyeron el orden dominante, crearon una forma más compleja de vida para los cuerpos que el orden dominante buscaba formar a su propia imagen. En nuestra historia, las relaciones complejas entre el cuerpo y la ciudad han llevado a los individuos más allá del principio del placer, como lo describió Freud. Han sido cuerpos turbados, cuerpos inquietos, cuerpos agitados. ¿Cuánta disonancia y desazón pueden soportar las personas? Durante dos mil años soportaron mucha en lugares a los que

⁹⁰ Zandra Pedraza Gómez. Ob cit. Pag. 72

estaban profundamente ligados. Podríamos considerar esta activa vida física mantenida en un centro inefectivo como un indicio de nuestra condición actual.”⁹¹

A contrapelo de las rutas apacibles del ritual cristiano, donde los leves gemidos de la representación colectiva de la vida manifiestan un profundo divorcio entre los hombres y los mitos, que hace contraste con una fuerte dependencia de la vida respecto de las creencias, irrumpe en la Medellín de los años 1970 como una apoteosis estética, el Festival de Ancón. En este Festival alucinados cuerpos brotan de la tierra contra las cuales sus padres habían amordazado sus cabezas. Al son de los ritmos rockeros, el rito se reinstala, la ciudad tradicional sobrecogida por la deshonra de sus sombras desempolva la *artillería cruzada* confundiendo el canto con el apocalipsis.

“Como un guijarro que cae sobre el río, el Rock cae literalmente a Medellín. Llega en pequeñas dosis, primero a través de los viajeros que mueven las copias de los grupos anglosajones de la época, y después con los pequeños prensajes de esos álbumes efectuados por las disqueras nacionales, la mayoría de las cuales tenían sus fábricas en la ciudad. La difusión más amplia fue mediatizada por los grupos y cantantes mexicanos, argentinos y españoles, que copiaron las emisoras y el gusto de los jóvenes en general, iniciando el socavamiento inexorable de la cultura tanguera dominante en esos años. De aquí se nutren pequeñísimos grupos de jóvenes de las clases alta y media”⁹².

De esta suerte, mezclada con el Rock, la ciudad pareciera como si descendiera a los Infiernos de su alma, y al abandonarse a sus signos, sus hijos tomados como posesos en busca de sí mismos, extasiados como mutilados de guerra cuando llegan a sus casas, cantan

⁹¹ Richard Sennet. Ob cit. Pag. 398

⁹² Jorge Giraldo Ramírez. Ideología & Rock. Exclusión simulación e identidad, en Omar Urán, comp. Medellín en vivo. La historia del Rock. Una aproximación histórica y visual a la escena Rock de la ciudad desde los años 60's hasta nuestros días. Ministerio de Educación Nacional /Corporación Región/Instituto Popular de Capacitación. Medellín. 1997. Pag. 16

sus odios contenidos y en la cólera de su éxtasis liberado muestran sus dolencias, sus pústulas en las gargantas cantan...

*“Ojos lleno de odio
rápidos para condenar
al acecho en la oscuridad
esperando hasta que llegue el fin ...
...esperando algo que nunca cuaja.
Solo maldiciendo tu existencia y odiando tu infierno...
te deslizas en el tobogán de los problemas
Dadme una oportunidad para caer de nuevo
haciendo todo un show para distribuir el dolor...
...el tiempo pasa y nada se gana
Siempre maldiciendo y culpando a los demás ...
...final prefabricado que no quieres contar
enceguecido por una ira infinita
pisas en el agua y te hundas día a día”⁹³*

La reaparición de la subjetividad como expresión del alma negra reanima las individualidades al encuentro de la vida truncada, despierta la imaginación exiliada en los formatos morales, convoca la cultura aletargada en la infancia traicionada.

Con el drama del Rock la sociedad intenta estrujarse de la morbidez de su puesta en escena diaria, correctamente interpretadas en las circunspección de sus templos y en la garbosidad de los andares. El templo y la calle donde los cuerpos aparecen exhibidos en sus destierros atávicos habían agotado la vitalidad, su promesa era un holocausto, su preceptiva una diatriba: “Los niños deben controlar el cuerpo, caminar ordenadamente, respetar a los transeúntes, rehuir las malas compañías, no ensuciar sus ropas y mostrarse serviciales y amables. Es muy importante que los niños no ríen en la calle y que los jóvenes no les dirijan miradas o requiebros a sus mujeres. De las señoras se espera suavidad y decoro; de

las jóvenes modestia y gentileza. Las mujeres no pueden saludar a nadie ni demostrar interés por nada en particular, ni detenerse por ningún motivo y menos aún llamar la atención”⁹⁴.

El espacio de lo público se limitaba a cumplir un trámite, el de andar, al que se le prohíbe su somatización. Es un lugar destinado a la negación, donde la inexpresividad anula todas las posibilidades poéticas del cuerpo. Su aparente intangibilidad hace pensar en una anulación del espacio por un tiempo muerto o suspendido, donde la ingravidez del espacio hace de la realidad una pesadilla arraigada en la pérdida de la especificidad.

Pero en la sintaxis de la ciudad lo que fuerza o motiva a pensar es que, en su larvaria metamorfosis conceptual, lo que se debate y confronta es una lucha de valores, que tiene tras de sí una historia milenaria apenas oteada e intuida en el letargo de la postración cultural. “Los dos valores *contrapuestos* “bueno y malo”, “bueno y malvado”, han sostenido en la tierra una lucha terrible, que ha durado milenios; y aunque muy cierto que el segundo valor hace mucho tiempo que ha prevalecido, no faltan, sin embargo, tampoco ahora lugares en los que se continúa librando esa lucha, no decidida aun”⁹⁵.

En nuestro medio cultural el debate concentra la tensión de un campo en el que la moral ha absorbido toda la expresividad estética bajo el señuelo del “camino correcto”, confundiéndose allí el ideal ascético con la morbidez de las carnes y con la “candidez campesina” de nuestros Parsifales, quienes remedan la *tragedia* universal a la manera de su drama histórico, “a saber, con un exceso de suprema y traviesísima parodia de lo trágico, parodia de toda la espantosa seriedad y desolación terrenas de otro tiempo, parodia de la *forma más grosera*, finalmente superada, que hay en la antinaturalidad del ideal ascético”⁹⁶.

⁹³ Canción del álbum La ciudad podrida. Vol I., Cfr. Omar Urán. Ob cit. Pag. 101

⁹⁴ Zandra Pedraza G. Ob cit. Pag. 94

⁹⁵ Federico Nietzsche. La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid. 1994. Pag. 58

⁹⁶ Ibid. Pag. 116

La parodia, si bien recoge el espíritu trágico de lo universal, es ciertamente una apostasía local representada como una distancia filosófica que confunde el enfrentamiento a la Iglesia con la negación de los dioses. “El demonio –afirma *Typhon*- como todos los supuestos dioses, no existe ... como el satanismo fue concebido por la iglesia como su más acérrimo antagonista, adoptamos los símbolos ...porque estamos en contra de cualquier religión manipuladora”⁹⁷.

Sin embargo, en las iconografías y simbolismos rockeros el destierro de los dioses blancos es suplantado por la lírica de los dioses negros, los cuales se muestran en su poética colectiva y personal. “Símbolos cabalísticos y esotéricos: utilizados sobre todo por los grupos de Ultra, Death o Black Metal. Manifiestan la evocación e invocación de poderes mágicos y sobrenaturales. La cruz invertida, la estrella de cinco puntas bordeada por un círculo, la imagen de un macho cabrío de grandes cuernos, entre otros, son alusión a ritos anticristianos”.⁹⁸

La rebelión de los dioses de la noche trae los mitos de la memoria profunda, y en la recreación pagana de su drama se escucha una liberación de los tiempos negados, expresados en la reinención del ritual que despierta una capacidad de tránsito de un esquema cultural a otro universo de valores, de una aquietante y sedentaria rutina al nomadismo de las formas y de las expresiones: cabezas rapadas que imprimen un sello guerrero a unas figuras, o a otras las distingue... “las largas cabelleras, la ropa negra y los estampados con rojo adquieren un significado más allá de la moda tradicional, se evidencian aspectos, que junto con las letras de las canciones y sus líricas, constituyen la fenomenología telúrica del metal”⁹⁹.

Con Ancón se abre un ensayo teatral colectivo para reconcebir la cultura. Pero su éxtasis no procede de afuera [de una influencia o de una intromisión cultural] como algunos lo han

⁹⁷ Jorge Giraldo Ramírez. Ob cit. Pag. 23

⁹⁸ Ibid. Pag. 68

⁹⁹ Ibid. Pag. 68

juzgado, contrariamente, el *ekstasis* es un estado interior de la cultura que “nos saca *fuera* de nuestro estado habitual para restituirnos momentáneamente a una existencia diversa”¹⁰⁰. Sacar fuera propone un movimiento para recuperar la fuerza espiritual y alcanzar una forma nueva de contemplación.

En aquel sentido podemos afirmar que es del alma interior colectiva, de la movilidad de sus fuerzas, de donde procede y en donde incuban los elementos de una angustia cultural, en la medida en que tanto la armonía como el conflicto del verbo con el Ser reunían en sí todas las condiciones sociales especialmente concentradas en el *resentimiento colectivo* para que la rebelión de los esclavos en la moral, no contra la moral, se volvieran creadores y engendraran valores: ”El resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la reacción de la acción, y que se desquitan únicamente con una venganza imaginaria”¹⁰¹.

Por esto se puede decir que la historia que se parte con este acontecimiento expresa un pasaje de un estado de psicosis paralizada en una religiosidad dogmática y gris a una neurosis de masas que le apuesta desde el paganismo a un gesto religioso que no se quiere dejar nombrar, y que sólo en sus palabras elusivas se adivina como el fermento de un hecho estético de resistencia del resentimiento con la institución religiosa, pero profundamente emparentado con la fuente sagrada de sus signos. Porque “la tradición en el Medellín de esta época tiene varias peculiaridades: es definida y defendida por la Iglesia católica y las élites conservadoras, debe ser practicada por el pueblo y usualmente es puesta en peligro por la juventud. La tradición en Antioquia no la define el uso sino la doctrina y la exégesis, como sucedió con la excomunión del tango por Pio X, o la prohibición del mambo por Monseñor Builes. Es quebrantada por grupos de élite a escondidas, en las casas y en los clubes privados –para no dar mal ejemplo al pueblo–. Es cuestionada por la juventud, que usualmente sufre los rigores represivos, como ocurrió en los sesenta con los nadaístas, que

¹⁰⁰ Albert Béguin. El alma romántica y el sueño. Fondo de Cultura Económica. México. 1981. Pag. 107

¹⁰¹ Federico Nietzsche. Ob. Cit. Pag. 42-43

nos legaron el testimonio de la feroz persecución contra el poeta Darío Lemus, y que incluyó una excomunión a los Yetis”¹⁰².

El quebrantamiento de la regla da cuenta de la tensión interna de la cultura entre valores contrapuestos, especialmente exacerbada cuando en su estetización por lo profano se pone en riesgo y peligro el dominio de los valores institucionalizados predominantemente sacramentales –no sagrados– en los cuales el poder detenta un enorme y una fuerte capacidad de destrucción o neutralización de experiencias rituales diferentes a las de la oración y la misa.

Por esta razón es frecuente escuchar el resurgimiento de preguntas: “¿Le corresponde todavía hoy a la Iglesia, en este aspecto, una tarea *necesaria*, posee todavía en absoluto un derecho a existir? ¿O se podría prescindir de ella? [...] Parece que la Iglesia refrena y modera aquella marcha, en lugar de acelerarla. Ahora bien, justamente eso podría ser su utilidad ... Es seguro que la Iglesia se ha convertido poco a poco en algo grosero y rústico, que repugna a una inteligencia delicada, a un gusto propiamente moderno. ¿No debería, al menos refinarse un poco? ... Hoy, más que seducir, aleja. ¿Quién de nosotros sería librepensador si no existiera la Iglesia? La Iglesia es lo que nos repugna, *no* su veneno... Prescindiendo de la Iglesia, también nosotros amamos el veneno...”¹⁰³

Un ethos de lo que repugna pero a la vez convoca se asume en los setentas del siglo XX como una postura extremista expresada en ondas sicodélicas para el gran público, escuchadas con estridencia o desenfreno, y para sus protagonistas sentidas como el descubrimiento de su alma vital, quienes al “echar de menos el tiempo ritual de las sociedades primitivas”¹⁰⁴ impugnarán el carácter arcaico e ideológico de la institución religiosa, endilgándole una pérdida de la fuerza y de la capacidad de mitologización de la realidad.

¹⁰² Omar Urán. Ob cit. Pag. 18

¹⁰³ Federico Nietzsche. Ob cit. Pag. 42

¹⁰⁴ Félix Duque. Las sectas del ocaso

Al elevar a la superficie de la sociedad el “alma perdida” del mundo y hacerla resonar en las notas del fundamentalismo estético del rock, su puesta en escena provocará una diáspora religiosa, que en otros términos entenderíamos como una estetización de la cultura porque da apertura a la sensibilidad, al reacomodamiento de los sentidos liberándolos de los estereotipos mentales. El esparcimiento del rock en la sociedad fecunda los estilos étnicos de agrupamiento. De cada uno de sus rincones y en cada una de sus coordenadas, de Envigado a Bello, de Belén a Manrique, de Castilla al Poblado, las comunidades de gusto parirán las tendencias punkeras, metaleras, vieja guardia, hardcore y, luego New Wave y rap¹⁰⁵, fundando así las religiosidades del cuerpo y del hedonismo.

Estas religiosidades aluden a los aspectos expresivos, comportamentales y a las situaciones que acompañan y caracterizan el surgimiento de una geografía por algunos denominada “contracultural”, y que por sus manifestaciones responde a la caracterización que los estudios de las religiones han delimitado en el concepto de *secta*. “Las marcas de la conversión a la secta generalmente incluyen el abandono de estilo de vida de la familia; se cortan los lazos con los amigos y las familias; tiene lugar un cambio radical en la personalidad; renuncian a sus posesiones; hay un adoctrinamiento en una nueva serie de valores, propósitos y creencias; adquieren una nueva familia “espiritual”; hay sumisión indiscutida a los líderes y a las preferencias del grupo; aislamiento del “mundo exterior” con su maldad inherente; una subversión de la voluntad, una reforma del pensamiento, la adopción de una nueva insignia o lema espiritual y sociocultural, y una hueste de otras características menos dramáticas, pero igualmente significativas ..., hay incluso dimensiones fisiológicas por el hecho de ser parte de una secta”¹⁰⁶.

Aquel catálogo de atributos medido con el rasero de quien contempla el mundo con la “eticidad de las costumbres”, de quien en posesión de una voluntad duradera e inquebrantable aplica como unidad de medida de valoración del otro, el valor que de sí

¹⁰⁵ Omar Urán. Ob cit. Pag. 20

mismo se tiene y, por lo tanto, deshonra, desconfía y desprecia lo que no cabe en su estado de conciencia, pone en evidencia dos situaciones aparentemente escindidas, pero confluyentes en sus interpretaciones. La confluencia devela que en el gesto religioso institucionalizado y en la disidencia gestual de los apocalípticos profanadores de Dios, está presente un terror inconfesable a perder la divisa del horizonte y del sentido existencial. Unos se asumirán como los cancerberos de la memoria divinamente unida a un origen e identificada en unos signos inconfundibles, para esta ecumene, Dios no ha muerto. Otros, en la apocalíptica muerte de Dios leerán la consumación o agotamiento de sus signos vitales. Sin embargo, en la lectura está anunciada una nostalgia que convoca a su salvación, y la advertencia de su ocaso, precipita, resucita y anima la apagada voz del origen. Este es su credo:

1.6.1.1 “Dios no existe es vanidad

*Satán murió con él es igualdad
Busca tu luz sin apagar las demás
Cierra los ojos y escucha el más allá
que estoy saliendo para hablarte de paz
y lo haré una sola vez”¹⁰⁷*

En ambos casos, la historia y la memoria disimulan la moral del terror a perder la esperanza. Porque si en algún momento la cultura se distinguía por la fortaleza de sus signos, y estos se legitimaban en una historia que consagraba la pertenencia a un determinado tiempo e instauraba una moral de las certidumbres sedentarizada en las instituciones, hoy la promesa de la historia, sospechando de su futuro e inquieta por su incapacidad o confusión para interpretar su sinsentido, acude “al montón creciente de desperdicio del pasado”¹⁰⁸ y al nomadizarse en el tiempo pretende extraer de allí una nueva

¹⁰⁶ Ronald Enroth, Las sectas y la juventud, citado en Juan Bosch “Para conocer las sectas”. Editorial Verbo Divino. Navarra/España. 1998. Pag. 133

¹⁰⁷ Reencarnación, citado por Omar Urán. Ob. Cit. Pag. 23

¹⁰⁸ Félix Duque. Ob cit

moral que pone en cuestión la propiedad y fijeza de los signos nomadizándolos, es decir, escatologizando sus posibilidades expresivas.

Sobre este dramático fondo quedará al descubierto que en estas inéditas formas de la religiosidad “underground” habrán de expresarse las permutaciones y reconversiones propias de los movimientos mitológicos en los cuales se inscriben las mismas. El Rock, inicialmente fecundado en la marginalidad de sus lenguajes, enfrentado a las miradas desaprobatorias de los gramáticos del recato, en parte por el impacto de su mensaje en la cultura, y en parte por la mitificación de sus ídolos, quedará aprisionado en las consignas, sentimientos e ideales que el mercado momifica y vuelve suyos, ofertándolos luego al desapacible pero pasivo consumo de masas.

De tal aprobación provendrá la normalización de su propuesta estética, la mitología negra de sus poemas prohibidos. Las memorias del subsuelo que relataban las pústulas de la sociedad abandonarán su carácter alternativo e independiente. Al salir a la superficie, adoptarán el lenguaje puritano y ecléctico de sus críticos, convertidos en mentores. Culmina atrapada en la estética del *marketing*.

“Como quizás por un agotamiento hacia lo clásico y buscando nuevas sensaciones, estos nuevos grupos comenzaron a funcionar, las grandes casas de discos iniciaron su caza de nuevos talentos que supuso el trasvase en masa de estos a las multinacionales. Ello hizo ganar dinero, casi por primera vez, a sellos independientes que ya no lo fueron tanto. Todo esto provocó un *boom* que infló el mercado del Rock, algo positivo porque renovó este estilo, pero convirtió en “*mainstream*”, en popular, lo que pretendía ser una alternativa al negocio que es la música¹⁰⁹”.

¹⁰⁹ Anna Andersen ¿Qué es realmente Rock Alternativo hoy en día? En El Rockero. Edición No. 4 . Agosto - septiembre de 1997. Pag.12

1.7 *Nomadización estética de la cultura*

La nomadización de las prácticas y las creencias religiosas por las diferentes vías de sus escatologías lúdicas, milenaristas, cientificistas o simplemente esotéricas, nos pone de frente a lo que podríamos llamar una estetización de la vida colectiva que presenta como rasgo notable la fragmentación de las unidades culturales de identificación y la improvisación o fermentación con sus residuos morales de tiendas de campaña y aprovisionamiento en cuyos parajes se fragua una revolución que tiene por común enemigo “al pensamiento y la vida modernas, y por rival directo al posmodernismo, de cuya inercia y derrotismo pretenden huir. De modo que modernidad, posmodernismo y milenarismo constituirían una apretada serie cronológica de actitudes vitales (más que reflexión teórica), con evidentes escaramuzas, entrecruzamientos y vaivenes. La razón es obvia: las sectas del ocaso entienden –de manera bastante plausible, por lo demás- que la vida moderna, con su tolerancia y pluralidad (una pluralidad que, paradójicamente, permite la existencia de esas mismas sectas que la combaten) ha producido un *desarme* moral, dando al traste con todas las leyes divinas y humanas [...] Y creen además que el posmodernismo es el resultado natural de ese desarme, con todas esas “locuras” de que no existen el fundamento, el origen, la realidad, ni desde luego Dios”¹¹⁰.

En esta perspectiva de fondo, el desencantamiento hacia el mundo permite leer en primer término una interesante nomadización de la cultura establecida por un factor estésico que descentra los referentes desde los cuales se constituyeron las comunidades de sentido y de gusto de la sociedad. Pero en otra perspectiva, se lee además que la salida de los espacios gravitacionales y de sus coordenadas hace que un elemento considerado fundamental al factor estésico de cohesión cultural, el de lo religioso, al expandir y enriquecer sus

¹¹⁰ Félix Duque. Ob. Cit.

modalidades expresivas provoca tanto un movimiento de recuperación o de búsqueda de una “nueva inocencia” contingente a un ethos instaurado en el espacio de lo primordial, espacio donde paradójicamente confluyen las más enfrentadas racionalidades y los más radicales irracionalismos laicos y fundamentalistas los cuales, juntos, han desplazado al centro.

En el juego y contraste de las paradojas, el ethos de los retornos ha tensionado en el otro lado de la balanza un ethos de los custodios de la ley, leída ésta bien en un sentido histórico que apela a la tradición, o bien en un sentido evolutivo que reivindica las ideas de progreso y de razón, para reconocer en las expresiones periféricas de la cultura y del arte una desviación o una contravención a lo que se consideraría una forma adecuada o correcta del ser y del actuar de las cosas, de las sociedades y de los individuos, en el sentido de mantener lo establecido porque en su permanencia se testifica la verdad irrefutable e inmodificable de sus términos y factores constitutivos¹¹¹. De estas consideraciones dimanar otras incongruencias, del tipo de considerar que la aculturación es un síntoma de destrucción y negación de la cultura fundamental, desvirtuando el carácter y condición acultural del movimiento de la racionalidad, que por su carácter universal está abierto a las contaminaciones de las expresiones que las distintas culturas y comunidades humanas producen e intercambian.

En este espacio de paradojas y contrasentidos, donde lo efímero desplaza a lo monumental y la errancia al sentido, este estudio identifica que en la tensión de lo ético-estético se registra un movimiento de aculturaciones que, leído en positivo, da lugar a una creativa remoción de las posibilidades comunicativas de las culturas y a una incesante movilización de las periferias que rebasa la distinción del centro/periferia así como las distancias jerárquicas entre las sociedades, los individuos y las subjetividades, y sugiere en los factores de composición de la cultura misma desplazamientos donde antes lo que se presenciaba era una profunda rigidez. Es en estos términos que un hecho o un acto identificado o valorado como ético está implicado a la vez como una manifestación estética.

Falta nota 111

No es sino imaginarse los años setentas “viendo cómo llegaba a su fin ese espacio cargado de afectividad en torno a mil elementos de culto: carátulas, fotografías, recortes de prensa, películas, volantes, afiches... porque la carga religiosa del Rock es innegable, desde su nacimiento en los cincuentas, a la cruz en la cabecera de la cama le apareció la competencia. ¿Acaso los “punquetos” no adoran a Sid Vicious? Nuevos mártires, difundiendo nuevas acciones, nuevas palabras. (...) En el espacio profano la palabra es comunicación, pero en el espacio ritual es creación, cuando es ésta la que invoca el comienzo y lo recrea como si cada vez fuese la primera y única vez (como lo que pasaba con la proyección de Woodstock) y así, de coro en coro, se da forma a una oración, a un trance. Y la palabra que es canto, es una con el tiempo sagrado que es circular, tanto como lo es el disco favorito que se escucha una y otra vez”¹¹².

La adscripción del gesto lúdico al plano de lo religioso da cuenta de un desplazamiento de intensidad e intención que al desmarcar factores tradicionalmente diferenciados (por ejemplo, un gusto musical involucrado en una decisión afectiva o comportamental), provocará sincretismos culturales de sustitución, de amalgamiento o superposición, en el caso que tratamos efectuado en el plano de lo religioso, hegemónicamente regulado hasta entonces por las iglesias y sus religiones formalmente asentadas y legitimadas por una sociedad.

Visto el asunto por otra angularidad, el nomadeo cultural muestra un descongelamiento de los tiempos absolutos en los cuales la cultura ha apelmazado las prácticas de lo religioso y hace propicia una descodificación de la distinción de las prácticas culturales profanas respecto de las sagradas, que al desabsolutizarse en el espacio y el tiempo provoca la impresión de que la descristianización de las prácticas religiosas fuera indicación de una desacralización de las conductas culturales, sellándose así la cara aspiración ilustrada de realizar el sueño de la secularización de los social.

¹¹² Colectivo Inconsciente. Rock e Inconsciente, en Omar Urán. Ob cit. Pag. 173

Contrariamente, “lo sagrado no ha desaparecido de las realidades externas con los procesos de secularización y estamos lejos de haber visto cumplido el pronóstico weberiano sobre el desecantamiento del mundo. En efecto, bien podríamos afirmar que, una vez completado el repliegue de lo religioso explícito, el ámbito público se vio enseguida saturado por formas implícitas, no trascendentes y superficiales de sacralidad, provistas por las puestas en escena de las nuevas liturgias mundanas de la política, el deporte o el *show –business*, o por los reclamos de la publicidad, los *mass media*, la moda y del consumo”¹¹³

Sin embargo, para algunas interpretaciones, el desplazamiento hacia las márgenes del pensamiento –llámese religioso, filosófico o político, por solo citar algunos de sus demarcadores– corroboraría un movimiento que participa de una ambigua situación: una secularización de las prácticas culturales expresada en la investidura sentenciosa e incierta de sus producciones asociada a la laicización del ámbito de lo religioso por su extensión a la generalidad de los ámbitos de la vida cotidiana, manifestándose en ambos lados de la balanza un afán por otorgar a las experiencias un sentido, una intención de encuentro con la identidad. En la experiencia del Rock en Medellín, por ejemplo, es identificable que su adopción “se constituye en un estilo de vida para las personas que lo practican, en la medida en que como se pudo constatar, el Rock para [sus seguidores] es más que un estilo o género musical, moda o pasatiempo fugaz. Es así como en la mayoría de los casos es un asunto de índole vital, tomado como labor, trabajo o actividad de primer orden a la que se dedica gran parte del tiempo y del espacio. Es además el fundamento ideológico, motivacional y virtualmente existencial de las personas indagadas; llega a convertirse en una pasión, un lenguaje propio, un código singular a través del cual se verifica una comunicación profunda y la personal manera de percibir la cotidianidad”¹¹⁴.

En el caso relatado, aunque fueron visibles además los choques de apreciación cultural entre una experiencia cultural asociada al momento del tango, a su nostalgia y su vínculo

¹¹³ Manuel Delgado. El animal público. Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona. 1999. Pag. 142

¹¹⁴ Carlos Iván Ruíz, Rock y autorrealización, en Omar Urán. Ob cit. Pag. 161

con el mundo fabril, con una experiencia cultural que en su irrupción anarquizante y supuestamente iconoclasta es señalada y estigmatizada como una expresión decadente y extranjerizante, se observa que, para ambas experiencias, el sentimiento recoge la reacción de los afectos ante una misma situación: el modelamiento del mundo en relación con los referentes del trabajo, y las disidencias que provoca en las costumbres, los estilos de vida, las visiones de mundo; éstas últimas especialmente roturadas y transgredidas en un movimiento deconstructivo de sus factores expresivos que, en síntesis, es el que estamos nombrando como el movimiento de la aculturación.

Hablar de aculturación implica reconocer una operación consciente o inconsciente por la cual una cultura se expone a un desarreglo de lugar, acción, tiempo y composición. En estos términos, al asumir que la cultura está definida por unos límites, interpreta unos intereses, significa una memoria y representa una comunidad de hombres, debe considerarse que el orden de las contraefectuaciones, movilidades y desplazamientos opera en éstos mismos términos. No de otro modo podría entenderse su capacidad receptiva ante lenguajes próximos.

Bien mirado, podría decirse que los límites de una cultura están expuestos a negociaciones espaciales, y que los cortes en éstas siempre expresan una disposición topográfica de intereses, cuyos fraccionamientos o alianzas tienen tanto de realidad como de irrealidad. En cierta forma, en los desplazamientos en la frontera de tales intereses las memorias tejen y destejen sus signos; por esto se puede decir que en éstos cohabitan los pactos, los desacuerdos y las proyecciones de los diferentes grupos humanos. Cada grupo y cada individuo en la memoria de sus signos configura un rompecabezas que en la interpretación de su desmadejamiento dejan entrever la nitidez de algunas líneas anudadas a borrosas imágenes que en el esfuerzo por volverse coherentes configuran el movimiento creativo de la imaginación individual y social.

Por esta razón, resulta legítimo preguntarse por el límite de una cultura con respecto al movimiento de lo que se denomina aculturación, que no es otra cosa que el estado de

mudanza de las experiencias expuestas a su metaforización por la acción de la imaginación racionalizada, que por este medio produce o disuelve los factores o elementos referenciales de la cultura formalizados en mitos, religiosidades o ideologías.

Ahora bien, en el desenmarque de las experiencias y las prácticas de las sociedades e individuos por el movimiento de la aculturación, un factor que Manuel Delgado ha identificado en las religiones asentadas, el de la conversión de sus fieles, se corresponde con una tendencia general en todos los demás ámbitos de la cultura. Y que en un movimiento de simultaneidades todos los aspectos de organización y acción de las culturas enfrentan y participan de masivas o singulares conversiones pulsionadas principalmente por las primeras impresiones, por la capacidad de ser seducidos por lo que vulgarmente se denomina una primera reacción ante el hecho o la situación, que por principio podemos decir que está asociada y tiene su procedencia en el movimiento disolvente de la imaginación. En el campo de las políticas, la conversión de las formas es prácticamente patética cuando los electores ceden a los halagos del más seductor; en el universo de las sexualidades, las conversiones se han multiplicado sin los aderezos o acartonamientos habituales, estimuladas por una publicidad singularmente procaz; en las ciencias, a tal convesión se le ha llamado transciplinariedad.

En Manuel Delgado la conversión está reconocida como un “*feed-back* positivo cuando, haciendo propia la metáfora de los equilibrios mecánicos, la define como un choque emocional expresivos de cambios orgánicos que, después de hundir toda la estructura, encuentran un nuevo punto –ahora por fin permanente- de equilibrio y estabilidad. El resultado de la conversión, según James, sería la obtención de lo contrario al estado de ambigüedad: el “estado de certidumbre”, pérdida de toda preocupación, bienestar, paz, armonía, ganas de vivir, a pesar de que las condiciones externas se mantengan igual”¹¹⁵.

Internacionalmente el principio de la conversión ha provocado una mudanza de los bloques de poder, por ejemplo, de la dilución de las figuras tan caras a la modernidad como la patria

¹¹⁵ Manuel Delgado, ob. Cit.Pag. 157

o nación, desatándose paralelamente un movimiento de conversión hacia la unidad de las iglesias o la unidad de las lenguas en la figura envolvente del *marketing*, en fin, en una cadena de mudanzas a las cuales se les ha nombrado como globalización, movimiento éste que ha sido interpretado como la expresión del límite de la aculturación. El movimiento de la globalización tiene por rasgos unas envolventes estrategias de publicidad masiva asociadas a la transnacionalización de las economías y a la migración poblacional en las diferentes coordenadas del planeta.

En este orden de ideas, la cristalización de una era de transculturación bajo la égida de lo que se ha denominado la aldea global, es menos relevante que los acontecimientos que definen su devenir, porque asumida la globalización como una fenomenología que absorbe todo el dinamismo de las nuevas narrativas culturales deja la sensación de un reduccionismo, como si en su movimiento se estuviera cumpliendo la realización de una fundamentación única y universal de la cultura.

Pero otra cosa dicen los acontecimientos, los cuales sin la coacción de una posible sobredeterminación universal muestran una interesante gama de relaciones y producciones culturales que van desde la cohabitación e incluyen otros términos como la disolución, el encuentro, los reencuentros o las derivas singulares de grupos o conglomerados humanos, en los cuales se lee como característica del proceso –o de los procesos– una tensión orientada a la raíz ontológica de la creatividad, llamada por Félix Guattari paradigma procesual o paradigma estético.

El paradigma está animado por un creacionismo mutante “siempre por reinventar, siempre en camino de ser perdido. La irreversibilidad propia de los acontecimientos-advenimientos del grasping y del transmonadismo de la autopoiesis es consustancial a una resistencia permanente a las repeticiones circulares reterritorializantes y en constante renovación de los encuadres estéticos”¹¹⁶ El encuadre estético no es una cuestión puramente formal sino que es el movimiento mismo de la creación, de la adaptación o de la resistencia de los

¹¹⁶ Félix Guattari. Ob cit.Pag. 93

lenguajes, así como de las modalidades y programas culturales distintivos de grupos, comunidades o sociedades humanas, por donde las territorialidades existenciales sufren, participan y agencian el ejercicio de la alteridad.

Los procesos de aculturación han estado siempre en las derivas de los imaginarios y sus órdenes. “Entre estos órdenes, pragmáticos en su finalidad o lúdicos, la metáfora parece actuar de paso obligado, de transición. Como instrumento de la imaginación productiva, sorprendente unas veces, iluminadora otras, ella proporciona un origen siempre renovado para el lenguaje, provoca el deslizamiento y la posterior deriva de los materiales culturales, lingüísticos, sobre el suelo firme de la necesidad inmediata”.¹¹⁷ Es en estos términos que se interpreta la invasión de lo estético en las mentalidades colectivas y en consecuencia en los mundos que coextensivamente ellas producen.

En el caso de los movimientos llamados “contraculturales” del Rock en las décadas de los sesentas-setentas se constata un papel transgresor sobre la autoridad y sus anudamientos en los imaginarios y mentalidades individuales y colectivas sometidas existencialmente a unos cánones de moralidad estricta, que tiene por consecuencia un proceso disolutivo de las estructuras simbólicas de reconocimiento. La remoción de los imaginarios se inspiró en la experimentación con las formas y los colores vivos y procaces que desaliñaron los tonos graves y serios dominantes en la cultura. En la psicodelia, el esteticismo de una experiencia generacional resalta la alucinación de las percepciones mentales que han de suscitar una profunda alteridad en la subjetividad personal y colectiva e impregnará de nuevos estilos y sentidos la vida cotidiana. Estos estilos y sentidos intensificados por las tecnologías adquirirán velocidades en las variaciones de sus formas, sensibilidades y representaciones colectivas, que insertan la producción metaforológica a los planos de la realidad social y cultural, reconvirtiéndolas a su vez en nuevas metáforas, en irrealidad o ficción. Pues, “si el conjunto llamado mundo tiene que ver con una razón simbólica estable y superior al individuo; si gracias a esa razón lo real puede mantener su cohesión en el seno de una cultura hecha de intercambio, esto nos conducirá a ver en la fluencia imaginativa,

individual, una fuerza que con respecto a este mismo mundo es constructiva y destructiva al mismo tiempo”¹¹⁸.

Las aculturaciones recogen e impulsan así la integración de los imaginarios y de la imaginación a tecnologías inéditas convertidas en el lugar de paso, en el escenario de las reconversiones y de los itinerarios efímeros de las producciones y experiencias de la cultura. Es en estos términos que el nomadismo constituye un rasgo permanente, a veces tenue, otras veces explícito de una cultura asentada. Por tal razón, cabe afirmar que el telón de fondo de una memoria de grupo lo constituye el movimiento permanente de la nomadización a la sedentarización, en un incesante intercambio y mutación de las diferencias.

Positivizar la lectura de las sociedades contemporáneas a partir de las consideraciones expuestas y de una puesta en cuestión de la mirada negativa que se ha tenido de la aculturación, propone entonces reconocer en ésta una capacidad potencial y efectiva para reorientar y remodelar una cultura, ya sea por referencia a hechos que internamente circulan en la conflictividad singular de la misma, o ya por referencia a relaciones con producciones culturales distintas que generan tanto sucesivas contaminaciones informativas como un efecto transformador, que igualmente se puede leer como un efecto trastornador o desorientador del modelo de conducta “afectado”.

¹¹⁷ Pere Salabert. Ob cit. Pag. 191

¹¹⁸ Ibid.Pag. 187

1.8 Exteriorización/interiorización del Mal: factor estésico de la ciudad contemporánea

La transformación cultural de la ciudad de Medellín puede hacerse visible en la manera como socialmente son leídas las manifestaciones del mal. En este plano, tradicionalmente los análisis sociológicos destacan con especial énfasis una cierta caída de la virtud asociada a una fuerte presencia en la vida existencial de las expresiones de la mundanidad. Qué tan mundanos hemos sido los sujetos o qué tan virtuosa fue en el pasado esta cultura, es una cuestión descifrable en el itinerario de los imaginarios y de la subjetividad individual y colectiva.

En la itinerancia de sus imaginarios, la memoria de la ciudad pasa de leerse del plano de lo singular y homogéneo a un plano de pluralidades, en el sentido de que queda ensamblada en la espesura espacial de múltiples subjetividades. Esta circunstancia pareciera indicar una ruptura de fondo en el sujeto religioso que ha tenido primacía en la subjetividad social y cultural que cede espacio a un sujeto laicizado afianzado en unos referentes de naturaleza mundana.

En líneas generales, el paisaje cultural estaría mostrando y reafirmando el movimiento de la cultura hacia una secularización de sus expresiones, que contrasta con la pérdida de la capacidad simbólica del catolicismo para expresar y enriquecer la vida cotidiana. La tensión de estos dos aspectos, según las diversas interpretaciones recoge, una visión del mal, ya sea en el sentido de vincular su recrudescimiento al abandono de los referentes simbólicos de la religión oficial, o ya sea en el sentido de testificar un aniquilamiento de la moral en la vida cotidiana.

Las manifestaciones contemporáneas del mal e igualmente las conductas sociales frente al mal, aportan como prueba de su novel aparición el vacío de una trascendencia, extensivamente vinculado a la pérdida del sentido de culpabilidad y al olvido de Dios. La lectura de este acontecimiento a la luz de las descripciones de la conducta cultural del antioqueño identifica, sin embargo, una constante histórica que está signada por un singular sentido de trascendencia, descrito por Abel Naranjo Villegas como una piedad afirmada “muy patentemente en la casi totalidad de sus gentes por el interés en esta vida y en la otra. Fernando González, caricaturiza muy plásticamente esa piedad que coloca a sus fieles al pie de las imágenes sagradas con la súplica de que mejoren las acciones de las compañías, el precio de los ganados, la valorización de las tierras que agencian, y, hasta finalmente ganarse una lotería”¹¹⁹.

Esta trascendencia al modo de una inmanencia, es decir, de una realización del Ser en relación consigo mismo, y de lo Otro, en relación con la satisfacción de este mundo, evidencia que lo existencial no está abandonado al avatar del mundo, sino al destino de las posibilidades materiales. Por tal razón, esta piedad así remita a otra vida no trasciende a ella, sino que se centra mundanamente en su mundo, y es por esta vía que edifica valores inmanentes a su poder y su gracia, como si en ellos se realizara el goce existencial del vivir.

La piedad expresa así una dualidad de sentido: de una parte remite a una moral de las realizaciones y por ella define que las cosas de este mundo constituyen una gracia que se obtiene, edificada con referencia a los valores del esfuerzo, la voluntad, la constancia y el trabajo; por la otra, el referente externo, el más allá, constituye no tanto un motivo hacia el cual se orienta la acción, sino una excusa que permite validar las acciones (buenas o malas) por las cuales lo obtenido garantiza la realización de la gracia. Es por estos términos que la moral es entendida como un momento y un espacio particulares de la existencia y del actuar humanos, que en manera alguna subordinan el mundo interior de la criatura y de sus actos a la instancia general de lo *divino*, concebida como lo Otro, distinta del hombre y de su obrar.

¹¹⁹ Abel Naranjo Villegas. Ob cit. pag 107

Al enfrentar su destino, lo que se manifiesta en el acto de obtener las cosas y en el gesto de su disfrute, no es por lo tanto una suerte de donación divina sino una inmanente fuerza vital concedida sólo a aquél que se la gana por sus propios medios. “La misma idea del premio que brota de esa ambivalente actitud es la de que Dios y los santos intermediarios están otorgando su favor a quienes da la riqueza en esta vida y la salvación en la otra. Al contrario hay la sospecha de que, quien no logra el triunfo económico en esta vida, es porque no tiene una buena conciencia. El bueno resulta así el victorioso en las lides económicas y el malo es el que fracasa en esas faenas”¹²⁰.

La recompensa como la expresión del gesto de Dios y de los intermediarios en la que se obtiene lo que por gracia divina le ha sido concedido, designa por su parte una paradoja: que el debate y la confrontación entre los hombres es lo que vale en la realización de la voluntad divina, pero ésta es indiferente a la singularidad de las súplicas, su posición se corrobora en el que triunfa.

En el caso de las conductas de los jóvenes sicarios de fines del siglo XX, esta paradoja la recoge Alonso Salazar en su advertencia de que en ellos “existe un pretexto de orden moral religioso para justificar su comportamiento social no justo. Los sicarios, coherentes con esa tradición de unir lo religioso con los negocios, le piden a la Virgen que la puntería sea buena y le pagan con gran cumplimiento sus promesas”¹²¹.

La temeridad como rasgo de una moral cifrada en la inmanencia de los negocios terrenales deja leerse en los códigos de la cultura, y en ésta es perceptible un elemento invariante que ha actuado como una constante en el enfrentamiento del sujeto cultural local, con la singularidad de su deseo, “lugar de su consistencia y de su dignidad”, pero por lo mismo espacio de su degradación e impotencia frente al mal. Este invariante se puede reconocer en la figura que Cayetano Betancur descubre en la religiosidad del temor. “Hay allí, ante lo

¹²⁰ Ibid. Pag. 107

¹²¹ Véase a Jorge Lesmes. La virgen de los sicarios. Revista Gatopardo. Colombia. Junio del 2.000

divino, una suprema reverencia. Y aún en las almas mejores se advierte una inseguridad e inquietud en los tiempos de bonanza, y una sensación de pecado, de culpa, cuando le sobrevienen calamidades. Más que la religión del amor, se tiene la religión de la esperanza, que *confía*, que tiene fe, pero que, como todo acto de fe, obedece a un esfuerzo de la voluntad para asirse a lo que se espera”¹²².

El temor como gesto de postración es diferente al recogimiento como potencia que concilia las diferencias con el Otro. Éste en el plano de la subjetividad se asume como una fuerza abrumadora y lejana que deriva en una imposición simbólica de un Dios único y creador del mundo, que encarna en el dolor y la angustia, sólo posibles de enfrentar en la dialéctica de la falta y el perdón, de la guerra y de la salvación. Es en estos términos que en la historia las sociedades cristianas quedan permanente e invariablemente expuestas a la buena nueva de la resurrección y a una economía de la salvación fundada en una teología del sujeto “entendido como contingencia libre de un destino que se juega entre la interminable repetición de la primera falta y la gloria esperada de la resurrección”.¹²³ En este juego, se produce un movimiento del retorno de lo trágico que pone en escena modalidades del sujeto culpable y enraizadas en su mal surgen manifestaciones de una enfermedad colectiva recogidas en múltiples figuras en las que el sujeto privado de trascendencia enmascara y sublima la catástrofe, el horror, el desprecio o la indiferencia.

En el marco de esta sublimación, la ciudad que antaño definió para cada lugar un espacio moral de fijación de sus experiencias hoy deviene en vitrina errante, un punto de encuentro de humanidades perdidas. Los espacios del subsuelo aparecen como el espejo donde se exhiben sus desgracias y desgarramientos internos. Saca a la superficie las razones de su oscuro debate. A la luz pública brotan los factores de su conmoción existencial, y en ella las representaciones del mal se entretajan con sus alegrías. En el fondo del malestar cultural, los referentes del bien y del mal parecieran ceder a lo que para algunos se ha significado como una expresión de secularización de la vida cotidiana y para otros una

¹²² Citado en Abel Naranjo Villegas, Ob cit. Pag. 107

¹²³ Bernard Sichere, Historias del Mal. Gedisa, Barcelona. 1996. Pag. 24

notable pérdida de los valores cristianos que invoca un retorno de la moral, dando a entender de su extravío u olvido.

Detrás de la vida visible de los hombres laboriosos y comunes se esconde el mundo sórdido y oscuro de los “seres de la calle” que en su deambular pareciera que abolieran las distinciones de género, etnia, procedencia y lugar. Leídos como desarraigados, los motivos recónditos de su ser realmente se ignoran, y es en este rasgo donde caben las indiferencias, donde se hace expresiva la imperturbabilidad de su origen, de su parentesco con lo sagrado y con el mal.

Porque en la caída se reconoce el beneficio divino. En estos términos, socialmente este acontecimiento no mueve a otra lectura que a la de enrostrar en la víctima el límite y posibilidad de la redención, equiparándolo con el criterio de que “quien emerge de la cotidianidad y no sigue la rutina del trabajo colectivo, sea proscrito o misericordiosamente mirado por sus conciudadanos. Convierten la inteligencia que no produce dinero en algo subversivo y peligroso capaz de expandir la desconfianza en el contorno”¹²⁴.

Que el destino sea inmanente a los actos humanos nos hace interrogarnos en primer término por el lugar que estos actos le conceden a las fuerzas conformadoras de su Ser y por el poder de estas fuerzas en la definición del *ethos* colectivo. El hecho de que este *ethos* sólo se revele en primer término y como condición de su despliegue en la economía y en el triunfo de sus valores, pone de presente que la expresión de su drama no se supone en el lazo que une el ser de los mortales al ser de Dios, sino que éste representa una especie de carácter circunstancial que no se hace responsable de los actos humanos, y por lo tanto se sitúa en las márgenes de las fronteras de lo lícito y de lo ilícito.

En segundo término, la interrogación sobre la singularidad de aquél *ethos* colectivo indica una extrañeza, una cierta extranjería o exilio del *kosmos* de la ciudad respecto del *kosmos* que la “contiene desde siempre”, porque “en la palabra *kosmos* aplicada al orden político de

¹²⁴ Abel Naranjo Villegas, Ob. Cit. Pag. 108

la ciudad hay en efecto una idea tónica (el trazado sutil de un mapa de las fronteras entre el adentro y el afuera) y una idea dinámica, puesto que se trata de una obra en permanente actividad que siempre hay que recomenzar. Esta delimitación del espacio, es al mismo tiempo un “arte”, un sabio tejido inmanente de las fuerzas y, para decirlo todo, una “política de lo múltiple”. Eso es todo lo que significa el término *nomos*, que designa no solamente un cuerpo de reglas y de edictos, sino también la potencia del *ethos* concebido como obra colectiva nunca acabada”.¹²⁵

La evasión de su drama en el espíritu de las tensiones entre las fuerzas *kósmicas* descritas explica en parte la impotencia del *nomos* de la ciudad para nombrar el mal que la acecha y exorcizarlo, “ya que tener relación con el mal significa pues situarse en el régimen de los *nomoi*, pero aquí estamos muy lejos de lo que nosotros llamamos hoy el derecho: esa política (*politeia*) es esencialmente una ética en la medida en que el juego de esa *dike* supone un intercambio incesante entre el *kosmos* de la ciudad y el *kosmos* que es cada hombre libre a sus propios ojos”¹²⁶.

Tal intercambio en el contexto cultural de la ciudad de Medellín no logra ejercitar el juego de los *kosmos*, en primer lugar porque las fronteras entre éstos se comportan como fuerzas extrañas con destinos autónomos, y porque en el caso del *kosmos* de los hombres el primado histórico de una penuria espiritual muestra de manera sistemática “un estado ansioso que es el prerrequisito para ingresar a otro que es de la avidez. No fue la transferencia a la divinidad de la derrotada voluntad humana sino, al revés, la de la voluntad divina a la humana. Cuando a fines de ese siglo XVIII Mon y Velarde implanta la economía dineraria, se desata esa avidez a la consecución de ese signo de cambio de tal manera desaforada que el más apto para acumularlo es el mejor intérprete de la voluntad divina”.¹²⁷

¹²⁵ Bernard Sichere. Ob cit.Pag. 43

¹²⁶ Ibid.Pag. 44

¹²⁷ Abel Naranjo Villegas. Ob cit. Pag. 110

La dificultad e impotencia para explicar el mal mantiene como explicación un causalismo económico o un determinismo moral que paradójicamente no se sitúa en la determinación de lo religioso sino en una crisis de valores que generalmente remite a una moral del tener y del reparto, y por esta vía a un estereotipo de la justicia y del derecho, que hace del *ethos* un asunto primordialmente prohibitivo, ajeno al cuidado y al estímulo de lo bello o reducido a una cuestión puramente esperanzadora que aplaza o niega la explicación del destino. En el caso de los desplazados de Urabá, por ejemplo, el estudio sobre la religiosidad y la religión entre sus víctimas alude al papel gratificador que la religión representa, la cual “cumple además una función defensiva, especialmente en situaciones de tensión y ansiedad”¹²⁸.

Lejos de esta gratificación está la construcción de uno mismo como sujeto. El aislamiento por el terror, a diferencia de los órficos que huían de la condición humana por el ascetismo, está enfrascado en la disputa de límites y subraya el abandono del espíritu. El consentimiento de este estado de indefensión carece del conocimiento de su mal, y es por esta razón que se delega a la fe el develamiento de la duda y de la incertidumbre. El mal, desconocido en las tonalidades de sus formas, escapa a la posibilidad de su estilización como factor de cohesión de la vida cotidiana, queda reducido a escarmiento, culpa y olvido. La fe es una fría evocación de esta falta de ánimo y de la incapacidad para cuestionar al mundo. Se trata de una fe de esclavos para quienes lo religioso es tan solo “un asidero ante la indefensión en que viven”¹²⁹, lo cual pone en duda la afirmación de que su acto “les refuerza una fe con la que pueden o deben contar para reencontrar su camino de vida”.¹³⁰

Un *ethos*, expresivo de una estilización de la existencia del sujeto en la libertad, supone un ejercicio de revisión de los actos y de su condensación en el régimen de sus discursos. Es por esta razón que, cuando se plantea un encuentro y una relación entre el *ethos* con una estética de la existencia, se está viendo “la potencia luminosa que en la tarea de cada

¹²⁸ Hernán Henao et al, Desarraigo y futuro. Vida cotidiana de familias desplazadas de Urabá. Instituto de Estudios Regionales. Universidad de Antioquia. Cruz Roja Colombiana/Cruz Roja Sueca. Medellín, 1998. Pag. 112

¹²⁹ Ibid. Pag. 112

¹³⁰ Ibid. Pag. 112

hombre que vive en el seno de la ciudad fija o determina su punto de realización suprema, su *telos*”.¹³¹

Aunque resuene a moral, o precisamente por ello, el hecho es que la presencia errática de los seres de la calle preocupa al propio deambular de la cultura en sus referenciales ético-estéticos en el sentido de que en la sospecha por su éxodo aparece el oscuro reclamo de los establecidos, que interroga o señala la falta de imaginación de los exiliados para resolver su estancia terrenal. Pero en las reclamaciones y juicios entrecruzados leemos una incapacidad de la memoria, una falta de vigorosidad simbólica para hacerse cargo de “la dimensión enigmática del mal” que la ataca o la pone a prueba. Estrujada la memoria, halla entre el montón de explicaciones de origen distintas respuestas en las que la memoria misma sale mal librada, o por lo menos manifiesta un agotamiento de su simbolismo y de la conciencia del mismo, de modo que pueda dar cuenta de las desvaríos y angustias del sujeto contemporáneo, es decir, que le permita comprender y actuar ante el resurgimiento o recrudescimiento radicalizado de las formas del mal e interpretar las preguntas que, acuciosas, acosan su espíritu. “¿Por qué hay unas personas que son sensibles frente a la miseria ajena y otras que son totalmente indiferentes? La miseria bien a la vista, el hambre humana en las calles de ciertas ciudades o regiones del mundo, la desolación y el abandono de tantos seres expuestos a la intemperie, todo esto bien real, ¿no debería provocar también unas reacciones reales? ¿Acaso no sería esto el desencadenante necesario para una efectividad real de la conciencia. Y recíprocamente: las imágenes de violencia, la muerte o el horror, tan a menudo gratuitos en el cine o en los medios de comunicación, ¿no deberían dejarnos indiferentes dada la general evidencia de lo que hay en ellas de ficción representativa? Se puede decir que esas imágenes rememoran o conmemoran unos determinados hechos, puesto que los representan; pero nunca se dirá con rigor que *presentan* la violencia, la muerte o el horror. Y, sin embargo, ¿por qué la psicología social, o la que se aplica a la pedagogía, nos advierte a menudo del peligro que en ellas hay, al

¹³¹ Bernard Sichere. Ob cit.Pag. 46

fomentar en las mentes poco maduras instintos antisociales que pueden repercutir en la conducta del sujeto?”¹³²

Las preguntas interpelan por los recursos simbólicos de que disponemos para retomar la cuestión del mal y afrontarlo en la subjetividad colectiva donde adquiere manifestaciones cada vez más asombrosas e inéditas. Contemporáneamente, estas manifestaciones en la cultura medellinense son deudoras de unos ademanes sociales anudados a las figuras del éxito y de la ostentación de lo que se tiene. “La casa, el mobiliario, los electrodomésticos, la quinta con sus prados y comodidades, los automóviles, las piscinas, etc, todo aquello que se exhibe con tan poca discreción para confirmar ante los demás los premios con que ha bendecido la divinidad a quienes le han servido en este mundo. De ahí que gentes acostumbradas a un bienestar más discreto y refinado, se vean exigidas de una postiza admiración para no aparecer despreciativa o envidiosas ante ese ordinario despliegue de bienestar”.¹³³

Subyace en este comportamiento colectivo una especie de estética kitsch en la que todo lo que se exhibe responde a una impostura e inseguridad formal que “evidencian una manifiesta impureza y un entumecimiento del gusto”.¹³⁴ La forma insegura gravita en la vida social como una cierta dominación del objeto, y determina que todos los problemas, los conflictos entre personas y colectividades, adquieran el carácter de objetos, y de este modo buscan resolverse.

Este mundo embelesado por las formas y los objetos, aunque destaca como factor cohesionador de la cultura un eros por rodearse de cosas y hace de éstas un estilo de vida - un demarcador social-, aunque permite subrayar un afán cultural por destacar lo estético, hace visible además su emparentamiento con una ética de las costumbres y de los actos justificativa de la gestualidad estética social, “hasta el punto de que la una se deja sustituir por otra en casi todas sus funciones. Con lo cual, desplazado lo uno por lo otro, lo ético por

¹³² Pere Salabert. Ob cit. Pag. 139

¹³³ Abel Naranjo Villegas. Ob cit.Pag. 139

lo estético o lo estético por lo ético, ese factor *estesis* que se destaca redundando en la especialización Kitsch del producto estético.¹³⁵”

En estos términos, para la cultura, en la lectura de la criminalidad, de la delincuencia y de otras manifestaciones del mal como el vagabundeo público, éstas son entendidas como otros tantos objetos de un modo estético de asumir la cotidianidad, y en tal sentido no incitan a la conmoción o a la ascesis colectiva, pues en la hipertrofia de una conciencia de coleccionista de objetos, adquieren el carácter de un absoluto donde no cabe ninguna diferenciación o alteridad. Aquí, “la estética de los dioses no es para los hombres, y la metacreación de los dioses que se ponen al servicio de los hombres sigue estando, si no entre paréntesis, en todo caso *al margen*.”¹³⁶

La memoria, como campo referencial simbólico, tampoco existe para esta cultura kitsch, a no ser que se asuma como una figura de *acumulación* o de amontonamiento. Las formas de evocación de este pensamiento aún hasta cuando se tropieza con las heridas de su narcisismo, hasta cuando un pobre, un buscavidas o un mendigo asalta el apacible discurrir de sus términos, no acepta conmoverse y menos interrogarse por el origen de su presencia, pues ella por la valoración que la cultura kitsch padece del instante pierde el carácter y la existencia como presencialidad.

Desde otra perspectiva, la opción del instante como criterio de lectura y conducta cultural provoca un movimiento de indiferenciación de los comportamientos buenos y malos en un sentido colectivo, pues “el término único de comparación es el dinero. Un hombre se enriquece por la usura, los fraudes comerciales, la fabricación de moneda falsa y otros medios por el estilo y se dice de él que es muy ingenioso; si debe su fortuna a las estafas o a las trampas en el juego, solo dicen sabe mucho; pero si piden informes sobre una persona

¹³⁴ Norbert Elías, Ob. Cit. Pag. 63

¹³⁵ Pere Salabert. Ob cit. Pag. 74

¹³⁶ Abraham Moles, El Kitsch. Paidós. España. 1990. Pag. 244

que nada tenga que echarse en cara sobre este punto, contéstase invariablemente: ‘buen sujeto pero muy pobre’¹³⁷.

El dinero como demarcador de los intereses y de los comportamientos individuales y sociales indica que en el plano de sus subjetividades lo que juega y se remarca no es propiamente una ecuación del bien y del mal, sino que ellas están subordinadas como categorías a la responsabilidad del sujeto antropológicamente ligado a una “doctrina de la espiritualización del cuerpo, que al cabo es una escatología de la guerra y de la redención final”¹³⁸.

El drama del hombre constituye así el primer plano en el que se organizan y dirimen las figuras del mal, no por diferenciación de las figuras contrapuestas del bien, sino por el ambivalente juego de sus formas y movimientos en el ethos de las conveniencias, de sus escatologías y misterios.

La panoplia de escenarios urbanos en los que las manifestaciones del mal hacen escarnio en los cuerpos marcados por el pecado de la pobreza o la indigencia material, hacen de la calle el principal corredor del castigo divino, el lugar donde la bestia negra arrambla los mendrugos y destrozos dejados por los vivos para improvisar el infierno de la noche prolongada. Aquí, en este infierno, la dejación es la nota con la cual el hombre del subsuelo desanuda sus historias, enfrenta su redención.

En estas historias la esperanza queda confundida con el avatar de sus protagonistas, para quienes el buscarse la vida constituye un rasgo de fe, un punto de intersección y encuentro con la redención divina. Consecuentemente, el mal concebido como suceso o como prueba indica además que las sombras y las tinieblas representan una ruta por la cual el sujeto identifica la luz, donde el tiempo finito del mal y los seres que lo habitan se confunden en las sombras, se tornan “fugaces como mariposas, viven el día y el presente, el aquí y el

¹³⁷ Saffary, J. Citado por Abel Naranjo Villegas. Ob cit. Pag. 114

¹³⁸ Bernard Sichere. Ob cit. Pag. 99

ahora; su tiempo social es corto y está signado por la satisfacción de necesidades inmediatas. Pasan de lo público a lo privado de manera muy rápida; para ellos no existen rutinas diarias preestablecidas, cada día trae su propio ritual y este se vive y se asume intensamente, nada se programa, todo aparece y como tal se aprovecha; entre ellos prevalece la intensidad y la funcionalidad práctica de las acciones que se desarrollan, por eso no puede hablarse de secuencias temporales fijas; sus expectativas son de corto plazo”¹³⁹.

Se trata, en definitiva, de una consagración social de lo asimétrico, lo desproporcionado e inarmónico como expresiones de su vivencialidad, en la medida en que se asumen como hábitos y se recrean como una costumbre colectiva. Aquí la simetría de las formas normativas y sedentarizadas en el contraste o en la lucha de fuerzas que hasta poco habían hecho parte de su estabilidad no encuentra motivos para indisponerse, pues todo cabe en la lógica de lo religioso instituido como hábito en los modos de vida existencial, es decir, en la lógica que consagra como principio que todos los contenidos de la vida privada se funden en la trascendencia religiosa de la conducta y se ligan inexorablemente a su voluntad. La caída y la desgracia son elementos homónimos complementarios del prestigio y del éxito.

Con los mismos términos será asumida la descomposición “de la vida pública: las normas sociales, la administración, el estado. La corrupción política entendida como una moda –la “tangentopolis” italiana es una vergüenza ética. Sí, pero resulta un entretenimiento estético para el ciudadano que así nunca acaba de escandalizarse realmente, de extrañarse o de sorprenderse”¹⁴⁰.

Como se puede observar, la estetización de los hechos sociales en los términos expuestos, en el sentido de una intensificación y visibilización de sus factores, pone en evidencia su

¹³⁹ Eumelia Galeano Marín y Olga Lucía Vélez Restrepo. Cámara de Comercio de Medellín. Medellín, 1996

¹⁴⁰ Pere Salabert. Ob cit. Pag. 58

correspondencia no con una estética del bien, la de un consentimiento del mal asumido en su intersección con la sabiduría en la forma de una estilización de la existencia y de un interrogarse el mundo, si no con una estética kitsch que se complace en el “quedar bien” y culmina por manifestarse en la justificación moral de la caída y del pecado. Expresiones de un poder transductor que, como lo hemos visto, portan una elevada capacidad de atravesamiento y, por lo tanto, de olvido, en las cuales queda implícita la banalidad y poquedad de lo cultural.

En este orden, en el espectáculo de los habitantes de la calle, tanto los desposeídos como el de los lujuriosos subvertores de la ley y de la forma urbana están sostenidos sobre lo efímero de sus dramaturgias y escenografías repetidas sin fin y sin trascendencia, porque éstas se esfuman en la representación mediática de los medios y de las instituciones de salvación, dispuestas y expuestas más que como denuncia, como una voyeurista manera de resolver la culpa.

Efímeras, las moradas de la memoria encuentran en las escenas de la calle la forma realizada del infierno alguna vez imaginado como un plano de trascendencia. En la calle el infierno escapa de su circularidad, crea su propia ilegalidad y con ella engendra sus demonios. Ya el demonio deja de ser la figura familiar con la que los imaginarios religiosos nos lo representaban: monstruoso y crispado, provocador de espanto y confusión con la negrura y perversión de los seres sobrenaturales que le rodean.

Los demonios de la calle urbana, aunque comparten y crean un mismo hábitat de oscuridades diversas, visten de colores su experiencia. Existen los timadores, los pirobos, los travestis, los carteristas, los gaminos y las prostitutas, también existen los que con el arte vuelven metáfora la adversidad del espacio y el tiempo. La expansión mefistofélica de las memorias hacia los campos del destierro deja ver la profundidad e intimidad de los sueños. Al hombre neolítico que nuestros ojos contemplaron como un desaparecido en la época de las glaciaciones, lo vemos renacer en el cumplimiento de su rito agitando el fuego en una acera anónima de la ciudad.

La presencia del maligno por sus fueros, inquieta y vuelve a enfrentar a la conciencia sobre su idea de humanidad, la cual tardíamente descubierta enfrenta la amnesia de su condición, allí justo allí donde comienza la frontera del otro, del Mal. La exteriorización del Mal, su expulsión de la familia, lugar de donde parte el desterrado de hoy, al asumirse como un desechado, como algo con lo que no se tiene ningún parentesco o como un avatar del destino del que se es responsablemente individualmente, indica que su condición no es expresión de un defecto, algo con lo que se nace atávicamente, de lo que por fin el hombre se ha liberado.

Las proteicas apariciones del Mal dejan a la responsabilidad del hombre la incitación del Maligno y su apoderamiento de la vida. Como lo expresaba Novalis, el demonio es una elucubración mental y el reino de lo demoníaco obra de los hombres. De aquí que el deambular de su obrar en la calle pública permite decir que en la multiplicidad de sus formas y de sus fenomenologías se da un ingreso de lo estético en el Mal, en el sentido que en su obra queda recogida las tensiones que provoca lo adverso. “El efecto estético producido por lo adverso es de *repulsión* (o mejor atracción por repulsión), y sus especies son la obtusa pesadez (que suscita desagrado), lo mortecino (*Todtheit*) (que suscita horror), y lo abominable que produce asco”¹⁴¹.

Amurallada en su silencio, la ciudad parece protegerse del Mal, pero éste lanza sus dentelladas en los sueños de sus bestiarios, poblada por insomnes que aúllan a las noches y pierden sus memorias en los muros y las alcantarillas. Las gráficas de la historia exhumadas por la sangre de los prosélitos hacen de éstos viejos creyentes de sus ágoras, los proscritos de una errancia en la que la ciudad se proyecta como una morgue monumental donde la única piedad encontrable es el desprecio.

¹⁴¹ Félix Duque, La vuelta del demonio y el sueño de la razón, en *El mal: irradiación y fascinación*. Editor Félix Duque. Colección Delos. Ediciones del Serbal. Universidad de Murcia. Barcelona. 1993

Ya esta ciudad no descifra a sus hombres, pero imita el escarnio de la ciudad en la Edad Media cuando los “poderes civiles utilizaban calles y plazas para realizar todo tipo de ceremonias sociales, especialmente relacionadas con el ejercicio de la justicia. Así los desfiles de los contraventores de la ley (ladrones, brujas, sodomitas, blasfemos, alcahuetes, adúlteros, etcétera.) que eran conducidos, desnudos, por las calles de la ciudad, entre azotes u otras disciplinas mayores, generalmente al compás de la dulzaina y el tamboril; así también, y sobre todo, las ejecuciones públicas hechas en la plaza convertida en patíbulo, auténticas manifestaciones en las que se cuidaba al detalle su escenificación”¹⁴².

Por la ciudad de hoy, los contraventores no son exhibidos porque su Mal ha sido interiorizado y se ha convertido en una especie de sucedáneo y recuerdo del bien, es decir de la ley. Este volverse parte e interioridad referencial de la ley hace del mal y de sus manifestaciones una condición edificante de la existencia, una mera apariencia, por lo tanto, de la cual se desprende además una superación del estado de conciencia cultural afirmado en el principio fundacional de la caída o el pecado primordial.

Porque según los estudios del simbolismo urbano, la génesis de la ciudad participa de la idea de la caída y el pecado. “En el mito genesíaco la ciudad es ‘herencia de Caín’ y lo es desde su inicio. Desde su inicio ella es signo de un estado de exilio y de vacío, de un nomadismo debido a la necesidad de huir de Dios que no se supera desde luego construyendo lugares, meras expresiones de un imposible deseo de estabilidad y de normalidad. Justo porque Caín y sus herederos edifican para morar, este lugar del habitar lleva en sí la impronta de la originaria condición precaria y exílica, consiguiente a la vergüenza de la culpa nunca superada , a lo sumo alejada, olvidada”.¹⁴³

¹⁴² Francesc Massip, *El teatro medieval: voz de la divinidad / cuerpo de histrión*. Montesinos. Barcelona. 1992. Pag. 54

¹⁴³ Giuseppe Zarone, *Metafísica de la Ciudad. Encanto utópico y desencanto metropolitano*. Colección Hestia-Dike. Pre-textos. Universidad de Murcia. España. 1993. Pag. 11

Con la asimilación del Mal en su gesto productor y constructor, la ciudad parece haber exorcizado el temor y peligro de su tentación a la vuelta al punto de partida. Ya ella no huye de su destino, aunque su ‘mal de ojo’ la aceche. Vive la paradoja de justificarse en el mal, pero precisamente por esto lo neutraliza, absorbiendo con la indiferencia su inmortal e ineludible presencia.

Ahora bien, según Baader¹⁴⁴, el mal consiste en la realización de la vieja promesa de la serpiente: “seréis como dioses”. Según esta tradición, al superar su condición exílica por la asimilación del Mal, la ciudad y el hombre conquistan su unidad, la realización del absoluto, concentrados en la figura del Príncipe y la Iglesia, motivos éstos en los que la ciudad renueva su forma y operativiza su intensidad a través de múltiples personificaciones en las que el bien y el mal mudan sus lugares, “perviven, prostituidas y banalizadas en la provechosa industria del horror y la pornografía, que nutren la frustración e insatisfacción secretas de amplias capas de la población, y que siguen ejerciendo –hoy como ayer- una función paradójicamente profiláctica: alimentar los sueños del hombre integrado en la Razón y el Bien –en suma, en el control y la planificación universales- sin espacio para el desarrollo de una individualidad distinta (y distinción significa, en todo caso, negación de lo positivo; una negación que es, aquí, puro simulacro: el sueño de un sueño, servido por ramificaciones de los detentadores del orden, de la misma manera que, en el polo opuesto, las industrias y los departamentos de la Administración del Estado tienen gabinetes dedicados al medio ambiente o, colmo del sarcasmo, a la defensa el menor, de la mujer o el homosexual). Pero por otra parte, de lejos la más importante, las *funciones* (socialmente asociales, valga la paradoja) de lo criminal, lo fantasmal y lo diabólico son hoy más operativas que antes. A los ojos del ciudadano medio, esas funciones son cumplidas por figuras que representan el mal absoluto: el Terror, que se impone mediante la destrucción de las vidas ajenas; el Placer, que se cumple destruyendo la propia vida, y la Difusión Sexual, que se establece destruyendo el sentimiento de la propia identidad: una apariencia

¹⁴⁴ Citado por Félix Duque, en La vuelta del demonio y el sueño de la razón.

que se empeña en ser lo que no es, y que recuerda así, involuntariamente, la necesidad de retornar a la propia esencia”¹⁴⁵.

El encuentro del bien y el mal no expresa otra cosa que la resolución de sus oposiciones y rivalidades en un plano de relaciones incestuosas que hacen del mito de la ciudad un espacio ambiguo y contradictorio, suma prolongación o evocación de su forma de existencia original, ligada a una muerte violenta, inmovilizada en el espacio, condenada a hundirse en su forma y fundarse en las ruinas de su eterno trasegar y destruirse a sí misma, pues sólo de esta manera conquista la salvación, como si la fuga circular en el laberinto de sus sufrimientos contuviera la muerte.

Decir que el mito ha reaparecido bajo la forma de la semejanza, podría resultar una quimera. Pero de qué estaban provistos los antiguos dioses sino de los mismos sentimientos y virtudes que hoy definen los grandes combates y renacimientos de las nuevas metrópolis: una queja circunda sus fronteras, y de ella han levantado un gran banquete los pendencieros, lujuriosos, celosos y mezquinos.

Sin embargo, aquellas quiméricas formas constituían los lenguajes con los cuales los dioses se disputaban sus territorios. “El Olimpo era un monte infestado de ratoneras, donde se tejían ardides, se tendían trampas y se borraban pistas. Por ejemplo, era célebre el ardid que Hermes tramó. Aun no había cumplido dos horas de vida cuando ya se había escabullido durante la noche de la cuna para robar el rebaño divino de Apolo, su hermano, y, antes de que hubiera despuntado el alba, ya estaba de regreso a su guarida andando de espaldas, para que no le siguieran la pista. Los dioses se despistaban los unos a los otros a fin de confundir al rival. Todos los dioses, incluso Zeus, en un momento u otro, habían caído presos del encanto, el canturreo o las cadenas de un rival, inmovilizados por una tupida red de mentiras, alianzas y lazos de sangre o de acero. Ningún poder divino estaba a salvo del embrujo de los cuentos. Pero simultáneamente, gracias a que despistaban y daban gato por

¹⁴⁵ Félix Duque. Ob cit.

liebre, podían descubrir el engaño. Por medio de la astucia y su fantasía, eran inventores o hacedores (*poietés*). “¹⁴⁶

Dopados por una larga noche, el retorno de los dioses, que también podríamos denominar como un retorno de lo trágico en la cultura, se expresa como un torrente de liberaciones incansables; en ellas se entremezclan los nuevos fetiches en las megamáquinas hechas de desechos humanos. Todo semeja una noche de insomnio, cuando nada permite conciliar el sueño porque se teme perderlo, perder el rumbo de la memoria, la recuperación del olvido. A pesar de su agitación y de su deseo de tranquilidad y de descanso, la ciudad aviva el entusiasmo y acorta cada vez más los intervalos de las noches y los días.

En esta agitación donde habita el desterrado es pensable afirmar que, en su humanidad, los dioses apacientan sus almas belicosas e inquietas. Habitados al desarraigo, hacen del exilio y del exiliado enclaves que se disipan con el tiempo y metamorfosean con el espacio. Para los dioses no existe frontera entre la oscuridad y la luz. En la libertad de su desaparecimiento fraguan su propio destino. Dispuestos siempre para la partida, los desterrados de la memoria hacen visible el mundo ignorado del cual la ciudad extrajo su fuente, y en la marmita de sus acontecimientos cuecen el mensaje de su Caos Primordial e invitan al banquete urbano a los comensales de la obra ciberespacial: Hijos de la noche Skotos (Sombra, Oscuridad, Vértigo y Ceguera), Ate (Locura y Error), Apate (Engaño), Deimo (Terror), Eris (Discordia), Fobo (Miedo), Hipno (Sueño), Moiras (Destino aciago) y Lete (Olvido).

Los antiguos desterrados del Olimpo, acompañados de Crono, el que no envejece y de imperecedero ingenio, desembarcan en naves que sólo la Memoria alberga en sus conocimientos. Algunos de sus navíos son como Sombras; otros semejan serpentina o dragones; otros, simulan el Terror y el Miedo; deambulan por las calles encableadas, en una ciudad sin puertos y sin mares, pero donde cualquier trozo de materia, un andrajo hecho de

¹⁴⁶ Pedro Azara, *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*. Ediciones Siruela. Madrid. 1995. Pag. 36

silicio donde carne y el alma están clonadas en microchips, nos dicen que allí hay un punto de partida, que allí hay objetos soñados, que allí la Ilusión y la Envidia dibujan distintos lenguajes; que en la tierra los cielos dibujan horizontes inciertos, donde las certezas toman mil apariencias distintas.

Si algunos invocaban la época del recogimiento, ella se ha presentado como una congregación de sus espíritus. Vivimos el tiempo del recogimiento cuando los dioses incoados en el hombre hacen de su humanidad un espacio de camuflajes y maniobras. El Dios que había muerto retorna en fragmentos, pasa por inadvertido y acosa con sutiles estrategias a la política, la religión, las ciencias, la sociedad, el arte, donde los debates interminables y las interpretaciones insatisfechas vuelven a recordar la Unidad, añoran su Presencia, lo invocan para que el pobre navío humano encuentre sosiego, descubra las pistas ocultas de su extravío, una legalidad que resuelva el anillo mítico de las pasiones desbocadas y trascienda el desvarío amnésico de la Memoria Primordial.

“Cuando recorremos los inciertos confines de la metrópolis, y nos despertamos en aquella ciudad sin muros ni puertas que se presenta como límite ilimitado de sí misma, nos vemos obligados a cambiar no sólo el objeto de nuestra experiencia, sino el horizonte mismo del pensar y del decir. El ojo y la mente precisan de especiales intensificaciones perceptivas y racionales para comprender tantas cosas. La metrópolis, como sabemos, asombra. Solo a los ‘inquilinos’ de esta nueva ciudad, en efecto –que no habitan, sino que se detienen en ella en el curso de su caótico rodar, semejante al de los fragmentos de materia cósmica en el espacio-, solo a éstos ‘inquilinos’ les está dado encontrar y explorar el espacio vacío y el desierto de que habla Jabes. Se trata de nada radical que sin embargo “es” y de la cual todavía el mito conserva la huella olvidada. El ignorante heredero de Caín no comprende que aquél lugar privado de lugares, y por tanto de identidad y más aun de sacralidad, pone al desnudo nada menos que su originario desarraigo exílico”¹⁴⁷.

¹⁴⁷ Giuseppe Zarone. Ob cit. Pag 46

1.9 *Dos metafísicas, una “trascendencia verdadera”*

“El concepto de secularización constituye un ejemplo clamoroso de metamorfosis de un vocablo específico en una de las principales palabras clave de la edad contemporánea”.¹⁴⁸ Su dilatación semántica podría decirse que alude y recoge un modo de vivir, y es en estos términos que hoy con ese vocablo se quiere significar un cambio de orientación por el cual pasan todas las formas culturales en su devenir orgánico. Se habla así de una *descristianización* como hecho que caracteriza un cambio profundo en el *ethos histórico* de la época, con el cual tiene relaciones de copertenencia la gama de elementos que ha recompuesto las creencias y las prácticas religiosas.

Desde otro flanco, se alega que la edad por la que atravesamos dibuja en sus mapas una *paganización*, expresada en la fervorosa transformación de las sensibilidades convencionales, en la subversión de las normas del decoro público, en la “impúdica” exhibición de los cuerpos glamorosos en el espacio callejero, en fin, en una liberación de los sexos, de sus comportamientos y sus gustos. A todo esto se le llama también *desacralización*, en el sentido de que las conductas del cuerpo, y coextensivamente las de sus organizaciones o formalizaciones sociales, tuvieron anteriormente de manera patente como núcleo estructurador el modo católico de vivir, dispuesto en forma de rituales y mandatos.

En último término, el efecto de la proliferación de las formas en la vida cotidiana pone en discusión los términos de estas interpretaciones porque, ya sea en el sentido de la validación de sus términos o en el de su invalidación, subyace en ellas un dispositivo de censura que somete lo espiritual de las sensibilidades a la soberanía de la religión; o

desvirtúa y desestima el valor de lo religioso como un factor estructurante de la experiencia cultural, que se configura en todo un *estilo* que subvierte las convenciones.

Cabe destacar, además, que en la historia del concepto, “desde su primer nacimiento, el término secularización aparece marcado por un *esquema antitético*: de aquel dualismo *regular-secular* que ya contiene en sí, aunque sólo sea virtualmente, la metamorfosis moderna de los “pares paulinos” celeste/terrestre, contemplativo/activo, espiritual/mundano”¹⁴⁹.

En el plano de la cultura, la secularización tomada como un fenómeno de totalización registra como rasgo sobresaliente una estetización ampliada de los comportamientos que hace pensar en un “alisamiento” u horizontalización de aquellos pares, especialmente de sus encuadramientos formales y estilísticos; y este fenómeno generalizado sugiere una pérdida de las formalizaciones rigurosas y de sus constantes institucionales, generando una sensación de discontinuidad del espacio, de sus modulaciones temporales y de sus materializaciones en la vida cotidiana.

La intensificación de las modalidades de intercambio entre las formaciones culturales presenta, como dato singular en las culturas amerindias, la sobreposición y entremezclamiento de las imágenes y de los objetos, “los usos ordinarios de la imagen, por lo demás pueden mezclar lo comercial con lo religioso, así como confunden la decoración, la elegancia, la gula y la piedad”¹⁵⁰. Tales incongruencias de la sociedad colonial transportan desde los orígenes en la formación cultural de las sociedades regionales indoamericanas un “paradigma barroco” que permuta en diversos órdenes de la sociedad –y modula en ellos– estilos, cualidades y estructuras comportamentales.

¹⁴⁸ Giacomo Marramao. Cielo y tierra. Genealogía de la secularización. Paidós. Barcelona. 1998. Pag. 17

¹⁴⁹ Ibid. Pag. 19-20

¹⁵⁰ Serge Gruzinski. Ob cit. pag. 160

La permutación del paradigma, en una perspectiva estética de lectura, reconoce procedimentalmente en su movimiento más que a un dispositivo fijo de carácter acumulativo que funciona a la manera de una memoria, a un *estado anímico* que desde sus primeras manifestaciones presenta unas formas recargadas, histriónicas y efectistas espiritualizadas. Y así sea que éstas se explayen en un lenguaje profano o sagrado, testimonian una especie de secularización que a la vez que interioriza los principios de lo religioso, recoge en sus claves la densidad ritual de las acciones culturales.

La ambivalencia del nuevo paradigma reside en que a la vez que propone rupturas con los adocenamientos de la tradición institucional religiosa, ocupa el vacío dejado por ésta, e instala el poder vivificador de lo sagrado en espacios culturalmente espontáneos. De esta forma, las tendencias contrapuestas del mundo cultural, tanto las que se afirman en el plano de lo secular como las que se definen en el plano de lo sagrado, en la eclosión de sus intemperancias, desencantos y agotamientos, descubren una cantera de posibilidades de replanteamiento de doble vía, como identificación y como diferenciación de sus composiciones.

En la aparente contraposición de los términos y de las tendencias, tanto de las que están asentadas en la masividad del espectáculo contemporáneo y convocan al movimiento estentóreo de las nuevas religiones, como de las que instauradas en el espacio del consumo publicitario muestran que en las hendiduras de sus envoltorios estilizados y de la porosidad de sus formas juegan otras reglas de producción de la “verdad”, se hace visible un incesante escarbar en el origen, en el fondo de un apocalipsis cultural cuyo primer eslabón en el siglo XVI y sus persistentes campañas hasta el siglo XVIII, sienta las bases de un proceso de occidentalización, empeñado en crearse identidades nuevas e inventarse memorias¹⁵¹.

“El occidente cristiano redujo sus presas a sus propios esquemas, las volvió objeto de sus debates, inventó de paso “las religiones amerindias” hasta que cansado, se volvió hacia

¹⁵¹ Cfr. Serge Gruzinski. Ob cit. pag. 15

otros exotismos y otras polémicas”¹⁵². Podría decirse que el espectro de su Dios, en la deriva allende los mares, llena de nuevos contenidos y sentidos los temores y vacíos de la civilización cristiana, recicla el pasado de sus confrontaciones y eleva a otros planos el disentimiento interno de sus bazas.

El devaneo metafísico del cristianismo, agotado en los límites de la alfabetividad escrita – precisamente allí donde la escritura borra la imagen-, encuentra y explora en los inéditos bordes prohibidos, envueltos y conjurados por una pléyade de imágenes, una rica comarca de argumentos de la cual habrá de conformarse un saber de amplio espectro, que es en síntesis la cultura contemporánea.

El encuentro de la metafísica occidental, arropada en la fuerza histórica de su alfabeto, con el saber idolátrico nativo provocará un asociacionismo epistemológico, hoy presente en el imaginario colectivo y en las prácticas sociales. “Haz de creencias, de prácticas, de ademanes, de palabras y de objetos, la idolatría por consiguiente no tiene nada de un suplemento que viniera a prolongar o a amplificar la realidad o a agregar su garantía ritual a las manifestaciones más diversas de la actividad humana. Es mucho más, puesto que conjuga la representación de lo real y la manipulación de la realidad así concebida. Es a la vez un *procedimiento intelectual* en el sentido de que pone en juego la memoria, la interpretación, el desciframiento, la previsión. Por ello mismo es un *saber* que sirve para concebir el cuerpo, el tiempo, el espacio, el poder, las relaciones domésticas y la sociabilidad. De una manera más general, es un conjunto de códigos, una gramática cultural que organiza toda una relación con la realidad que conciben y perciben los indígenas. En consecuencia es lógico que la idolatría asegure también la *expresión y la explotación de los estados emocionales*, que hable de la posesividad, del odio, de la frustración, de la angustia, del miedo pánico, de la cruenta agresividad”¹⁵³.

¹⁵² Ibid. Pag. 16

¹⁵³ Serge Gruzinski. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. F.C.E. México. 1991. Pag. 173

Los estados emocionales, al expresar estilos de conducta individual y formas de estilización social, ponen de presente la existencia de una cosmovisión a la cual están eslabonadas unas divinidades, unos signos y unas redes de transmisión y conservación de las tradiciones culturales, que conforman toda una metafísica del mundo, una explicación supraestable portadora de un efecto organizador y modelador de la sociedad. Registra, además, en sus sistemas expresivos verbales una poderosa capacidad de interpretar y conocer los acontecimientos, es decir, da cuenta de un pensamiento explicativo capaz de “fundir en un todo coherente esquemas cognoscitivos, referencias sociales, arraigo afectivo, realización de las tareas más triviales y eficaces”¹⁵⁴.

A este respecto, el encuentro del cristianismo con la idolatría nativa habría que entenderlo como un momento de radicalización de la metafísica occidental, atemperada con los elementos de la intervención en el sistema de creencias de las culturas nativas. Los motivos de ambas metafísicas quedan expuestos en un movimiento de desenmascaramientos recíprocos: desde un flanco, lo sobrenatural cristiano, al abrir el terreno hermético de sus oraciones y de sus esquemas de predicación en una estrategia pictográfica, rompe parejo la unicidad de su explicación de mundo y accede con ello a una primera experiencia de secularización dada por su contaminación con el discurso viscoso de la magia y de sus dioses santificados; en el otro flanco, el hermetismo verbal de los conjuros queda codificado en un sistema alfabético de representaciones y, por este puente, unido a los arquetipos culturales de la memoria escrita. En este caso, la secularización origina una ruptura o distanciamiento de los poderes mágicos con respecto a los poderes sociales que los legitiman. A ellos se superpone el imaginario cristiano.

Ahora bien, la secularización de doble vía es posible y explicable “porque pese a las distancias considerables que los separaban, ambos mundos estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal al grado de hacer de ello la realidad última, primordial e indiscutible de las cosas”¹⁵⁵.

¹⁵⁴ Ibid. Pag.174

¹⁵⁵ Ibid. Pag. 186

Debe enfatizarse, entonces, que en el hecho paradójico del acontecimiento de secularización de los dos mundos culturales, de sus universales metafísicos y de su acción disolutiva está comprometida una desacralización en doble sentido: en el de los cánones oficiales del cristianismo que quedan injertados al sistema figurativo e icónico del nuevo mundo; y en el de la iconolatría nativa que de sistema de conocimiento queda reducida a una práctica religiosa. Ambas acciones, impulsadas por la experiencia de la violencia propia de los sistemas unificadores de mundo, especialmente remarcada por la experiencia metafísica del mundo occidental, desarrollarán diversos ejercicios de reconocimiento y “desenmascaramiento” de sus causas y principios. Aquí se corrobora en toda su crudeza el principio de que “Quien habla a favor de la conservación de la cultura radicalmente culpable se convierte en cómplice, mientras que quien se niega a la cultura favorece a la barbarie “. ¹⁵⁶

El hecho es que en la confrontación de las violencias quedará latente, en la resolución de sus movimientos de integración, un sentimiento insuperable e insuperado de las culturas, diferido en su experiencia histórica en un rasgo que podríamos llamar de incompletud, que torna anacrónica toda experiencia de realización existencial, en el sentido de que en esa incompletud subyace una confrontación de metafísicas débilmente soportadas en las incertidumbres que iluminaron su nacimiento a la historia.

En la incompletud, el espacio para la sospecha aparece inseguro, nebuloso e intrascendente, así sea la trascendencia lo que marca nostálgicamente el deseo de una superación cultural siempre insatisfecha, pero desconfiada y deslocalizada. De este modo, los malentendidos y los reproches con los cuales se interpretaron mutuamente nativos y colonizadores permanecen como síntoma en el movimiento cultural , y es así como sus fantasmas y monstruos repiten y mudan sus máscaras, burlándose de los desciframientos, haciendo

¹⁵⁶ Teodoro Adorno, citado por Gianni Vattimo “Metafísica, violencia, secularización”, en Gianni Vattimo (comp) “La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad”. Gedisa. Barcelona, 1992. Pag. 70.

incurrir en la duda, provocando la indecisión, o afirmando una dogmática. Mantenemos el estado con el cual, desde los comienzos de la conquista, cada quien se apuró en “proyectar sobre el otro sus propios patrones y estereotipos”¹⁵⁷.

“Los indios primero creyeron reconocer en Cortés al dios Quetzalcóatl que había vuelto del Lejano Oriente, rodeado de otros dioses, o bien descubrir en los religiosos la encarnación de los monstruosos *tzitzimime*, las criaturas de su “apocalipsis”. Por su parte, evangelizadores y conquistadores no se quedaron a la zaga y tomaron a los dioses indígenas por manifestaciones múltiples de Satán. Nada había de sorprendente en que el diablo se pusiera a hablar en los ídolos donde habitaba, que poseyera a paganos hasta las puertas del bautizo o que escapara de un modo espectacular de los templos en que se lo había adorado”¹⁵⁸.

En este clima de confusiones, la imagen interpondrá el principio y la ley y, ya sea porque se afirma en una creencia u otra, mantendrá su presencia en el estado anímico personal y colectivo, configurándose en el espacio de trascendencia de todas las violencias y de todas las realizaciones con las cuales un grupo mantiene diferido o aplazado el reconocimiento del otro. La imagen, funcionalmente paradigmática, acaece como el fundamento o realidad última del mundo existente.

Por tal razón, se descubre en la imagen el núcleo de las violencias y de las manipulaciones; la fuerza de su poder está dotada a la vez de una capacidad disgregante que anula el sentido de una determinada orientación, pero a ella se superpone o interpone una capacidad de conciliación y acercamiento pasmoso que, al invocar un sentido, vuelve nebulosa cualquier iniciativa que no se parezca a su fórmula. La ambigüedad de esta tensión, en el aquietamiento histórico de sus reproducciones, indica que el poder de su fuerza reside en una oscilación entre lo híbrido y lo monstruoso, factores que han delineado el espíritu del

¹⁵⁷ Gruzinski. La colonización de lo imaginario. Pag. 186

¹⁵⁸ Ibid. Pag. 186

imaginario colectivo y definido los rostros de sus metamorfosis, desde donde se despliegan distintas modalidades de un sí mismo exiliado en la vacilación y la sospecha.

Dubitativa la imagen e inciertos los sentimientos y las pasiones, harán de la imagen bien una interlocutora válida y extensiva a todos los planos de la vida existencial, o también un terreno infértil donde las negociaciones y los conflictos hacen de su exhibición un negocio, y de sus víctimas un mecanismo sacrificial por el cual la sociedad resarce una pena perpetua, trasciende metafísicamente al mundo. Tal vez estas razones expliquen por qué en las modalidades de violencia contemporánea la estesis de sus formas individuales y sociales apela a la imagen como un objeto de extorsión o de amenaza “como si ella estuviera en condiciones de satisfacer las exigencias de su propietario”¹⁵⁹.

La imagen así entendida representaría a la vez la condición de un refugio paradigmático de naturaleza idolátrica, en el cual la vida reprimida –y por ese hecho desechada– permanece en una exploración insatisfecha que en el mecanismo de su desazón suscita una inestabilidad multidimensional sólo incrementada por el antojo. De este sentimiento mundano –pero revestido de solemnidad– provendrá una agresión iconoclasta en la que se hará evidente una práctica de la afirmación como expresión destructiva de lo negado, ya que en la profundidad de la profanación “el gesto iconoclasta contribuye más a afirmar la sacralidad de la imagen que a reducirla a una forma inerte y caduca. Define negativamente la relación ideal con la imagen. En esa función, pone de relieve en forma espectacular lo imaginario que rodea la imagen”¹⁶⁰.

El comportamiento ante la imagen da cuenta no sólo de la relación del sujeto con el mundo, sino también de una visión del *ethos* colectivo, prefigurado en unas condiciones históricas contenidas en un núcleo originario discontinuo pero a la vez repetitivo, desfalleciente, aunque también latente en la vigencia de sus explicaciones, motivos y aplazamientos. La importancia o el valor histórico de este núcleo, interpretado como un factor que

¹⁵⁹ Serge Gruzinski. La guerra de las imágenes. Pag, 164

¹⁶⁰ Ibid. Pag. 167

paradigmáticamente subtiende el mundo existencial y cultural, radica en que allí podemos comprender el atasco de su desmovilización social, el espasmo de una cerrazón histórica que tan pronto se asume como rebelión iconoclasta a las convenciones, se encierra en una resacralización personal y social perpetuada en el parasitismo e interferencia de un imaginario estructurado sobre la base de la analogía, el paralelo y la simetría, útiles como dispositivos de sustitución y explicación del mundo.

Entre los detritus del tiempo y la reverberación actual de analogías, paralelismos y simetrías con creencias polimorfos, exuda la pregunta de si estamos ante un retorno de los antiguos dioses, si se trata de un advenimiento de la idolatría prehispánica, o presenciamos “una especie de clima neopagano de rasgos “ideológicos” borrosos”,¹⁶¹ que en la precariedad de sus formalidades nos anuncia que se trata tan solo de un *atavío*, una nueva máscara de la metafísica que pese a haber anunciado la muerte de su Dios, pervive en su sueño:

“Se diga lo que se diga, no hay una auténtica ideología *punk* o *rocker* (por eso mismo tanto lo uno como lo otro puede manifestarse *ideológicamente*). Tampoco hay una ideología *yuppie* que sirva para aunar los individuos. Ni una ideología *skin head* o de “cabeza rapada”, por más que algunos utilicen símbolos nazis y digan comulgar con las ideas que ellos representan. Lo que existe es una necesidad adolescente de individualidad que curiosamente pasa por el colectivismo, legal o ilegal, a menudo cutre y marginal, y por un principio formalista de “distinción”, capaz solo de apelar a las ideas como coartada. Existe la lógica representacional (estética) de un vestir señalizador buscando su justificación (práctica) en la acción. Y sin embargo esa es la idea exactamente, tanto como decir el mecanismo y la función a un mismo tiempo. Porque de existir la ideología, esta no sirve para el empeño con vistas a una actividad práctica. Y no sirve porque equivale a lo formal estricto según la previsión de su diseño”¹⁶².

¹⁶¹ Giacomo Marramao, “La ‘idola’ de lo posmoderno”, en Gianni Vattimo, ob cit. Pag. 163

¹⁶² Pere Salabert. Ob cit. Pags. 76-77

BIBLIOGRAFÍA

Argullol, Rafael. Territorio del nómada. Ediciones Destino. Barcelona. 1993.

Aricapa, Ricardo. Medellín es así. Crónicas y reportajes. Editorial Universidad de Antioquia y Municipio de Medellín.. Agosto de 1998

1.9.1.1 Augé, Marc. La guerra de los sueños. Gedisa. 1999

Azara, Pedro, La imagen y el olvido.En Arte como engaño en la filosofía de Platón. Ediciones Siruela. 1999

Béguin, Albert. El alma romántica y el sueño. Fondo de Cultura Económica. México. 1981

Beozzo, José Oscar...(et al.); comp. Por Enrique Dussel. Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. Colección Historia de la iglesia y de la teología. Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones. San José, C.R.: DEI, 1995

Botero Guerra, Camilo. Brochazos. Colección Autores Antioqueños. Secretaría de Educación y Cultura de Antioquia. Dirección de Cultura. Vol. No. 111. 1997

Bosch, Juan. Para conocer las sectas. Editorial Verbo Divino. Navarra/España. 1998

Daza, Gisela y Mónica Zuleta. Maquinaciones sutiles de la violencia. Siglo del Hombre editores-DIUC/Universidad Central. Santa Fe de Bogotá. 1997

Debray, Régis. El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global. Manantial.Argentina. 1996

Delgado, Manuel. El animal público. Anagrama. Colección Argumentos. Barcelona. 1999

Duque, Félix. Las sectas del ocaso. Mimeo. S.p; sf

Duque, Félix. El mal: irradiación y fascinación. Colección Delos. Ediciones del Serbal. Universidad de Murcia.Barcelona. 1993

Dussel, Enrique, editor. Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe. Departamento Ecuménico de Investigaciones. Colección Historia de la Iglesia y de la Teología.Editorial DEI. San José. Costa Rica. 1995

Elías, Norbert. La civilización de los padres y otros ensayos. Grupo editorial NORMA.. Editorial Universidad Nacional. Santa Fe de Bogotá. 1998.

[Espinosa Proa, Sergio. Ocho argumentos en torno a la idea de lo sagrado.](#)

Galeano Marín, Eumelia y Olga Lucía Vélez Restrepo. Cámara de Comercio de Medellín. Medellín. 1996

García Bazán, Francisco. Aspectos inusuales de lo sagrado. Editorial Trotta. Madrid. 2.000

Gruzinski, Serge . La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner.Fondo de Cultura Económica. México. 1995

Gruzinski, Serge. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII. F.C.E. México. 1991

Guattari, Félix. Constructivismo guattariano. Un Proyecto ético-estético para una era postmedia. Centro Editorial Universidad del Valle. Cali, 1993

Henao, Hernán et al, Desarraigo y futuro. Vida cotidiana de familias desplazadas de Urabá. Instituto de Estudios Regionales. Universidad de Antioquia. Cruz Roja Colombiana/Cruz Roja Sueca. Medellín, 1998

Henríquez, Cecilia. Imperio y ocaso del sagrado corazón en Colombia. Altamir ediciones. Colombia.Agosto. 1996

Maldonado, Luis. Religiosidad popular. Nostalgia de lo mágico. Ediciones cristiandad. Madrid. 1975.

Melo, Jorge Orlando. Medellín: Crisis y perspectivas, en IV Seminario. Alternativas y estrategias de futuro para Medellín y su Area Metropolitana. Consejería Presidencial. Editorial Lealon. Medellín, 1995.

Moles, Abraham, El Kitsch. Paidós. España. 1990

Morales Henao, Jairo. “José Restrepo Jaramillo: un proyecto estético trunco, desde la retórica contra ésta y por una vida plena”. Escritos. Escuela de Educación y Humanidades. Universidad Pontificia Bolivariana. No. 17. Vol. 17. Noviembre de 1986

Naranjo Villegas, Abel. Antioquia, del Hidalguismo al puritanismo. Talleres Gráficos de Canal Ramírez. Medellín. Diciembre de 1981.

Nietzsche, Federico. La genealogía de la moral. Alianza Editorial. Madrid. 1994

Pedraza Gómez, Zandra, En cuerpo y alma. Visiones del progreso y de la felicidad. Corcas editores Ltda. Colombia. 1999

Pérez Arroyave, Clara Lucía (et al.) Caracterización de los jóvenes de Medellín. Fundación Social. Secretaría de Bienestar Social. Corporación Paisa Joven. Medellín. Septiembre de 1997

Revista Gatopardo. Colombia. Junio del 2.000

Revista El Rockero. Medellín. Agosto-septiembre 1997

Rosset, Clement. Lógica de lo peor. Elementos para una filosofía trágica. Barral. Barcelona. 1970.

Salabert, Pere. Declives éticos/Apogeo estético y un ensayo más. Facultad de Humanidades-Universidad del Valle. Universidad Nacional de Colombia-Posgrado en Estética. Editorial Facultad de Humanidades. Santiago de Cali. 1995.

Sartre, Jean Paul. Ciudades de los Estados Unidos, en República del silencio. Losada. Buenos Aires. 1960.

Sennet, Richard. Carne y piedra. Alianza Editorial. Madrid. 1997

Sichere, Bernard, Historias del Mal. Gedisa, Barcelona. 1996

Urán, Omar. Medellín en vivo. La historia del Rock. Una aproximación histórica y visual a la escena Rock de la ciudad desde los años 60's hasta nuestros días. Ministerio de Educación Nacional/Corporación Región/Instituto Popular de Capacitación. Medellín. 1997

Vattimo, Gianni (comp.) La secularización de la filosofía. Herméutica y posmodernidad. Gedisa. Barcelona. 1992