

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

UNIVERSIDAD
DE NARIÑO

San Juan de Pasto
Enero-Junio - Julio Diciembre/2000

No. 6-7
ISSN 0123-0301

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

*Es una publicación del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas
de la Universidad de Nariño -CEILAT- Pasto, Colombia.*

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

Rector

Pedro??

Vicerrector Académico

Edgar Osejo Rosero

Vicerrector de Investigaciones y Postgrados

Gerardo León Guerrero Vinuesa

Vicerrector Administrativo

Carlos Hernando Ocaña Jurado

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas

Director

Pedro Pablo Rivas Osorio

Consejo Consultivo

Horacio Cerutti Guldberg (UNAM) Ciudad de México - México

Mario Magallón Anaya (UNAM) Ciudad de México - México

José Consuegra Higgins (USBB) Barranquilla - Colombia

Pedro Pablo Rivas Osorio (CEILAT-UNARIÑO) Pasto - Colombia

Julián Sabogal Tamayo (CEILAT-UNARIÑO) Pasto - Colombia

Gerardo León Guerrero Vinuesa (CEILAT-UNARIÑO) Pasto - Colombia

Norby Margoth Andrade Alvarez (CEILAT-UNARIÑO) Pasto - Colombia

Comité Editorial

Pedro Pablo Rivas Osorio

Jorge Verdugo Ponce

Director y Coordinador de la Revista

Pedro Pablo Rivas Osorio

Carátula y Diagramación

Armando Montenegro Guillén (Graficolor-Pasto)

Impresión

Graficolor-Pasto - Tels. 7310652 - 7311833

Levantamiento de Texto

Angela Paulina García Montero

Secretaría CEILAT

Correspondencia y artículos para publicación deben ser enviados a:
REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas
Universidad de Nariño - UDENAR - Pasto, Nariño, Colombia



CONTENIDO

UNA REINTERPRETACIÓN CONCEPTUAL DEL PROBLEMA DE DIOS: ZUBIRI Y LA IDEA DE DIOS COMO “ABSOLUTO ABSOLUTO”	5
<i>JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL</i>	
“LA FUNCIONAL INTERRELACIÓN EPISTEMOLÓGICA E IDEOLÓGICA ENTRE FILOSOFÍA, ÉTICA Y POLÍTICA”	18
<i>PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ</i>	
LA LÓGICA DE LA REPRESENTACIÓN EN LO ARTESANAL; UN ASUNTO DE IDENTIDAD	42
<i>CAROLINA CORTÉS FORERO</i>	
LENGUAS EN CONTACTO: ANALISIS DE NEOLOGISMOS Y PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS EN LA LENGUA COREGUAJE -CULTURA TUCANO OCCIDENTAL	63
<i>PEDRO MARÍN SILVA</i>	
LO SAGRADO DE LA PALABRA INDÍGENA EN LATINOAMÉRICA	73
<i>LUZ MARÍA LEPE LIRA</i>	
PENSAMIENTO Y ACCION DE LA ELITE INTELECTUAL EN EL SUR DE COLOMBIA. EL CASO DE PASTO 1904-1930	79
<i>MARÍA TERESA ALVAREZ HOYOS</i>	
LA HOMOGENEIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD COMO DOS GRANDES TENDENCIAS EN EL SISTEMA EDUCATIVO COLOMBIANO - 1976-2000	91
<i>DANIEL GARCÉS ARAGÓN</i>	







UNA REINTERPRETACIÓN CONCEPTUAL DEL PROBLEMA DE DIOS: ZUBIRI Y LA IDEA DE DIOS COMO “ABSOLUTO ABSOLUTO”

JOSÉ ANTONIO HERNANZ MORAL
Facultad de Filosofía
Universidad Veracruzana

1. *La originalidad de la propuesta filosófica zubiriana*

En la filosofía de Zubiri nos encontramos con una noción, la de sustantividad, que ofrece un nuevo modo explicativo de la estructura de lo real, frente al que históricamente se ha venido asumiendo por medio de la noción de sustancia.

La categoría de sustancia condensa todo un modo de comprender la realidad, que no es otro que el subjetual (es decir, aquel según el cual lo real es sujeto), al tiempo que es fruto de la aceptación de la inteligencia como inteligencia concipiente. La sustitución de la categoría de sustancia por la de sustantividad (“sistema clausurado y cíclico de notas constitucionales con suficiencia constitucional”), manteniendo el valor arquitectónico de esta categoría, supone un cambio histórico radical, por implicar una nueva concepción de la realidad, que supone una auténtica revolución meta-

física y filosófica. La raíz de esta revolución no es otra que la coherencia que la “sustantividad” mantiene con la fenomenología y con la ciencia actual: la fenomenología ha dirigido el pensamiento de Zubiri hasta la idea de inteligencia sentiente -frente a la de inteligencia concipiente-; la ciencia ha patentizado la obsolescencia de la categoría de sustancia.

En efecto, la noción de sustantividad es coherente con la consigna fenomenológica de “ir a lo dado”. Lo real es algo primario, incontrovertible, que está ahí. El “de suyo” es siempre lo primario, y sin salir de la experiencia impresiva, comprobamos que lo real es siempre sistema de notas, sustantividad; sólo así podemos llegar a conciliar ciencia y metafísica, pues en esta propuesta tanto una como la otra se encuentran depuradas y se atienen a los fenómenos.

En una inteligencia concipiente, lo inteligido es *jectum*, *sub-jectum* u *ob-jectum*.

Para una inteligencia sentiente, la realidad es “de suyo” y lo real (lo que aprehendemos como algo diferenciado) es sustantividad. En el estudio de la realidad hay dos nociones radicales, la del “de suyo” y la de “sustantividad”, de modo que:

- (a) Realidad = “de suyo”. La dimensión básica, radical, de la realidad es el carácter de “de suyo”.
- (b) Estructura radical de lo real = “sustantividad”. Lo real tiene una estructura no de sujeto-accidentes, sino de coherencia de notas dentro de un sistema.

En definitiva, la noción zubiriana de sustantividad representa una superación de la noción de sustancia y abre un horizonte nuevo a la determinación de lo real. Esta afirmación genérica puede hacerse extensiva al problema de Dios, máxime si tenemos en cuenta que:

- (a) parece que el estudio de la realidad en Zubiri conduce inexorablemente a Dios, por la vía de la religación.
- (b) a partir de la noción de la sustantividad, y de la personal aportación de la filosofía zubiriana, parece imprescindible preguntarse por la realidad de Dios, tanto nominalmente (cuál es la definición de Dios) como desde la perspectiva de la relación de Dios con las realidades intramundanas.

Indicados estos dos puntos que, desde mi punto de vista justifican la preocupación por el tema de Dios en esta investigación, centrémonos en el primero de ellos, esto es, ver cómo el estudio de la realidad nos conduce al estudio del problema de Dios.

2. *El poder de lo real y la religación*

En el pensamiento de Zubiri, la realidad fundamenta la sustantividad humana como persona, hasta el punto de que la realidad es fundamento último, posibilitante e impelente de la realidad personal: en eso consiste el poder de lo real, la dominancia de lo real en tanto que real:

“la unidad intrínseca de los tres caracteres de ultimidad (en), posibilitación (desde) y impelencia (por) es lo que yo llamo la fundamentabilidad de lo real. La realidad tiene este carácter fundamental, donde fundamental no quiere decir solamente que sea más importante que otros, sino que es fundante. Es decir, la realidad funda mi ser personal según esos tres caracteres que posee como ultimidad, posibilitación y como impelencia. Estos caracteres constituyen la fundamentabilidad de lo real”.¹

Tan sólo comprendiendo adecuadamente el carácter fundamentante de la realidad podremos comprender la dominación que la propia realidad tiene, que no es otra cosa que ejercer dominio, de modo que la realidad que nos hace ser realidades personales es dominante. Dominar es sencillamente ser “más”, tiene un carácter trascendental; la realidad en tanto que realidad será siempre dominante respecto a la talidad, al mismo tiempo que lo es respecto del sujeto de la aprehensión: la realidad como fundante ejerce sobre mí un poder, la realidad es el poder de lo real; esta dominancia, a su vez, domina mi realidad personal por apoderamiento, apoderamiento que constituirá la religación.

1. HD, 83-84.

Lo fundante, nos dice Zubiri, es el poder de lo real, y el apoderamiento nos implanta en la realidad, el apoderamiento tiene una única vía para darse: ligándonos al poder de lo real para ser relativamente absolutos. Esa vía no es otra cosa que la religación, por lo que

“la persona no está simplemente vinculada a las cosas o dependiente de ellas, sino que está constitutiva y formalmente religada al poder de lo real”.²

Esta religación no es una creación teórica, no es conceptual, sino física, la religación es un hecho que surge del análisis de lo dado en la aprehensión: la religación no es conceptualización teórica sino un hecho constatable, básico y radical. La religación no es otra cosa que la realidad apoderándose de mí; es dominancia de apoderamiento, no vínculo material, del poder de lo real actualizado en mi intelección sentiente, por lo que

“la religación actualiza en mi mente el perfil del poder de lo real que de mí se ha apoderado. La religación, en efecto, es primariamente algo no conceptivo sino físico”.³

En la aprehensión el hombre aprehende cosas reales, pero también se aprehende a sí mismo como “ab-soluto”, como formalmente “suyo” y ab-suelto de todo lo demás. Pero no se aprehende como “ab-soluto” sin más, sino que lo hace como “relativo”, en virtud precisamente de la religación: el hombre se aprehende a sí mismo como un “absoluto relativo”, como “absoluto religado”. Esto lleva al hombre, en la visión de Zubiri, a preguntarse por lo absoluto, hasta el punto de que

“el hombre no solamente va realizando una serie de actos por las propiedades

que personalmente tiene, sino que el hombre va definiendo en todo acto suyo aquel modo preciso y concreto según el cual en cada instante de su vida es un absoluto relativo. La inquietud es el problematismo de lo absoluto”.⁴

El hombre, pues, se aprehende a sí mismo en “inquietud” constitutiva, ya que el poder de lo real que se manifiesta en la aprehensión lo hace de un modo peculiar, enigmáticamente: la religación al poder de lo real es una experiencia, y en ella se pone de manifiesto lo enigmático que es este poder de lo real.⁵ Este poder de lo real muestra al hombre que es un absoluto relativo, que se encuentra en un camino en búsqueda del fundamento: el hombre se encuentra lanzado por la religación desde la realidad hacia su fundamento.

La intelección humana es una marcha desde la aprehensión hacia lo que se encuentra allende ella; esta marcha, como acabamos de ver, es inquietante, enigmática. Esta caracterización de la realidad lleva a Zubiri a desarrollar el siguiente argumento:

“como el poder de lo real es enigmático, la inteligencia no se halla tan sólo ‘ante’ la realidad que le es dada como

2. Idem, 93.

3. Idem, 139-40.

4. Idem, 98.

5. Por “enigma” Zubiri entiende “ante todo un modo de significar lo real, pero no declarando lo que es sino tan sólo indicándolo significativamente, como lo hace un oráculo. Así dice Heráclito que el oráculo de Delfos ni dice ni oculta nada, sino que solamente lo significa. Este modo de manifestar la realidad es lo que se llama aínigma, enigma. El enigma está constituido por una cierta ambivalencia de caracteres no fácilmente compatibles. Sin embargo, el carácter de enigma no concierne a lo dicho mismo. Lo que se dice o manifiesta es enigma porque lo dicho, lo real, es enigmático”. Idem, 96-7.

ante algo que está presente, sino que está lanzada por la realidad misma ‘hacia’ su radical enigma. La inteligencia humana no está tan solo intencionalmente ‘dirigida’ hacia, sino físicamente ‘lanzada’ hacia. El ‘hacia’ no es un ir ‘hacia’ sino que es un momento de la realidad en hacia (...). Es la realidad misma la que nos está llevando hacia este allende. Es un estar llevados por la realidad en la realidad. Pues bien, en nuestro caso el enigma de la realidad es la intelección de la realidad en un ‘hacia muy preciso, a saber, hacia el fundamento radical de cada cosa real’.⁶

La religación se actualiza como real en la aprehensión y es ratificada por el logos, pero la religación misma nos lanza desde la aprehensión allende ella hacia el fundamento de todo lo real, que no es otra cosa sino Dios. En la religación nos encontramos lanzados desde la realidad al fundamento, la religación nos lanza desde la realidad dada en impresión hacia la realidad allende la impresión (el fundamento). Este será, pues, el objeto de la razón en el caso de la religación: la búsqueda del fundamento de la realidad allende la impresión. Y ese fundamento es Dios. La búsqueda del fundamento, la búsqueda de Dios, es lo que de la religación nos da que pensar.

3. *Dios, problema racional.*

Puesto que Dios, como fundamento de lo real, es algo que se busca, Dios se convierte en problema. Es el problema de Dios. Para pensar en él, como para pensar sobre cualquier otro problema, la razón establece unas vías de acceso a ese problema, más o menos acertadas, e incluso en ocasiones más o menos desviadas, pero siempre concebidas como cauce de la razón.

Es de gran importancia que tengamos muy en cuenta que para Zubiri el problematismo de Dios es un problema de la razón, y que por lo tanto sigue los cauces de ésta. Pensar es actividad intelectual, y como tal tiene ese modo especial de intelección que es la razón. Es en la dinámica propia de la razón donde adquiere sentido la pregunta por el fundamento de la realidad, como ya se ha indicado en su momento: la razón es intelección en profundidad (que busca precisamente el fundamento de la realidad), es mensurante (mensura la realidad como fundamento) y es búsqueda.⁷

Decir que la razón es intelección en profundidad puede llevar a equívoco, ya que al hablar del “fundamento”, parece que podría pensarse que lo que se busca es “algo” fundamental, una cosa o un objeto fundamental. Pero no es así. Lo que se busca es la “realidad-fundamento”.⁸ Buscar una cosa como fundamento nos encamina, una vez más, a la visión objetual de la realidad. La razón, sin embargo, busca fundamento, no objetos ni sujetos de la realidad, no se trata de buscar algo oculto “bajo” lo real:

“principio no es una cosa ‘oculta’ en lo principiado. Si así fuera se inteligiría este ‘objeto’ y se le añadiría ‘después’ una relación, lo cual por tanto sería extrínseca al objeto: la relación de fundamentar otro objeto. Pero no es así. Porque tratándose de ‘la’ realidad, su fundamentalidad es un momento intrínseco de ella, no es un momento añadido. (...) En el objeto, lo real está ‘puesto’, pero en forma de ‘ob’, de opuesto

6. Idem, 146-47.

7. Cfr. Gracia (1986), 219.

8. Cfr. IR, 35.

o contrapuesto al aprehensor mismo y a su aprehensión. Pero aquí la realidad no está ‘puesta’ sino que está ‘fundamentando’. (...) La realidad está ahora actualizada como real, pero el modo de su actualidad es ‘fundamentar’, no es ‘estar’ ni en sí ni en ‘ob’. Por esto la llamo realidad-fundamento”.⁹

Como vemos, Zubiri se reafirma en el alejamiento de toda visión objetual de la realidad.

Del mismo modo que se puede decir esto de lo real, hay que decir lo mismo de Dios, en cuanto que problema de la razón. A lo largo de la historia de la filosofía se ha pretendido acceder a Dios por la vía de la realidad-objeto, a través de la cual podemos acceder a su **hypo-keímenon**, su substrato, Dios. Esta vía para Zubiri es inadecuada y no resulta válida en modo alguno. La vía adecuada es la de la realidad-fundamento, ya que si Dios existe ha de existir como fundamento, nunca como objeto (o, si se quiere, como “magno objeto”): Dios será, entonces, realidad-fundamento, la realidad cuyo modo de actualización es el puro fundamentar. Dios no es una realidad objeto de investigación, sino una realidad como fundamento del poder de lo real en la religación. Evidentemente, para Zubiri no es lo mismo realidad-objeto y realidad-fundamento. La realidad-objeto “está en frente” de mí y su presencia se agota en afirmarse como siendo lo que es en y por sí misma; la realidad-fundamento, por su parte, es ciertamente una realidad en y por sí misma (si no, no sería fundamento), pero su presencia no es la de afirmarse en lo que ella es, sino que

está aconteciendo en mí, cosa distinta del mero ser en y por sí mismo. No ‘está en frente’ de mí, sino que ‘acontece en mí, está aconteciendo en mí’. Está presente religándome en el poder de lo real”.¹⁰

Todo esto se puede decir respecto a la profundidad y la mensura de la intelección en marcha hacia Dios, tal como Zubiri la entiende. Pero la razón tiene aún otro carácter, ya lo hemos dicho, el de búsqueda, que no es de menor importancia que los otros. Precisamente porque la razón se encuentra en búsqueda, es provisional y es problemática. Llevado ese problematismo intrínseco de la razón al tema de Dios, nos encontramos con el problema de Dios, que no es otro que el problematismo de la realidad-fundamento.

Como la razón es intrínsecamente provisional (Zubiri habla de provisionalidad como de posibilidad de superación, no como posibilidad de abolición, de lo que la razón encuentra como verdadero), sus contenidos de la razón tienen una índole problemática, son problemáticos; dando que pensar, lo real es problemático. Lo que se actualiza en la aprehensión nos da que pensar y nos lanza desde la aprehensión allende ella en búsqueda de su fundamento real. Respecto al tema de Dios, lo que nos da que pensar es la religación, la religación es lo que nos resulta problemático.¹¹ Todo ese proceso nos encamina, en definitiva, a descubrir que la religación es la experiencia del problematismo de nuestra realidad, que es un problema físicamente problemático, y que este problema físico no es otra cosa que el problema de Dios. Del mismo modo,

“consiste en ‘estarme’ fundamentando, está en mí fundamentándose. Como fundamento, una realidad-fundamento

9. Idem, 178-79.

10. Idem, 231.

11. Cfr., por ejemplo, idem, 110; 134; 145.

“el carácter enigmático de la realidad no es algo ajeno al poder de lo real. Todo lo contrario. Precisamente porque la realidad es enigmática es por lo que estamos religados al poder de lo real en forma problemática. El poder de lo real es un poder enigmático, y en su virtud la religación me religa de una forma problemática. Lo problemático de la religación es la vivencia de lo enigmático de la realidad. He aquí lo que significa la afirmación que tantas veces hemos repetido: estamos religados físicamente al poder de lo real de un modo problemático”.¹²

Esto es así, además, por dos diferentes motivos: porque la realidad es enigma y porque la determinación del hombre como relativo absoluto es enigmática también. La vida se desarrolla de una forma enigmática, es enigmática de una manera constitutiva, en la medida en que vivir es hacer mi relativo ser absoluto, que es enigmático al serlo el poder de lo real en que se funda. De este modo, para Zubiri resulta claro que la determinación del relativo ser absoluto del hombre es la vivencia física del enigma de la realidad, y que el poder de lo real nos determina físicamente de un modo problemático de tal modo que esa determinación es el problema mismo del fundamento de la estructura de la realidad: la religación es religación a la realidad en su enigma.

Dios es un problema, y un problema racional. Ello supone que hay un conocimiento de Dios. Ahora bien ¿cómo es posible ese conocimiento de Dios? Conocimiento es término del pensar humano, pensar que tiene forma de “vía”, de modo que, para conocer, es menester seguir alguna vía. Pero no basta tan sólo con una vía, sino que esa vía ha de ser un método que, como ya indicamos anteriormente, tiene los momen-

tos del sistema de referencia, del esbozo de posibilidades y de la experiencia. Aplicando la razón al problema de Dios, veremos cómo para Zubiri el método transcurre también a través de esos momentos. Al referirnos a Dios, el sistema de referencia parece bastante claro: es la religación (que cumple con el requisito de remitir a lo que es la realidad misma en tanto que actualizada en la aprehensión). Dilucidar cuál es el esbozo de posibilidades y cuál es la experiencia de Dios quizá resulte más difícil.

En el problema que nos ocupa, Dios, parece que el esbozo se lleva a efecto por postulación. Para Zubiri, en este caso lo que se postula es una realidad absolutamente absoluta, postulación que, por ser racional, no puede ser considerada gratuita o arbitraria: el “hacia”

“lanza a un término que no está determinado en el ‘hacia’ mismo. (...) El ‘hacia’ es una intelección no sólo indeterminada sino una intelección de un ámbito abierto a distintas posibilidades. Y el hombre no determina el término del ‘hacia’ arbitrariamente, sino fundamentalmente. Para determinarlo, la inteligencia necesita ejercer muchos actos; pueden compendiarse en la expresión ‘prueba’, ‘demostración’, etc”.¹³

La postulación de Dios es una postulación por exigencia interna, no es un mero razonamiento especulativo.

4. *Dios, realidad trascendente en la inmanencia.*

Para comprender cómo se da esta postulación en el esbozo de posibilidades,

12. Idem, 145.

13. Idem, 229.

Zubiri parte siempre de la realidad, y en este caso concreto de la realidad física del Universo. A partir de su estudio, habrá que dilucidar si la existencia de este Universo implica existitivamente la existencia de alguna realidad que trascienda al mundo. Esta vía no supone invocar una prueba cosmológica de la existencia de Dios. En efecto, parece claro que lo que Zubiri pretende no es establecer una prueba cosmológica para demostrar la existencia de Dios, sino desarrollar el momento del esbozo en la marcha racional hacia Dios por la religación. Para ello es preciso esbozar la existencia de una realidad trascendente a partir de la realidad intramundana, a partir de los conocimientos que se tienen del Universo.¹⁴

El Universo es un sistema de realidades de la más variada índole, aunque la unidad física de todos estos elementos es la galaxia (que suele conformar agrupaciones supragalácticas). El Universo así configurado se caracteriza por dos caracteres fundamentales, la evolución y la expansión, de suerte que el Universo es un sistema evolutivo y en expansión.¹⁵ La expansión parece no ir acompañada de nueva creación de materia, por lo que inmediatamente queda sugerida la idea de que tuvo que haber un “estado inicial” único a partir del cual se inició el proceso expansivo del Universo y su consiguiente evolución; eso no significa que la física demuestre o postule el comienzo temporal del universo, ya que lo único que hace es

“retrotraernos de los estados actuales del Universo a un ‘estado inicial’ respecto de éstos, haya tenido o no existencia anterior a la materia misma; lo único que la Física dirá es que sus posibles estados anteriores, en nada influyen ni tienen que ver con el origen del estado actual”.¹⁶

Por ello, lo que es preciso cuestionarse es si en verdad le compete al Universo en cuanto tal la condición de proceder de otra cosa, o si es algo que reposa sobre sí mismo, por lo que no precisa de ninguna otra cosa para ser como es y para ser real.

Para Zubiri la respuesta es bastante clara: concebido tal como lo permite la ciencia actual, no se puede pensar que el Universo sea esencialmente existente, que pueda reposar sobre sí mismo. La física no puede determinar el estado inicial del Universo, sino que, a lo sumo, puede explicar cómo se desarrolla a partir de ese momento singular:

“ese estado inicial no reposa sobre sí mismo, sino que su unidad remite a algo en cierto modo ortogonal al plano de ese estado, y que sea la raíz de la que proceden las estructuras y la configuración en que se hallan envueltas. Por bajo de la procesualidad envolvente de las estructuras y de las configuraciones, hay una procesualidad radical, de índole radicalmente distinta a la procesualidad evolutiva física; una procesualidad que consiste en que el estado inicial emerja a la realidad, de una raíz transfísica que el Universo entero llevaría en sí mismo. Empleando una terminología antigua pero expresiva, diremos que el Universo no reposa sobre sí mismo, porque como **natura naturata** reposa sobre una radical **natura naturans**”.¹⁷

Por lo tanto, hay una realidad “transfísica”, que es trascendente al Universo, es decir, que no es homogénea con el esta-

14. Cfr. Gracia (1986), 223.

15. TF, 422.

16. Ibidem.

17. Ibidem.

do inicial del Universo, considérese según su contenido o según su carácter de realidad. Hay una realidad esencialmente existente que es el fundamento radical y originario del estado inicial de la evolución expansiva y de la aparición constante de materia.

Esa realidad no puede ser, evidentemente, parte del Universo, ni física ni metafísicamente, sino que ha de ser una realidad propia en y por sí misma distinta del mundo que se funda en ella: por ello ha de ser una realidad trascendente, y a esa realidad trascendente la llamamos Dios. Pero Dios es trascendente no separado del mundo, sino en el mundo; transcendencia significa

“presencia de Dios en el mundo, pero inserción de éste en Dios. De suerte que si bien es cierto que Dios y el mundo no son ‘uno’ tampoco son dos realidades yuxtapuestas y adicionables. Trascendencia significa que Dios es el fundamento causal directo de la materia o de un estado inicial, lo cual no se desentiende, pero en el que no interviene necesariamente como causa próxima, sino que es sólo fundamento de la causalidad de las causas intramundanas, esto es, ‘hace que éstas hagan’”.¹⁸

A este “hacer que las cosas hagan” es a lo que Zubiri denomina “fontanalidad” divina.

Zubiri no persigue en toda esta exposición defender una vía cosmológica de justificación de Dios; sólo mostrar cómo es la relación real y física que se da entre Dios y el Universo. El esbozo de la realidad de Dios más genuino viene dado de otra manera muy diferente, por una vía cuyo punto de partida es la existencia del mismo hombre: el hombre, como persona, es un ser absoluto, pero relativamente absoluto,

por su carácter religado, y absoluto en la medida que respode al poder de lo real como algo último, posibilitante e impelente; ese poder de lo real, como momento de las cosas, es “más” que la realidad, pero se funda en la índole misma de la realidad. Si esto es así, el poder de lo real se funda en una realidad que es absolutamente absoluta, distinta y fundante de todas las cosas reales: esta realidad es Dios.¹⁹

Pero, como problema racional que es, el problema de Dios no puede quedarse en ser un mero esbozo, sino que precisa ser experimentado: Dios es realidad experimentada, y no sólo realidad esbozada. ¿En qué consiste, pues, la experiencia de Dios? Esta pregunta parece difícil de responder, máxime teniendo en cuenta que, al ser Dios trascendente (aunque trascendente “en” las cosas), no se ve con mucha claridad cómo en su caso concreto se puede llevar a efecto una probación física en que quede aprobada o reprobada su realidad. Para afrontar esta dificultad, Zubiri comienza exponiendo en qué puede consistir la experiencia de Dios. Dios es una realidad personal, cuya experiencia consiste en compenetración y en conformación; esto es así en la medida en que Dios es fundamento de las cosas reales siendo trascendente “en” ellas, no “a” ellas: el mundo es donación personal de Dios, Dios se hace personalmente presente en el mundo.²⁰

La configuración del fundamento en mí, y por tanto la configuración de Dios, no es cuestión conceptiva, sino real. El Dios de cada persona no se identifica con la “idea” que esa persona tiene de Dios, sino con la figura real del fundamento que cada uno

18. Idem, 423.

19. Cfr. HD, 149.

20. Cfr. idem, 150-55.

ha ido construyendo en su persona en el transcurso de su vida. EL problema de Dios, dice repetidas veces Zubiri, no es distinto del problema del hombre, y viceversa. Haciendo su vida, el hombre configura el fundamento de sí, de modo que la vida de todo hombre es en última instancia figura (positiva o negativa) del fundamento, configuración o desfiguración de la deidad. El Dios real (no el conceptual, lógico o ideal) de cada persona, sea teísta, agnóstica o atea, no consiste primariamente en la aceptación o negación conceptual de su existencia como término de un razonamiento, sino en la figura del fundamento que el hombre va construyendo en su propia realidad por el hecho de vivir.²¹

“Precisamente porque Dios no es trascendente a las cosas, sino trascendente en ellas, precisamente por esto las cosas no son **simpliciter** un no-Dios, sino que en algún modo son una configuración de Dios **ad extra**. Por tanto, Dios no es la persona humana, pero la persona humana es en alguna manera Dios: es Dios humanamente. Por esto, la ‘y’ de ‘hombre y Dios’ no es una ‘y’ copulativa. Dios no incluye al hombre, pero el hombre incluye a Dios. ¿Cuál es el modo concreto de esta inclusión? Es justo ‘experiencia’: ser persona humana es realizarse experiencialmente como experiencia de Dios. Y esta experiencia de Dios es la experiencia radical y formal de la propia realidad humana. La marcha real y física hacia Dios no es sólo una intelección verdadera, sino que es una realización experiencial de la propia realidad humana en Dios”.²²

5. *Dios, realidad sustantiva*

Por otra parte, hay un nuevo problema que Zubiri intenta superar respecto a la

construcción occidental de Dios: su sustancialización. Es preciso recordar que una de las pretensiones fundamentales de Zubiri con el uso de la noción de “sustantividad” es alejarse de la visión sustancialista de la realidad, inveterada a lo largo de la historia de la filosofía. Zubiri está convencido de que esa visión conlleva la entificación de la realidad, hablar de las cosas como “entes”. De igual modo que se da la entificación de las realidades intramundanas, ocurre con la realidad de Dios: a Dios se le ha entificado a lo largo de la historia de la filosofía. Este inmenso error ha acarreado numerosos equívocos añadidos, pero todos ellos son derivados de la visión sustancial de Dios. Ante ello, Zubiri reaccionará con gran fuerza, acompañando la crítica de una interesante y enjundiosa aportación personal.

La crítica zubiriana en este punto arranca, precisamente, negando el carácter subjetual de la realidad divina. Dios no puede ser definido como “ser subsistente”, como “ente supremo”, ya que estas definiciones son derivadas de la idea de ser, que no es la primaria. En lo real lo primario es la realidad, por lo que Dios es realidad suprema, no ente (supremo, infinito,... o con cualquier atributo que se le quiera definir).²³ Dios se encuentra allende el ser, puesto que tan sólo de las cosas mundanales se puede decir que tengan “ser”, en tanto en cuanto por ser “ya” reales “son” en el Mundo: Dios es formalmente realidad suprema, es fundamento del poder de lo real, y como realidad suprema es último, posibilitante e impelente. Dios es realidad suprema, y se encuentra presente en las cosas reales, aunque de una forma peculiar:

21. Vid. Gracia (1986), 235-36.

22. HD, 379.

23. Cfr. idem, 132.

“la presencia de Dios en las cosas reales es primariamente de carácter formal. Dios no está primariamente en las cosas reales como la causa de éstas, sino que lo está formalmente constituyéndolas como reales. (...) Dios no es una realidad que está ahí además de las cosas reales y oculta tras ellas, sino que está en las cosas reales mismas de un modo formal”.²⁴

Esto significa que Dios, la realidad absolutamente absoluta es distinta de toda cosa real, pero no es en modo alguno ajena a las cosas reales, sino que está constituyentemente presente en la realidad de un modo formal.²⁵

Esta peculiar forma de estar Dios presente en las cosas reales les confiere a éstas un carácter también especial, ya que permite que cada cosa real tenga su propia realidad. Es cierto que cada cosa es su irreductible realidad, pero al mismo tiempo se encuentra constituida formalmente en esa realidad absolutamente absoluta que es Dios, de modo que

“sin Dios ‘en’ la cosa, ésta no sería real, no sería su propia realidad. Y esta unidad es justo la resolución del enigma de la realidad. La ambivalencia de la realidad consiste simplemente en este doble momento de no ser Dios y de estar formalmente constituida por Dios. Por esto es por lo que la cosa es ‘ser’ realidad y presencia de ‘la’ realidad; por esto es por lo que hay en ella el poder de lo real”.²⁶

Como vemos, la postura de Zubiri respecto al problema de Dios va definiéndose con claridad: Dios existe, y existe constituyendo formal y precisamente la realidad de cada cosa, existe como fundamento de la

realidad de las cosas reales y como fundamento del poder de lo real.

Dios es trascendente, pero tiene una presencia en el mundo, está trascendentalmente presente en las cosas presentándose en el mundo entero en cuanto tal: Dios es trascendente en el mundo porque es trascendente en las cosas. La presencia de Dios en el mundo no es identidad con éste ni lejanía de él. No puede ser lejanía ya que Dios no es “el otro mundo”. No puede ser identidad porque es otro que el mundo en el que está, de tal modo que es precisamente su alteridad el fundamento formal de la respectividad de lo real en cuanto real. Tanto es así que

“Dios no está presente en el mundo sólo porque lo está en todas y cada una de las cosas, sino que está presente en el mundo precisa y formalmente porque toda cosa real es esencial y constitutivamente mundanal. Dios es trascendente ‘en’ el mundo”.²⁷

El mundo no es ajeno, alejado ni idéntico a Dios, sino que lleva en sí formalmente a Dios, ya que la fundamentalidad de Dios es precisamente su trascendencia mundanal.²⁸

Ahora que ya sabemos básicamente cómo entiende Zubiri la relación de la realidad absolutamente absoluta con las cosas reales, podemos pasar a considerar cómo

24. Idem, 148.

25. “La realidad absolutamente absoluta es ciertamente distinta de cada cosa real, pero está constitutivamente presente es ésta de un modo formal”. Idem, 149.

26. Ibidem.

27. Idem, 176.

28. “Dios es sencillamente trascendente ‘en’ el mundo. La fundamentabilidad de Dios es la trascendencia mundanal de Dios. El mundo lleva en sí formalmente a Dios”. Idem, 177.

es Dios en la perspectiva zubiriana: Dios es una realidad, pero una realidad una y única. En principio podríamos sospechar que esta visión monoteísta de la realidad divina no es más que el reflejo de la tradición en que el mismo Zubiri se encuentra inmerso. Sin embargo, en *El hombre y Dios* se explica con cierto detenimiento cómo es que la realidad divina es una y única.²⁹ La vía de explicación, como no podía ser menos, parte de las cosas reales, de la realidad, y de su constitutiva respectividad.

Para Zubiri todas las cosas reales son respectivas, de suerte que en virtud de la formal respectividad de la realidad todas las cosas constituyen un mundo. El mundo para Zubiri es uno y único, independientemente de que existan uno o múltiples **kósmoi**: aunque existan **kósmoi** distintos, metafísicamente es imposible la existencia de distintos mundos. Ahora bien, si sólo hay un mundo uno y único, su fundamento ha de ser esencialmente uno y único también. Dios, el fundamento del mundo, es uno y único. En esto consiste el carácter de unicidad de Dios; este carácter hace que metafísicamente sea totalmente imposible cualquier tipo de politeísmo.³⁰

El carácter de unicidad de Dios no supone, por otra parte, que la unidad de Dios signifique un carácter numérico, sino que la unidad de Dios es transnumérica, y en esto radica “la unicidad como carácter interno y formal de la realidad divina. La realidad absolutamente absoluta no es que sea única porque no hay otras, sino que, por el contrario, no puede haber otras porque la realidad absolutamente absoluta es en y por sí misma absolutamente una”.³¹

Dios, por tanto, es uno. Y es una realidad personal. Esta característica se pone de manifiesto en cuanto que, para Zubiri,

la realidad sustantiva de Dios es absoluta, lo que significa que Dios es absolutamente suyo. Dios se posee absolutamente, y es absolutamente inteligente y volente. En la realidad absolutamente absoluta la personificación no es consecutiva a la realidad sustantiva ni a la vida, sino que, al contrario, es principio de su vida. Dios es absolutamente suyo por la inteligencia y la voluntad, e inteligencia y voluntad son la manera de realizarse lo que ya es como persona.³² A partir de esta afirmación, para Zubiri resulta manifiesto que la inteligencia y la voluntad son dos momentos intrínsecamente necesarios de la realidad sustantiva de Dios.

Esta visión de Dios rompe completamente con la que se ha venido ofreciendo a lo largo de la historia de la filosofía, eminentemente ligada a la categoría de sustancia; en definitiva, parece bastante claro que para Zubiri Dios es realidad fundamental, realidad absolutamente absoluta, y no ente supremo. Dios es realidad absolutamente absoluta, independientemente de que fundamente o no la realidad, y por lo tanto no consiste primariamente en ser realidad fundamental; es más: si Dios tuviera que estar fundamentando la realidad para ser Dios dejaría de ser inmediatamente realidad absolutamente absoluta. La razón de que esto sea así se encuentra en que Dios pendería de la realidad de aquello que tiene que fundamentar, y no sería absolutamente absoluto. Pero Dios es absolutamente absoluto, y por eso no consiste en ser realidad fundamental.³³

29. Cfr. idem, 165-67.

30. Cfr. idem, 166.

31. Idem, 166-67.

32. Cfr. idem, 170.

33. Cfr. idem, 311.

Con ello no se quiere decir, evidentemente, que Dios deje de fundamentar las cosas en algún momento:

“Dios está fundando y fundamentando las cosas y en especial las personas, entonces, la manera primaria y radical como Dios es Dios respecto de las cosas es ser **realitas fundamentalis**. Es fundamento en la medida que es trascendente en las cosas, y las está fundamentando en la medida en que es realidad absolutamente absoluta. (...) Dios es realidad absolutamente absoluta, y en tanto que realidad absolutamente absoluta es como está fundamentando las cosas, aunque en esta fundamentación no entren formalmente el carácter de inteligencia y el carácter de voluntad”.³⁴

Por lo tanto, nos encontramos con que para Zubiri Dios es realidad absolutamente absoluta, pero/y trascendente en lo real.

Otro aspecto que, paralelamente, queda patente es la inclusión de la realidad de Dios en la realidad de cada una de las cosas reales; esta inclusión no es estática, sino que tiene un carácter claramente dinámico, precisamente porque la realidad es dinámica por sí misma. De este modo

“por incluir la realidad de Dios, toda cosa real y muy especialmente la persona humana incluye formalmente en su propio dinamismo la dinamicidad de la persona divina”.³⁵

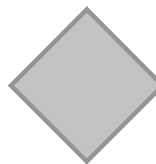
La importancia de esta afirmación adquiere una significación particular al tratar el problema del hombre, ya que aunque el hombre hace todo su ser (cada hombre es su propia realidad al ser “suyo”) no lo hace completamente, porque

“es realidad, y por tanto dinamicidad ‘en’ la realidad y en la dinamicidad ‘de’ Dios”.³⁶

Dentro del marco de la dinamicidad, Zubiri considera que Dios funda la realidad, que Dios es una realidad fundante en la misma medida en que está en todas las cosas. Fundar no es otra cosa que un modo de dinamicidad. Ha de tener en cuenta el lector que la realidad para Zubiri no es solamente el conjunto de propiedades y cualidades que dicha realidad tiene, sino que también es su propio dinamismo. La realidad es constitutivamente dinámica, y su dinamismo consiste en “dar de sí”. Dios funda la realidad, y lo hace dando de sí, porque Dios, en cuanto que realidad, da de sí. Dios da-de-sí y no puede no dar:

“Dios es un dar-de-sí. Y un dar-de-sí de la realidad misma en que Él consiste, y que precisamente por ser algo que da-de-sí la realidad, en tanto que realidad de lo que no es Dios, precisamente por eso es fundante de toda esta realidad”.³⁷

Por todas estas razones, creo que la propuesta de Zubiri es original, sugerente, y que vale la pena incorporarla a la discusión contemporánea sobre el problema de Dios.



34. Ibidem.

35. Idem, 203.

36. Ibidem.

37. Idem, 311-12

BIBLIOGRAFÍA

GRACIA, D.: Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri. Barcelona: Labor, 1986. 268 pp.

ZUBIRI, X.: Sobre la Esencia. Madrid: Alianza Editorial (SE).

_____. Inteligencia Sentiente. Madrid: Alianza Editorial, 1980. 288 pp. (IS)

_____. El hombre y Dios. Madrid: Alianza Editorial, 1984. 386 pp. (HD)

_____. Sobre el hombre. Madrid: Alianza Editorial, 1986. 709 pp. (SH)

_____. Estructura dinámica de la realidad. Madrid: Alianza Editorial, 1989. 356 pp. (EDR)

_____. "Trascendencia y Física". En: Gran Enciclopedia del Mundo. Bilbao: Ed. Durvan, 1964. Vol. 18. Cols. 419-424. (TF)

Entre paréntesis, se han puesto las siglas con que se cita cada texto dentro del artículo.



“LA FUNCIONAL INTERRELACIÓN EPISTEMOLÓGICA E IDEOLÓGICA ENTRE FILOSOFÍA, ÉTICA Y POLÍTICA”

PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ
Profesor????????

A la filosofía, al igual que a la ética y la política, se le pueden atribuir múltiples funciones que explican por qué tantos hombres en distintas épocas y circunstancias se han dedicado a su cultivo. Entre esas funciones de la filosofía se pueden destacar, con sus consecuentes objetivos, las siguientes:

1. La función *cosmovisiva* que permite al hombre saber y comprender los diversos fenómenos del universo incluyendo los de su propia vida y pronosticar su desarrollo.
2. La función *lógico-metodológica* que le posibilita examinarlos y analizarlos con rigor epistemológico.
3. La función *axiológica* cuando se plantea valorar, enjuiciar, apreciar su actitud ante ellos.
4. La función *hegemónica* orientada a que el hombre domine y controle sus condiciones de vida.
5. La función *práctico-educativa* cuya misión posibilita que este se transforme, cultive, supere, y desarrolle.
6. La función *emancipatoria* que hace factible su relativa liberación y desalienación.
7. La función *ética* que le sugiere reflexionar sobre su comportamiento y la justificación o no de su conducta.
8. La función *ideológica* destinada a orientar la disposición de medios de justificación de su praxis política, social, religiosa, jurídica, etc.
9. La función *estética* que estimula en el ser humano el disfrute y aprecio de ciertos valores de la naturaleza y de sus propias creaciones .
10. Y, finalmente, aunque tal vez sea su función principal, se encuentra la *humanista*, cuyo objetivo básico es contribuir al perfeccionamiento del per-

manente e inacabado proceso de humanización del *homo sapiens* a fin de que este alcance niveles superiores de progreso omnilateral.⁽¹⁾

Las filosofías son creaciones humanas cultivadas con intenciones, por supuesto, humanas, aun cuando los resultados no siempre, como en otras tantas ocasiones, no coincidan con aquellas. Incluso en aquellos casos en que los elementos misantrópicos hayan aflorado en mayor medida, no puede descartarse de antemano la presumida intención de comprensión de la naturaleza y la conducta humana que han servido de base a tales concepciones.

Toda filosofía se ha concebido así misma como la mejor propuesta para sugerir el comportamiento humano. Si las filosofías renuncian a la intención de intervenir activamente en el perfeccionamiento de la conducta humana dejan de ser filosofías. Por eso la *función ética* es tan consustancial a la filosofía como las demás anteriormente solo esbozadas.

Y esto se aprecia a lo largo de su historia a través de múltiples manifestaciones. Unos filósofos le han dedicado más atención que otros al asunto, pero todos de algún modo ha abordado el problema de las normas que deben regir la moral y el comportamiento real que el hombre tiene en las distintas situaciones.

Algunas escuelas filosóficas le otorgaron tanta atención al problema de las reglas de conducta moral del hombre que prácticamente este tema se convirtió en el

eje principal de convivencia comunitaria de los seguidores de las doctrinas del maestro que las propugnaba. Los casos de Confucio, Pitágoras y Sócrates se encuentran entre los más paradigmáticos en la antigüedad, aunque pueden también considerarse a los estoicos y epicureos.

Para Confucio la rectitud debía constituir la sustancia del ser humano, la decencia la base de su conducta, la modestia su punto de partida y la honestidad su meta.⁽²⁾ No es extraño que estas máximas se convirtieran en preceptos éticos cultivados posteriormente por la interpretación religiosa del confucianismo, que ha llevado a considerar el confucianismo como una religión exclusivamente, subestimando el carácter filosófico del contenido de las ideas de aquel pensador.

El nexo entre filosofía y virtud se apreció en Grecia desde sus primeras manifestaciones en Pitágoras, a quien se le considera fue uno de los primeros en autodenominarse **filósofo** y estableciendo la comparación entre la vida humana y un concurso festivo donde acuden todo tipo de gentes dijo “pues así como unos vienen a él a luchar, otros a comprar y vender y otros, que son los mejores, a ver; también en la vida unos nacen esclavos de la gloria, otros cazadores de los hombres, y otros filósofos, amantes de la virtud”.⁽³⁾ Así el cultivo de las virtudes se convertiría en una de las tareas principales que tendría ante sí en orgánica articulación con la misión práctica la filosofía griega.

A partir de la enseñanza de Sócrates de que el hombre virtuoso es aquel que sabe

1. Véase: GUADARRAMA, P. ¿Para qué filosofar? Maracaibo: Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”. Universidad del Zulia, # 30. 1998. p.p. 109-139.
2. BREHIER, E. Historia de la filosofía. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1962. T. I. p.p. 201-211.
3. Diogenes Laercio- Filostrato Vida de los filósofos más ilustres. Vida de los sofistas. Editorial Ciencias Sociales, 1990. p. 206.

calcular y escoger los placeres, para que no se conviertan en su contrario, Platón ponía en boca de su maestro la tesis de que “todo hombre está obligado a ser virtuoso, para que la sociedad subsista”:⁽³⁾ Y con ese fin deben equilibrarse el placer y la inteligencia para que pueda salir victorioso el bien en el hombre.⁽⁴⁾

Su discípulo Aristóteles continuaría ese culto a la virtudes, pero convencido de que el logro de la forma superior de vida era la teórica, en la que se pudiesen cultivar la filosofía y la ciencia que posibilitarían la felicidad plena. “Vivir bien y obrar bien no es otra cosa que la felicidad: luego ser feliz y la felicidad están en vivir bien. Y vivir bien consiste en vivir de acuerdo con la virtud. La virtud es por tanto el fin, la felicidad y lo mejor”.⁽⁵⁾ Esto es, la verdadera felicidad, - o al menos la toma de conciencia de su significación cabal, - la reservaba el estagirita para el hombre sabio, para el filósofo.

Tanto los cínicos como los estoicos consideraban a la filosofía como ejercicio y estudio de la virtud, aunque los primeros no le dedicaran real atención a la profundización teórica del asunto, sino solo incorporarlo a su anacoreta norma de vida en tanto que los estoicos más a tono con el espíritu socrático y al igual que Epicuro,

le otorgaban al cultivo de la filosofía y al conocimiento en general un papel primordial para que el hombre pudiese “vivir según la razón”,⁽⁶⁾ como era su máxima.

La manifestación de la función ética de la filosofía, al igual que las demás funciones, no ha sido en todas las épocas de la misma magnitud.

En una época de crisis de valores y de confusión en cuanto a las normas morales es comprensible que la preocupación filosófica por la ética se haya incrementado por sí misma. Sin embargo, durante la Edad Media esa función estuvo subordinada a la dominación religiosa que impuso un determinado esquema de conducta. Aprisionada en tan estrechos marcos la función ética estuvo limitada a estimular una concepción muy estrecha de lo que se consideraba constituir el paradigma de la beatífica conducta humana.

La modernidad abrió las puertas a una pluralidad de modelos de hombre, aunque partiese del endeble presupuesto de la igualdad entre ellos. El culto a la libertad favoreció que la función ética retomara su capacidad autónoma con el carácter laico que le propugnó la ilustración. A partir de ese momento se perfilaron tendencias contrapuestas respecto a la naturaleza humana,

3. *Ibidem*.

4. PLATÓN. “Protágoras o de los sofistas” Obras Completas. Edi. cit. T.I. p. 304.

5. “Sócrates. Hemos concedido la victoria a la vida mezclada de placer y sabiduría. Platón. Filebo. Obras Completas. Edi. cit. t. I. p. 596.

6. ARISTÓTELES. Gran ética. Madrid: Aguilar, 1964. p. 42. 55. “Por ello debe dominar la razón, que es presencia del logos universal en el alma individual. Ella debe impedir las perturbaciones de los impulsos irracionales (pasiones): el ideal del sabio, o sea la virtud es la extirpación de las pasiones (apatía) y la imperturbabilidad (ataraxia); porque las pasiones, en su irracionalidad, son todas errores y enfermedades del alma. o sea vicios; no sólo aquella que condena la opinión común (ira, temor, avaricia, etc), sino también aquellas que ella juzga impulsos loables, como la piedad, los afectos individuales, las ansias y aflicciones por calamidades privadas o públicas. Su error e irracionalidad está en el aislamiento del fin particular del universal, mientras que el sabio debe considerar las cosas siempre no en su particularidad, sino en el orden y la armonía del universo, en el cual las valoraciones de lo incipiente pueden transmutarse, o aquellos que para él son valores, pueden resultar indiferentes (vida y muerte, salud y enfermedad, placer y dolor, riqueza y pobreza, etc.); mientras que bien y mal no permanecen siendo sino la virtud y el vicio”. MONDOLFO, R. obra cit. T. II. p. 313.

que incidieron directamente en la nueva función ética que se le demanda a la filosofía. Aquellas consideraciones de que el hombre es el lobo del hombre (Hobbes) o que es un egoísta e individualista por naturaleza, no podían estimular la misma función ética que propugnaban aquellas que confiaban o en su bondad natural, o en su capacidad perfectible que lo podían conducir hasta los criterios comunistas de alcanzar el paraíso terrenal.

En la actualidad cuando se han puesto en crisis los presupuestos de la modernidad y son cuestionados tanto los fundamentos del liberalismo, en sus nuevas modalidades, como los de ciertas interpretaciones del ideal comunista, han fructificado las creencias postmodernistas que de manera ilusoria aspiran a “solucionar” el problema renunciando al empeño del cultivo de la función ética y al humanismo.

Las funciones axiológica, hegemónica, práctico-educativa, emancipatoria, ética y estética quedan subsumidas en la función axiológica y articuladas a la función ideológica, si se entiende esta última no como falsa conciencia o simple imagen pretensiosa de la realidad social, sino como conjunto de ideas que conforman la concepción de una clase o grupo social y están dirigidas al sostenimiento o realización de su poder respecto a toda la sociedad o al menos a nombre de ellas.

Ninguna filosofía se puede reducir a que sea considerada exclusivamente como una ideología. Pero tampoco ninguna filosofía

ha podido escapar a su función ideológica. Múltiples son los ejemplos que atestiguan desde la antigüedad que los filósofos siempre han pensado y actuado sin desatender los móviles ideológicos.

En definitiva toda filosofía ha aspirado a conformar un modelo social superior y a hacer todo lo posible para que se realice. En ocasiones el fermento ideológico ha podido afectar el grado de objetividad de las consideraciones teóricas de los pensadores. Nadie ha podido escapar de aquellos impulsos que inducen a considerar el proyecto propio de restauración social como el mejor de todos los tiempos.

Cuando la carga ideológica ha sido desproporcionada el efecto de dicha función lejos de favorecer la ha entorpecido y en ocasiones hasta produce el efecto contrario al deseado por el filósofo-ideólogo.

A su vez aquellos que han pretendido escapar de las ideologías y refugiarse en una esfera absolutamente desideologizada, también por lo común, han producido un efecto opuesto y sus lectores han detectado fácilmente el doblez del disfraz.

Ha sido más efectivo cuando los filósofos han expresado de un modo más diáfano las propuestas ideológicas que se derivan de sus formulaciones teóricas como en el caso de Maquiavelo, Rousseau, Marx o Nietzsche, que cuando han pretendido escamotearlas.

En ocasión de que Juan Bautista Alberdi⁽⁷⁾ reclamaba que la filosofía en

7. “Nuestra filosofía, pues, ha de salir de nuestras necesidades. Pues según estas necesidades, ¿cuáles son los problemas que la América está llamada a establecer y resolver en estos momentos?— Son los de la libertad, de los derechos y goces sociales de que el hombre puede disfrutar en el más alto grado en el orden social y político; son los de la organización pública más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. de aquí es que la filosofía americana debe ser esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; positiva y realista en sus procederes; republicana en su espíritu y destinos.” ALBAERDI, J.B. “Ideas para un curso de filosofía contemporánea”. Ideas en torno de Latinoamérica. México: UNAM, 1986. p. 150.

América debía poseer un contenido eminentemente político, no lo hacía para producir aceptación entre apetitosos consumidores de ideología, sino porque interpretaba cabalmente las demandas de sus circunstancias.

De la misma forma que Augusto Salazar Bondy deseaba dignificar el estatus académico de la producción filosófica en América Latina, pero no dejaba de reconocer la necesaria carga política que poseía la filosofía en esta región, como en otras latitudes, aunque no de un modo tan manifiesto.

Tanto a la filosofía como a la ideología y hasta la política, le han celebrado múltiples entierros prematuros, en algunos casos preconizando de forma ilusoria una futura hegemonía de la moral sobre estas. Sin embargo, todas ellas se resisten a desaparecer sin antes haber cumplido sus respectivas funciones vitales. La función ideológica acompañará al hombre en tanto este sea generador de proyectos de organización y perfeccionamiento social. Y, por suerte, parece que la inconformidad con los regímenes socioeconómicos y políticos hasta el presente ensayados, constituye una constante de la naturaleza humana, si es que podemos de algún modo hablar de ella.

El día que hipotéticamente desaparezca el afán del género humano por explicar racionalmente las causas que impulsan a los fenómenos naturales y sociales y la manera de encaminarlos mejor en provecho del hombre, entonces podrá admitirse que languidecerán la filosofía y la ideología. Mientras tanto ambas tienen aún mucho que hacer. De lo contrario habría que pensar que nuestra actual estructura mental no está capacitada para disfrutar de las “ventajas” y posibilidades del nihilismo.

Generaciones anteriores a nosotros tampoco tuvieron dicha capacidad. Algunas más antiguas ni siquiera se percataron del todo que filosofaban con culpabilidad ideológica. Lógicamente el hecho de que no tomaran conciencia del componente ideológico de sus reflexiones, no significa en modo alguno que este estuviese ausente en ellas.

El término ideología fue creado a principios del siglo XIX por Destutt de Tracy al considerarle una parte de la zoología que trata sobre la formación de las ideas.⁽⁸⁾ A su juicio los precursores de esta **ciencia** eran Condillac y Locke.

El hecho de que la ideología haya sido concebida por su padrino como una **ciencia** del mismo modo y por la misma época en que Comte bautizaba el término de **sociología** como ciencia de la sociedad, resulta, sin dudas, de interés. Especialmente si se tiene en consideración que esta última demoró mucho en alcanzar el debido reconocimiento por parte de la comunidad científica, en tanto la **ideología** no solo no lo ha logrado, sino que mantiene aún su anatema de anticientífica.

Filósofos de otras épocas se habían percatado de la indiscutible proclividad al error latente en el pensamiento humano cuando se trata de la gestación y consolidación de nuevas ideas. Siempre existe la posibilidad de sostener como válidos múltiples juicios que la historia luego se encarga de revelar su carácter insostenible.

Sin embargo, en ocasiones demora mucho tiempo en que se demuestre la falsedad de determinadas concepciones. Aparentemente, o incluso realmente, pueden

8. TRACY, D. De Eléments d' ideologie. Paris: Chez Mme Levi. Libraire, 1824. p. 285.

operar algunos fenómenos en armoniosa correspondencia con determinadas tesis, en última instancia falsas, que se sostienen durante un tiempo y en ese período gozan de merecido prestigio.

La humanidad parece tardar milenios en superar formas alienantes de su poder como las que generan el oscurantismo y otras ideas religiosas que se presentan como verdades supremas e indiscutibles. Tal es el grado de alienación predominante que da lugar a que aquellos que logran sobreponerse a tales engaños aparezcan ante las mayorías creyentes como seres anormales o carentes de la cualidad de lo humano. Tal es el poder de las ideologías cuando se empeñan en invertir las relaciones realmente existentes entre los hombres, así como entre estos y la naturaleza.

Entre los filósofos que prestaron temprana atención a las causas de la generación de juicios falsos se destacó Francis Bacon. Según él, “el espíritu humano (tal como se dispone en cada uno de los hombres), es una cosa variable, sujeta a toda clase de perturbaciones y casi a merced del momento”.⁽⁹⁾ Ese carácter circunstancial del error fue muy tomado en consideración por otros pensadores como Helvecio, quien aseguraba que no solo la ignorancia, sino también las pasiones, inducen a error porque hacen fijar toda nuestra atención sobre una parte del objeto que nos presentan y no nos permiten considerarlo en su totalidad.⁽¹⁰⁾ Esto no significa que el hombre por naturaleza propia esté condenado al error, sino que condiciones accidentales como la

ignorancia o las pasiones le hacen caer en él.

El materialismo francés del siglo XVIII y en especial el de Holbach fue lo suficientemente sagaz para descubrir que los errores y prejuicios humanos no son ni el producto de una maldición divina, ni una distorsión de la naturaleza.⁽¹¹⁾

La toma de plena conciencia del componente ideológico en el discurso filosófico constituye un producto de la modernidad. Pero desde la antigüedad el factor ideológico ha desempeñado sus funciones en toda producción de ideas filosóficas.

Al enunciar la diferencia entre ciencia y opinión Platón planteaba de hecho la necesidad de prestar atención a la diferencia entre creencias verdaderas y falsas en el siguiente diálogo:

“Sócrates: -Piensas bien, y de ello te daré una prueba. Si te dijese: Gorgias, hay una creencia falsa y una verdadera; sin dudas convendrías en ello.

Gorgias. - Si.

Sócrates. - ¿Pero hay también una ciencia falsa y una ciencia verdadera?

Gorgias. - No, ciertamente.

Sócrates. - Luego es evidente que saber y creer no son la misma cosa.

Gorgias. - Es cierto.

Sócrates. - Sin embargo, los que saben están persuadidos lo mismo que los que creen.

9. BACON, F. *Novum organum*. Buenos Aires: Losada, 1949.

10. HELVETIUS, C. A. *De l' esprit*. Belgique: Marabout Université, 1973. p. 27.

11. “Nunca se repetirá bastante, que la verdadera causa de todos los males que afligen a la raza humana es debida al error, y de ningún modo a la naturaleza; no es un Dios irritado que quiso que viviese en la amargura, ni una depravación hereditaria la que ha hecho a los mortales malos y desgraciados, sino únicamente el error, a quien solo se deben atribuir todos esos deplorables efectos”. HOLBACH, P.H. *Sistema de la naturaleza*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1989. p. 223.

Gorgias. - Convengo en ello.

Sócrates. - ¿Quieres por consiguiente que admitamos dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin la ciencia, y otra que produce la ciencia?

Gorgias. - Sin duda.

Sócrates. - De estas dos persuasiones, ¿cuál es la que la Retórica produce en los tribunales y en las demás asambleas, a propósito de lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin la ciencia, o la que engendra la ciencia?

Gorgias. - Es evidente, Sócrates, que es aquella de que nace la creencia”.⁽¹²⁾ Y podríamos añadir también la ideología cuyo criterio de aceptación de una idea ha sido por lo regular no tanto su condición de verdadera como de justa.

La ciencia, por su parte, desde sus albores ha presumido de aceptar solamente las creencias verdaderas, con independencia de su justeza o no, aunque sobran ejemplos que demuestran que no siempre ha procedido de tal modo.

Los filósofos desde la antigüedad han mantenido una preocupación constante por lograr la adecuada articulación entre los criterios de verdad, justicia y virtud, así como los mecanismos a través de los cuales estas se expresan en la opinión pública. Por supuesto que durante el medioevo no se mantendrían las mismas inquietudes al “resolver” de forma muy sencilla la cuestión: ambas, verdad y justicia, estaban contenidas y reveladas en Dios.

Pero la crítica modernidad que puso en tela de juicio todos los órdenes y concep-

ciones existentes acentuaría su atención sobre el problema y tal actitud le conduciría a tener que afrontar el problema del componente ideológico en la filosofía con mayor interés.

Por ideología se puede entender el conjunto de ideas que pueden constituirse en creencias, valoraciones y opiniones comúnmente aceptadas y que articuladas integralmente pretenden fundamentar las concepciones teóricas de algún sujeto social (clase, grupo, Estado, país, iglesia, etc.), con el objetivo de validar algún proyecto bien de permanencia o de subversión de un orden socioeconómico y político, lo cual presupone a la vez una determinada actitud ética ante la relación hombre-hombre y hombre-naturaleza.

Para lograr ese objetivo puede apoyarse o no en pilares científicos, en tanto estos contribuyan a los fines perseguidos, de lo contrario pueden ser desatendidos e incluso ocultados conscientemente.

El componente ideológico en las reflexiones filosóficas por sí mismo no es dado a estimular concepciones científicas, pero no excluye la posibilidad de la confluencia con ellas en tanto estas contribuyan a la validación de sus propuestas.

“Lo que hace de la ideología una creencia - plantea Abbagnano- no es, en efecto, su validez o falta de validez, sino solo su capacidad de control de los comportamientos en una situación determinada”.⁽¹³⁾

Uno de los rasgos distintivos de aquellas formulaciones que son caracterizadas como ideológicas ha sido la posibilidad de ser manipuladas en cualquier sentido y la

12. PLATÓN. “Gorgias o de la retórica”. En: Obras completas. Buenos Aires: Ediciones Anaconda, 1946. p. 464.

13. ABBAGNANO, N. Diccionario de filosofía. La Habana: Edición Revolucionaria, 1966. p. 646.

facilidad de adaptación a los mecanismos de argumentación que impone algún poder en lugar del poder de la argumentación.

Si bien el componente ideológico ha estado y estará siempre presente en toda filosofía y en todo pensamiento político, lógicamente su incidencia en este último ha sido y será mucho mayor, a la vez que más explícita que en la primera. Sin embargo, la activa interconexión entre la filosofía y la política que ha hecho decir a Althusser “todo lo que atañe a la política puede ser mortal para la filosofía, ya que esta vive de ella”,⁽¹⁴⁾ obliga a no desatender la significación de lo ideológico y lo ético en la escrutadora mirada del Búho de Minerva.

El componente ideológico no es una mera invención o absolutamente una expresión de “falsa conciencia”, aunque en determinados momentos pueda serlo. La ideología puede comportarse como falsa conciencia o imagen invertida de la realidad, como la concibieron en sus trabajos tempranos Marx y Engels en determinadas circunstancias. Pero eso no significa que en todo momento lo sea. Siempre hay que tomar precaución sobre la posibilidad de deslizarse hacia bizantínicas discusiones “marxistas” sobre este concepto, si se toma en consideración que como plantea Eugenio Triás: “Marx nunca elaboró esa teoría; ni siquiera definió el término ‘ideología’ con rigor”.⁽¹⁵⁾ Esto no significa, por supuesto, que entonces no deba abordarse la cuestión con la profundidad que merece en la evolución del marxismo, pero siempre precavidos de no reclamar privilegiadas posiciones de interpretación exclusiva como han proclamado ciertos “marxismos”.

Marx y Engels utilizaron inicialmente el término ideología en el sentido usual por entonces cargado de significación peyorativa desde la visión napoleónica.

Resulta inadecuado pasar por alto el contexto en el cual ellos formularon el criterio de que “Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida...”.⁽¹⁶⁾ Proceso que lógicamente si es histórico no puede ser siempre igual. Por tanto, las relaciones y fenómenos que se deriven de él - entre ellos los ideológicos - tienen necesariamente que ser diferentes.

En ese análisis ante todo se estaban refiriendo como anteriormente apuntaban a la “producción de las ideas y representaciones, de la conciencia”, es decir a lo que de Tracy concebía como el contenido de su pretendida ciencia, la cual lógicamente encontraría en el materialismo filosófico de Marx y Engels el acostumbrado enfrentamiento crítico a todo lo que oliere a especulación y al usual “lenguaje de la política, de las leyes, de la moral de la religión, de la metafísica, etc, de un pueblo”,⁽¹⁷⁾ que también en nuestros días generalmente dista mucho de la realidad.

Resulta obvio pensar que Marx y Engels estaban tomando distancia de las carcomidas formas de construir sistemas filosóficos, religiosos, éticos, y sobre todo políticos, ocultos siempre en un embrollado discurso tan etéreo como falso.

En tal sentido es que aseguraban que “la moral, la religión, la metafísica y cual-

14. ALTHUSEER, L. “Lenin y la filosofía”. Pensamiento crítico. La Habana. n. 34-35. Nov. dic. 1969. p. 125.

15. TRIÁS, E. Teoría de las ideologías. Barcelona: Editorial Península, 1975. p. 5.

16. MARX, C. y F., Engels. La ideología alemana. La Habana: Edición revolucionaria, 1966. p. 25.

17. Ibidem.

quier otra ideología, y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”.⁽¹⁸⁾

Su mayor interés era en este caso acentuar la postura materialista en el plano ontológico y gnoseológico de la cuestión de la génesis, en última instancia, de las ideas. Su pretensión no era convertirse en sepultureros precoces de toda historia de la filosofía, de la religión, las ideas políticas, jurídicas, etc.

Era lógica aquella aseveración si se refería a la forma propiamente especulativa, abstracta y alejada de la realidad que ha sido común a tantos sistemas de ideas éticas, religiosas o filosóficas. A este tipo de sistemas se referían a nuestro juicio Marx y Engels, al negarles “**su propia sustantividad**”.

De otro modo resultaría ingenuo sostener que Marx y Engels negaron propiamente la existencia de la historia de la filosofía, de la religión, de las ideas éticas, políticas, jurídicas, etc., cuando existen múltiples pruebas no solo del reconocimiento de su existencia, sino de estimular su cultivo. Como en el caso de la recomendación engelsiana⁽¹⁹⁾ de estudiar la historia de la filosofía como vía para ejercitar el pensamiento.

Los mejores deseos de Marx y Engels estaban dirigidos a que se pusiera fin a la falseada modalidad de construir ideologías, filosofías y sistemas éticos apriorísticos. Pero la realidad es testaruda y no siempre coincide con las aspiraciones de los más talentosos científicos o pensadores, por bien intencionadas que estas sean.

La valentía académica de muchos de los marxistas ha sido la denuncia del fermento tergiversador que encierra lo ideológico, que como poderoso **boomerang** puede y ha tenido que ser aplicado también a las ideas y a la práctica de los marxistas.

Pero presuponer que toda formulación ideológica proveniente de cualquier pensador porta fatalmente la carga culpable de la falsedad, implicaría la contraproducente conclusión de la imposibilidad de escapar de las redes del engaño cuando de ideología se trate.

Si Marx y Engels hubiesen pensado siempre así, no hubiesen tenido incluso la menor muestra de autoestimación de la labor política e ideológica que desarrollaban. Aun cuando sus intenciones y la mayor parte de su actividad intelectual poseían un carácter científico, no es sostenible pensar que ignorasen la carga ideológica de su obra. En verdad, en ella nunca estuvo distanciado el componente científico del ideológico ni de la exigida fundamentación ética.

Lo mismo se haría extensivo a otros marxistas y entre ellos a Lenin, quien encontró una solución superadora de la trampa que suponía considerar a la ideología solamente en sentido negativo. Dife-

18. Idem. p. 26.

19. “Ahora bien, el pensamiento teórico solo es un don natural en lo que a la capacidad se refiere. Esta capacidad tiene que ser cultivada y desarrollada; y hasta hoy, no existe otro medio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la historia de la filosofía”. ENGELS, F. *Dialéctica de la naturaleza*. México: Editorial Grijalbo, 1961. p. 23.

renció claramente cuándo una ideología se comporta como falsa y como verdadera⁽²⁰⁾ a partir de la condicionalidad histórica de ellas. Esto posibilita la existencia de una “ideología científica”⁽²¹⁾ que nada tiene que ver con otras formas ideológicas, como la religiosa.

Por ese motivo planteó: “Pero el socialismo que es la ideología de la lucha de clases del proletariado, se halla sujeto a la condición general del nacimiento, el desarrollo y la consolidación de toda ideología; es decir, descansa sobre todo el material de los conocimientos humanos, presupone un alto desarrollo de la ciencia, requiere una labor científica, etc. Son los ideólogos los que **introducen** el socialismo en la lucha de clases del proletariado, que se desarrolla espontáneamente sobre la base de las relaciones capitalistas”.⁽²²⁾ Idea esta que anteriormente había sido formulada por Kautsky⁽²³⁾ y con la que Lenin coincidió.

Esta concepción dista mucho de la consideración de toda ideología como falsa conciencia. Es una concepción diferenciadora no solo de la existencia de una ideología burguesa caracterizada por una serie de libertades burguesas de pensamiento, prensa, palabra, culto, etc.,⁽²⁴⁾ frente a una ideología proletaria fundada en lo que se consideraba el **socialismo científico**, es decir, el marxismo,⁽²⁵⁾ que no consideró como exclusiva portadora del progreso social.

Lenin llegó a diferenciar entre ideología burguesa progresista e ideología burguesa reaccionaria.⁽²⁶⁾ Todo lo cual indica que utilizó el concepto de ideología de forma histórica concreta.

Esto le permitió encontrarle nuevas determinaciones al concepto y en especial plantear su posible articulación con los resultados de la investigación científica.

Para algunos marxistas como el venezolano J.R. Nuñez Tenorio “la oposición ideología-ciencia está en la base misma (ideológico-crítica) del marxismo”.⁽²⁷⁾ Este criterio parte del equívoco presupuesto que Marx y Engels siguieron siempre considerando la ideología como falsa conciencia, tal como la concibieron en sus trabajos tempranos.

En verdad el análisis de sus obras posteriores demuestra que aunque profundizaron en fenómenos coincidentes en su forma como el componente ideológico en el fetichismo de la mercancía, resulta extrapolador la búsqueda de cierta “plusvalía ideológica”⁽²⁸⁾ en sus obras de madurez. Aun cuando en el capitalismo la ideología burguesa tiene como fin el sostenimiento de esa sociedad, esta función no es inherente a toda ideología y mucho menos a la revolucionaria que genera esa sociedad.

Mantener el criterio de la ideología como falsa conciencia significa ignorar la

20. LENIN, V.I. “Programa agrario de la socialdemocracia”. Obras Completas. La Habana: Editora Política, 1963. t. XIII. p. 262.

21. LENIN, V.I. “Materialismo y empiriocriticismo”. Obras Completas. ed. cit. t. XIV. p. 135.

22. LENIN, V.I. “Carta a la Agrupación del norte”. Obras Completas. Buenos Aires: Editorial Cartago, 1959. T. VI. p. 161.

23. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser. México: Editorial Grijalbo, 1982. p. 34.

24. LENIN, V.I. “Acerca de la fracción de los vperiod”. Obras Completas. ed. cit. T. XVI. p. 262.

25. LENIN, V.I. “La agitación política y el punto de vista de clase”. Obras Completas. ed. cit. T. V. p. 346.

26. LENIN, V.I. “El censo de los kustares de 1894-1895”. Obras Completas. ed. cit. T. II. p. 445.

27. NÚÑEZ TENORIO, J. Teoría y método de la economía política marxista. Caracas: UCV, 1976. p. 360.

evolución que tuvo el concepto de ideología en el seno del marxismo, como se pudo apreciar anteriormente en el caso de Lenin, así como en Gramsci, quien también supo diferenciar las ideologías,⁽²⁹⁾ al igual que otros continuadores.

Algunos estudios sobre el tratamiento de la cuestión de la ideología en Marx, Engels y Lenin en los países del llamado “socialismo real”, llegaron a plantear la evolución que se operó en aquellos pensadores respecto a la cuestión de la ideología.⁽³⁰⁾ Sin embargo, la limitación dogmática mayor consistió en admitir que la posibilidad de contenidos científicos en el discurso filosófico era exclusiva de la “ideología proletaria”. Al extrapolar la caracterización de falsa conciencia a toda formulación ideológica proveniente del pensamiento burgués echaron por tierra las propias indicaciones de Engels y Lenin dirigidas a justipreciar los núcleos racionales contenidos en el pensamiento burgués.

Algunas interpretaciones del llamado “marxismo occidental”⁽³¹⁾ y otros representantes “heterodoxos” reconocieron que es absurdo plantear la existencia de una “ciencia burguesa” frente a una “ciencia proletaria”,⁽³²⁾ aunque sí, por supuesto, exista una ideología burguesa y otra proletaria.

Los marxistas, en sentido general, han actuado con plena conciencia del componente ideológico, político y moral de sus concepciones y por tanto de su práctica, y por tal razón no han considerado ni que algunas de las verdades en las que asientan sus ideas por ser científicas están descontaminadas del componente ideológico, ni que por identificarse abiertamente con determinadas posiciones ideológicas su actuación se encuentre alejada de la ciencia y de la verdad.

Tampoco es creíble que Max Weber,⁽³³⁾ Talcott Parsons o Francis Fukuyama⁽³⁴⁾ hayan considerado que sus ideas han sido absolutamente científicas y por tanto des-

28. “Muy a grandes rasgos nuestra hipótesis consistiría en preguntarnos si es posible, teniendo en cuenta la afirmación de Marx de que las relaciones de producción se reproducen en el plano de la ideología, pensar que, así como en el taller de la producción material capitalista se produce como ingrediente específico la plusvalía, así también en el taller de la producción espiritual dentro del capitalismo se produce una plusvalía ideológica, cuya finalidad es la de fortalecer y enriquecer el capital ideológico del capitalismo; capital que, a su vez, tiene como finalidad proteger y preservar el capital material”. SILVA, L. La plusvalía ideológica. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1984. p. 190.
29. “Es preciso, entonces, distinguir entre ideologías históricamente orgánicas, es decir, que son necesarias a determinada estructura, e ideologías arbitrarias, racionalistas, “queridas”. En cuanto históricamente necesarias, estas tienen una validez que es validez “psicológica”; “organizan” las masas humanas, forman el terreno en medio del cual se mueven los hombres, adquieren conciencia de su posición, luchan, etc. En cuanto “arbitrarias, no crean más que movimientos individuales, polémicas, etc. (tampoco son completamente inútiles, porque son como el error que se contraponen a la verdad y la afirma)”. GRAMSCI, A. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. La Habana: Ediciones Revolucionaria, 1966. p. 58.
30. Véase: Philosophisches Wörterbuch. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1970. T. I. p. 507.
31. Véase: MERQUIOR, J.G. O marxismo occidental. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1987.
32. DION, M. Soziologie und Ideologie. Berlin: Akademie Verlag, 1975. p. 47.
33. Cuando Max Weber denunciaba que “en la práctica entre nosotros la carrera científica está edificada en definitiva sobre supuestos plutocráticos, pues es sumamente arriesgado para un científico joven sin bienes de fortuna personal exponerse a los azares de profesión académica”, estaba muy consciente de la carga ideológica de su planteamiento. Weber, M. El político y el científico. Alianza Editorial, 1959. p. 181.
34. Del mismo modo cuando Fukuyama ha sostenido que si no existieran las condiciones miserables de existencia de grandes sectores sociales en los países atrasados los marxistas no tendrían razón de ser, debe tener plena conciencia de la enorme responsabilidad ideológica de su planteamiento.

provistas de la más mínima carga ideológica.

La diferencia estriba en que los marxistas han denunciado la manipulación que es común cuando se incursiona en el terreno de la ideología, sin necesariamente pensar que siempre que se actúe desde una perspectiva ideológica, se discurre por los terrenos de la falsedad. Tampoco es sostenible lo absolutamente contrario, o sea, que cuando se transita por los laberintos de la ciencia se está protegido de las posibles afectaciones de las visiones ideológicas.

La culpabilidad ideológica de los marxistas ha consistido en que no han ocultado sus intenciones de subvertir la sociedad capitalista en aras de beneficiar a las clases sociales mayoritarias,⁽³⁵⁾ entendiendo que representan un interés de un contenido más universal que los ideólogos de la burguesía.

La cuestión no es simplemente de representación cuantitativa en cuanto a que el proletariado sea mayoritario respecto a la burguesía, sino de significado cualitativo. Por tal motivo no se trata de lo que plantea Gustavo Bueno en el sentido de que “Marx vio claramente que una **clase** sólo puede ser **universal** cuando destruya a las

demás clases, erigiéndose realmente en el **todo**”.⁽³⁶⁾

El problema no radica tanto en la **destrucción** simplemente del resto de las clases no proletarias, como en la representatividad de lo humano que Marx le atribuye al proletariado por sus “sufrimientos universales”⁽³⁷⁾ y por el trato **inhumano** que recibe. De tal modo Marx imbuido por el humanismo más profundo, que al parecer no había perdido entonces por completo el lastre idealista y utópico, se plantea la **disolución** de la sociedad y la “**recuperación total del hombre**”, como si en algún momento este la hubiese tenido y la hubiese realmente perdido en lugar de no haberla alcanzado hasta ese momento.

El marxismo no oculta su intención de hacer desaparecer a la burguesía, a los terratenientes y a cualquier manifestación de poder económico enajenante que engendre explotación del hombre por el hombre. Por supuesto que tal desaparición se refiere como clase o poder y no a su eliminación como individuos. La franqueza del discurso marxista en este aspecto ha sido su principal fortaleza ideológica, en tanto que para los que se oponen a estas intenciones esta ha sido su mayor debilidad.

35. Cuando Fidel Castro ha sostenido refiriéndose a la ideología de la revolución cubana que “La ideología de nuestra Revolución es bien clara: no sólo le ofrecemos libertades al hombre, sino que le ofrecemos también el pan. No solo le ofrecemos a los hombres pan sino que le ofrecemos también libertades y esta es nuestra posición ideológica, clara y terminante”, CASTRO, F. Ideología, conciencia y trabajo político. La Habana: Editora política, 1986. p. 4. Sin duda lo afirma con plena convicción de que estas verdades poseen la indispensable carga ideológica y no por ello están condenadas a ser falsas.

36. BUENO, G. Primer ensayo sobre las categorías de las “ciencias políticas”. Logroño: Cultural Rioja, 1991. p. 113.

37. “¿Dónde reside, pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana? Respuesta: en la formación de una clase con cadenas radicales, de una clase de la sociedad civil que no es una clase de la sociedad civil; de una clase que es la disolución de todas; de una esfera que posee un carácter universal debido a sus sufrimientos universales y que no reclama para sí ningún derecho especial porque no se comete contra ella ningún daño especial, sino el daño puro y simple; que no puede invocar ya un título histórico, sino un título humano, que no encuentra en ninguna índole de antítesis unilateral con las consecuencias, sino en una antítesis total con las premisas del Estado alemán; de una esfera por último que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que por lo tanto sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como clase social es el proletariado”. MARX, C. Crítica del derecho político hegeliano. Editora política. 1976. p. 29.

Por el contrario, los defensores del liberalismo o del neoliberalismo en la actualidad, entre otros, por lo regular se asumen como representantes de los intereses de **toda** la sociedad, sin excluir a ninguna clase o grupo social menos favorecido, que lógicamente no pretenden extinguir, sino a reproducir permanentemente, como condición básica de su propio bienestar.

Es difícil imaginar la posibilidad de una sociedad solo de burgueses, sin obreros, domésticas, empleados de servicio, etc.

En los últimos tiempos los ideólogos neoliberales que aspiran a eternizar el neoliberalismo, saben que mejorando en algo las condiciones de vida de los más desposeídos en los países desarrollados, a expensas de la riqueza de los más atrasados se evita la explosividad social. Por tal motivo, su discurso ideológico político se ha hecho más solapado, sutil y teledirigido.

En cambio, el discurso irracionalista, fascista o fundamentalista es mucho más abierto, incluso más honesto para plantear también su culpabilidad ética e ideológica, pero de otro género, cuando se aspira a la consagración política del poder de unos “elegidos”, bien sea una elite, una raza, un pueblo, una religión, etc. En tal sentido encuentran lógica repulsa tanto de marxis-

tas como de liberales conscientes todos de las razones por las cuales no es prudente elogiar su singular franqueza ideológica y política.

El hecho de que la práctica del “socialismo real” supuestamente fundamentada en el marxismo haya engendrado nuevas elites burocráticas en el poder ha contribuido a desvirtuar en gran medida las pretensiones ideológicas tanto del discurso socialista auténtico -tan manipulado por los indiscriminados usos que se ha hecho de la palabra socialismo en este siglo que se despiden como de las posibilidades de concreción del humanismo marxista.

Por suerte la historia no ha muerto y como sigue viva, seguirá experimentando nuevos proyectos sociales de superación de las sociedades contemporáneas. De otro modo habría que aceptar con tristeza la fatal eutanasia de la historia, de la ideología⁽³⁸⁾ y de la filosofía.

La condición de materialista no se pone en entredicho porque se admita que las ideas por más que “reflejen” relaciones materiales, indiscutiblemente forman parte también de la realidad y hacen más complicado el asunto de determinar el carácter verdadero o falso de las formas ideológicas.⁽³⁹⁾ De manera algo similar a las estructuras atómicas, el campo gravitacional, los proce-

38. La muerte de la ideología y la filosofía ha sido proclamada por algunas interpretaciones simplificadoras dentro del marxismo de algunas ideas de Marx y Engels como la siguiente: “Las conclusiones a las que Marx nos permitió arribar remiten a nuestra inicial alusión acerca de la dependencia de la educación respecto de una concepción filosófica que no logra realizar sus presupuestos. Vimos también que dado el nexo inescindible entre filosofía y educación en la sociedad moderna, la liberación de la filosofía respecto de la ideología y la liberación de la educación respecto de su sometimiento a la falsa representación puede sobrevenir sólo a través de una filosofía auténticamente creadora: una filosofía que se disuelva en la transformación del mundo”. BROCCOLI, A. *Ideología y educación*. México: Edit. Nueva Imagen, 1978. p. 58. El quid de la cuestión parece reducirse al logro de una filosofía “auténticamente creadora” que se inmole al generar ese “mundo nuevo” en el que la vida espiritual resultará tan aburrida sin ideologías ni filosofías.

39. Después de concluir que todo hecho social implica hechos de conciencia, cuyo rasgo estructural principal, es su adecuación a la realidad o no, Lucien Goldmann se cuestiona las razones del efecto diferenciado en la aceptación de la ideología nacionalsocialista en algunos sectores sociales alemanes al igual que la stalinista en los soviéticos y señala: “Hace falta saber además: a) lo que había de ilusorio o verídico en cada una de estas ideologías, y b) por qué

sos evolutivos biológicos, etc. -que en el mundo material constituyen esa especie de “hiperrealidad” o “realidad ampliada” a la que se refiere David Alvargonzález, en la que actúa y determina lo existente, aunque no lo percibamos-⁽⁴⁰⁾ las formas ideológicas también forman parte de modo *sui generis* de la realidad. De algún modo son percibidas, pero por sí mismas no determinan nada. Su participación en la determinación de lo existente siempre estará mediada por relaciones materiales, especialmente a través de la práctica de la política.

Las ideas, y entre ellas especialmente las filosóficas, tienen tanto derecho a ser objeto de análisis histórico como en distinto modo lo son las formas de relaciones de producción y de fuerzas productivas, aun cuando la especificidad de sus respectivos desenvolvimientos sea tan diferente.

Existe una relativa identidad natural entre el pensamiento y las condiciones de vida en que este se genera -como planteó Marx-, lo cual no le impidió a este admitir la existencia de una **historia de la teoría**⁽⁴¹⁾ del valor como tantas otras historias de teorías e ideologías. Es indudable que se puede admitir con pleno valor científico la existencia de una historia de las ideologías, así

como de las formas de enajenación, etc., siempre y cuando se consideren lógicamente en su dialéctica articulación de determinación y relativa autonomía con las relaciones materiales.

Los componentes ideológico-políticos forman parte de la realidad, operan en ella y en ocasiones impulsan acciones tanto verdaderas como falsas, y tanto favorables como desfavorables al progreso humano.

Resulta plenamente aceptable la argumentación de Adam Schaff según la cual “Si alguien acepta la definición, por ejemplo, de que ideología significa lo mismo que falsa conciencia, entonces prejuzga *ex definitione* la disputa acerca de la objetividad de ciencia e ideología”.⁽⁴²⁾ Es algo así como descalificar de la condición humana, y por tanto del uso de la razón, a nuestro oponente en una polémica filosófica.

Por ese intolerante camino se han conducido aquellos que han decidido aniquilar a quienes conciben como seres inferiores, incapaces de alcanzar aquellas verdades únicamente comprensibles para privilegiados seres superiores considerados exclusivos usufructuarios de “la razón”.

tal o cual grupo social era víctima de estas ilusiones necesariamente o, al menos, con mayor facilidad. El problema se complica porque, siendo la conciencia a su vez un elemento de la realidad social, su existencia misma contribuye a que su contenido resulte adecuado o inadecuado”. GOLDMANN, L. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979. p. 98-99.

40. “(...) la realidad ha de considerarse como un proceso in fieri dependiente en muchos de sus tramos, de la propia construcción de las verdades científicas. Así, va conformando una especie de “hiperrealidad” o una realidad “ampliada” que tiene en cuenta no sólo aquello que se aparece directamente a nuestros sentidos (las apariencias, los fenómenos) sino también aquello que actúa y determina lo existente, aunque no lo percibamos: las ondas electromagnéticas o gravitatorias, las estructuras atómicas, o los procesos evolutivos biológicos”. ALVARGONZÁLEZ, D. “El darwinismo visto desde el punto de vista filosófico”. En: El Basilisco. Oviedo, enero-marzo. 1996. p. 22.
41. “Es cierto, por otra parte que la historia de la teoría demuestra -como usted supone con razón- que la concepción de la relación del valor siempre ha sido la misma, más o menos clara, a veces empañada de ilusiones, otras veces mejor definida científicamente. Como el proceso del pensamiento dimana de las condiciones de vida y es, de por sí, un proceso de la naturaleza, el pensamiento, en tanto aprehende realmente las cosas, no puede ser más que idéntico siempre y sólo puede diferenciarse gradualmente, de acuerdo con la madurez alcanzada por la evolución, y por ende también, con la madurez del órgano que sirve para pensar. Todo lo demás es puro disparate”. MARX, C. Carta a Kugelman 11 de julio de 1868. MARX, C. Cartas a Kugelman. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1975. p. 106.
42. SCHAFF, A. Ideología y marxismo. México: Editorial Grijalbo, 1980. p. 12.

La toma de conciencia del componente ideológico en el discurso filosófico contemporáneo se convirtió en una preocupación de mayor envergadura después de la aparición del marxismo.

A pesar de que algunos filósofos de la encrucijada de las dos centurias intentaron cobijarse bajo el **ideológico** manto de la “neutralidad axiológica” weberiana, otros, con singular coraje como Nietzsche, no se han ruborizado al exponer sus proyecciones ideológicas.

El siglo XX trajo consigo una cristalización mayor de los conflictos ideológicos que irrumpieron en grandes guerras, revoluciones y contrarrevoluciones, y que impiden a cualquier filósofo que se autoestime pasar por alto tales acontecimientos. Nadie puede aislarse en aséptica cabina al margen de tan graves conflictos ideológicos que la humanidad ha decidido postergar para el siglo XXI, mientras algunos ilusos sueñan con “la muerte de las ideologías”.

La toma de conciencia del lugar del componente ideológico en el ambiente filosófico, como en otras esferas de la vida cotidiana, se ha incrementado considerablemente, como se evidencia en las obras de K. Mannheim, A. Gramsci, T. Adorno. H. Marcuse, L. Althusser, entre otros y en América Latina con J.C. Mariátegui, Ludovico Silva, A. Sánchez Vázquez, L. Villoro, etc.

En la misma medida el pensamiento político contemporáneo sabe muy bien que las grandes batallas se deciden antes en las controvertidas esferas de las ideologías y en las múltiples realidades virtuales que generan constantemente los medios de co-

municación masiva. La filosofía parece que tendrá mucho trabajo futuro desarticulando múltiples enigmas y efectos, y no sólo ideológicos, de las cada vez más complejas manifestaciones de lo virtual.

Mientras que en el caso del pensamiento político la ideología constituye su eje principal y toda formulación está concebida en correspondencia con la misma, en la filosofía ella no opera de modo tan determinante. El componente ideológico está siempre presente en el discurso filosófico, pero su expresión discurre tras múltiples mediaciones y en ocasiones, en algunas esferas de la reflexión filosófica resulta tan distante su efecto que apenas es perceptible, por lo que se pone en duda, no sin razón, su operacionalidad.

Sin embargo, todos los gobernantes, por lo regular, expresan tener gran interés por la filosofía como lo revela la atención que se le otorga en los sistemas educativos en distintos países, lo con razón hace decir a Gustavo Bueno: “El papel de la filosofía académica en el conjunto del saber político de las sociedades democráticas tiene un sentido, sin duda, aún más directo cuando al saber filosófico se le considera en su universalidad virtual distributiva, ‘de derecho’. Es un saber que debe ser distribuido, desde luego, como deber civil, universalmente, entre todos los ciudadanos, principalmente a través de la acción escolar (la misma acción a través de la cual se distribuye el saber aritmético elemental, o saber físico o el saber biológico elemental)”.⁽⁴³⁾

Por su parte, todo pensamiento político se articula en función de sustentar el poder efectivo de un sujeto social o intentar transformarlo. Con ese fin se apoya necesaria-

43. BUENO, G. ¿Qué es la filosofía? Oviedo: Pentalfa, 1995. p. 101.

mente en la fuerza racional que puede brindarle la filosofía, del mismo modo que se vale de la ciencia, la moral, el derecho, etc., y hasta de la religión cuando le es necesario.

Aunque la filosofía puede ser acomodada en función de los intereses que se persigue con su utilización, siempre porta en sí el irreverente instrumento de la razón que puede convertirse en poderoso *boomerang* contra los argumentos de sus usufructuarios.

Las filosofías no operan ideológicamente de manera efectiva si no se expresan a través del pensamiento político. No todas las filosofías poseen en igual magnitud su componente ideológico, ni todas lo revelan explícitamente. Sin embargo, todo pensamiento político sí muestra con agrado rápidamente su raigambre filosófica.

Gramsci era del criterio que “un grupo social tiene su propia concepción del mundo aunque embrionaria, que se manifiesta en la acción, y que cuando irregular y ocasionalmente -es decir, cuando se mueve como un todo orgánico-, por razones de sumisión y subordinación intelectual, toma en préstamo una concepción que no es la suya, una concepción de otro grupo social, la afirma de palabra y cree seguirla, es porque la sigue en “tiempos normales”, es decir cuando la conducta no es independiente y autónoma sino precisamente sometida y subordinada. He aquí por qué no se puede separar la filosofía de la política, y porque se puede demostrar, al contrario, que la elección de la concepción del mundo es también un acto político”.⁽⁴⁴⁾

Tanto en la antigüedad el pensamiento político monárquico, aristocrático, democrático, etc., como en la modernidad el liberalismo, el socialismo o el fascismo, siempre han contado con filósofos -considerados normalmente como sus ideólogos-, a su servicio.

Sin embargo, no todos los generadores de ideas filosóficas han ido conformando cada una de ellas en función de su proyecto político. Aunque el componente ideológico subyace en la integralidad de las concepciones de un filósofo, eso no significa que tiene que manifestarse en cada una de sus formulaciones aisladas.

Tanto la filosofía, la ética como la ideología en general, y en especial la ideología política, son expresiones *sui generis* de las relaciones materiales existentes en una época de la cual se toma conciencia y se pretenden apuntalarlas o renovarlas. Por supuesto que dentro de estas múltiples relaciones las existentes entre las clases sociales resultan básicas.

Pero resulta ciertamente exagerado considerar que la filosofía es la lucha de clases en la teoría, como en una época pretendió Althusser, -quien en ese momento estableció un divorcio irreconciliable entre ideología y ciencia⁽⁴⁵⁾ y que por otra parte no debe empañar otras acertadas formulaciones suyas sobre el indisoluble nexo entre filosofía e ideología-, pues esto implica reducir de algún modo todo el rico universo del saber filosófico a uno de sus componentes, que independientemente de su importancia no es el exclusivamente determinante en su conformación.

44. GRAMSCI, A. El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce. La Habana: Ediciones Rrevolucionarias, 1966. p. 15.

45. ALTHUSSER, L. y otros. polémica sobre marxismo y humanismo. México: Siglo XXI, 1968. p. 178.

Althusser inicialmente concibió de forma maniquea la relación entre ciencia e ideología al plantear que “una ideología es un sistema (dotado de su lógica y de reglas propias) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) provisto de una existencia y un papel histórico en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de las relaciones entre una ciencia y su pasado (ideológico), digamos que la ideología como sistema de representaciones, se distingue de la ciencia en que su función práctico-social predomina sobre su función teórica (o función de conocimiento)”.⁽⁴⁶⁾ Tal acentuación de su función práctica, “inconsciente”,⁽⁴⁷⁾ “imaginaria”⁽⁴⁸⁾ y pseudocientífica la mantuvo en trabajos posteriores en los que se consideraba autorizado a proponer una “teoría general de las ideologías”⁽⁴⁹⁾ hasta que se percató de las consecuencias que implicaba no admitir alguna posibilidad de fermento de objetividad, al menos en la ideología importada por la clase obrera con el marxismo.

La tesis althusseriana de la filosofía como destacamento teórico de la ideología encontró también simpatías en Sánchez Vázquez.⁽⁵⁰⁾ Esta formulación pareció no tomar en consideración que - al igual que su polo opuesto la **desideologización**⁽⁵¹⁾ cualquier hiperbolización o extrapolación del lugar de lo ideológico en la filosofía afecta la adecuada comprensión de esta *sui generis* forma de saber.

Para Sánchez Vázquez “La filosofía solo podría ser inmune a la ideología si fuera totalmente científica”.⁽⁵²⁾ De acuerdo con este criterio al menos existiría la posibilidad abstracta de una filosofía desideologizada. Y la historia cuenta en su haber con múltiples intentos de filosofías de equipararse al saber científico de algún modo, ya sea en Platón o Aristóteles, en Hegel,⁽⁵³⁾ o en los casos del positivismo, la fenomenología, el materialismo dialéctico, la analítica, etc., que en algunas de sus modalidades han intentado inútilmente situarse - con la rara excepción del marxismo- por encima o al margen de las ideologías.

46. ALTHUSSER, L. Por Marx. Edic. La Habana: Revolucionaria, 1966. p. 224.

47. “La ideología es profundamente inconsciente, incluso cuando se presenta (como es la filosofía “premarxista”) bajo una forma reflejada. La ideología es un sistema de representaciones, que en la mayoría de los casos no tiene nada en común con la “conciencia”: estas representaciones son, en la mayoría de los casos, imágenes y a veces concepto; pero es ante todo como estructuras que se imponen a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su “conciencia”. Ellos son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados, y actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que estos no captan”. Idem. p. 225-226.

48. “De hecho los hombres expresan en la ideología no sus relaciones con sus condiciones de existencia, sino la manera en que ellos viven su relación con sus condiciones de existencia lo que supone a la vez, relación real y relación “vívica”, “imaginaria”. En consecuencia la ideología es la expresión de la relación de los hombres con su “mundo”, es decir: la unidad superdeterminada de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología la relación real está incluida inevitablemente dentro de la relación imaginaria: relación que sirve más para expresar una voluntad (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria) e incluso una esperanza o una nostalgia, que para describir una realidad”. Idem. p. 226.

49. ALTHUSSER, L. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado” en Posiciones. Barcelona: Anagrama, 1977. p. 102.

50. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. Ciencia y Revolución. El marxismo de Althusser. México: Edit. Grijalbo, 1982. p. VII.

51. Véase: SÁNCHEZ, F. y P. Guadarrama. “Ideologización o desideologización en el estudio de la cultura latinoamericana”. Islas. enero-abril. 1988. n. 89. p. 92-108.

52. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. Escritos de política y filosofía. Madrid: Editorial Ayuso, 1987. p. 63.

53. “La verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real: he ahí lo que yo me propongo”. Hegel. J.G.F. Fenomenología del espíritu. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1972. p. 9.

En ellas en grado diferente se ha apreciado la intención no solo de nutrirse de los avances de la ciencia, sino incluso hasta de ocupar el lugar de ella.

Independientemente del concepto que se maneje de la ciencia, todos los intentos de su equiparación han confrontado serias dificultades, al menos para que la comunidad científica internacional los acepte como tales. Tal vez ese criterio no sea razón suficiente para su exclusión. Pero lo cierto es que resulta más común que se otorgue validez científica a algunas de las formulaciones de estas filosofías que a la integralidad de su sistema teórico.

Eso significa que no han sido elaboradas al margen de los avances de las ciencias, pero de ahí a que sean consideradas propiamente una ciencia o que incluso lleguen a autoconstituirse en “la única interpretación científica” del mundo, va un gran trecho.

La filosofía constituye una forma específica del saber que exige no solo un desarrollo del pensamiento abstracto sino también un grado de maduración del conocimiento científico,⁽⁵⁴⁾ pero por su propia naturaleza ninguna filosofía llega a constituirse propiamente en una ciencia, a menos que a partir de ese momento abandone su condición de filosofía y se reduzca a mera ideología.

Otra cuestión es que en el seno de la filosofía se incuba un conjunto de ideas que pueden paulatinamente incorporarse al dominio de la ciencia y también de la ideología.

Una de las formas prejuiciadas de abordar las ideologías ha sido la de J. Schumpeter al considerarlas como “preconceptos” que escapan al control y se convierten en “peligrosas”⁽⁵⁵⁾ para la ciencia.

Sostener que la condición de considerarse descontaminada de ideología está en relación con su carácter eminentemente científico, significa situar un obstáculo de exclusión insalvable entre lo científico y lo ideológico en el saber filosófico.

¿Qué razones impiden que una formulación filosófica, sin abandonar tal condición, posea elementos científicos y a la vez ideológicos? ¿Acaso no es posible que el saber filosófico sea lo suficientemente sagaz para concordar con los avances de la ciencia en una determinada esfera, incluso sugerir ideas que contribuyan a su fundamentación y desarrollo, y a la vez se articule con una determinada postura ética e ideológica bien sea la función del mantenimiento de un orden social existente o de su reforma o transformación revolucionaria?

El lugar del componente ideológico en el pensamiento político siempre ha sido y siempre será mucho más significativo que el que ocupa en el saber filosófico, con relativa independencia de los elementos científicos que estén contenidos en dicho pensamiento.

El contenido científico del pensamiento político se revela en mayor medida cuanto más carácter concreto posean sus formulaciones en relación con el poder estatal. El poder político, junto al económico

54. “Es un saber de segundo grado, porque supone la constitución histórica de categorías míticas, religiosas, técnicas, científicas, etc. La filosofía, pues, no nace con el hombre, no es connatural, sino un producto histórico cultural erigido sobre la base de múltiples saberes previos, sobre los cuales se ejerce la actividad crítica”. BUENO, G. Hidalgo, A. y C. Iglesias. *Symploke*. Barcelona: Ediciones Júcar, 1987. p. 38.

55. SCHUMPETER, J. *Ciencia e ideología*. Buenos Aires: Eudeba, 1968. p. 11.

y el ideológico, conforman el trípode básico de todo poder, en el que la moral aparentemente ocupa también una significativa función, pero en verdad resulta secundaria. Aun cuando el poder económico constituya uno de los pilares fundamentales de todo poder la creciente articulación entre el poder ideológico - que no resulta nada virtual, sino muy real si se concibe, como lo hace Helio Gallardo, como “la capacidad de un grupo o clase o clases sociales para producir representaciones y valores socialmente legitimados”,⁽⁵⁶⁾ entre los cuales se destacan lógicamente los valores éticos-, y el poder político desempeñan en múltiples ocasiones la capacidad detonante de muchas de las explosiones de la marcha histórica.

Los niveles de abstracción son imprescindibles en cualquier conocimiento científico siempre y cuando constituyan peldaños de profundización en lo concreto. Cuando la abstracción resulta vacía o débil de contenido, se da pie a la especulación y de ese modo tanto la filosofía como el pensamiento político se ven afectados en su respectivo prestigio.

Aunque la existencia de elementos científicos en una ideología parezca un contradictorio, pues tanto Pareto como otros tantos pensadores del siglo XX han caracterizado lo ideológico como la antítesis de lo científico, en los últimos tiempos se ha hecho más común que se admita la posi-

bilidad no solo de confluencia entre lo ideológico y lo científico, especialmente en lo referido al pensamiento político, sino que una ideología sociopolítica pueda ser científica, como reconoce Mario Bunge.⁽⁵⁷⁾

El hecho de que ha habido intentos de abordar científicamente la ideología y no solo desde el marxismo, como en el caso de la **sociología del conocimiento** de Karl Mannheim, es una prueba del interés humano por desentrañar todos los misterios por fantasiosos que estos parezcan. Pero en este caso no se trata de un simple ejercicio intelectual de curiosidad, sino que consciente de la trascendencia práctica de la ideología en toda actividad humana, se aspira a conocer mejor sus mecanismos con sentido prospectivo.

Según Mannheim,⁽⁵⁸⁾ existen dos visiones de la ideología: una particular, la marxista que es aquella que deforma más o menos conscientemente la esencia de una situación, pues se dirige solo al contenido y al aspecto psicológico de los intereses, y otra general, la de la sociología del conocimiento que considera la ideología de manera amplia, funcional y formal pues revela las características de la estructura total del espíritu de una época o un grupo social y aunque no investiga las causas sociales que condicionan las ideas, presta atención al contexto de acción donde operan.

Los argumentos ideológicos por sí mismos no pueden por naturaleza propia con-

56. GALLARDO, H. Elementos de política en América Latina. Costa Rica: Editorial DEI, 1989. p. 63.

57. “En resolución, la construcción de ideologías sociopolíticas científicas es perfectamente posible. El que se las construya efectivamente es harina de otro costal. Marx y Engels intentaron elaborar una ideología científica a la que llamaron ‘socialismo científico’. Pero sólo llegaron a la mitad del camino porque conservaron la dialéctica y gran parte del globalismo (holismo) de Hegel, y porque se aislaron de la ‘ciencia burguesa’ de su tiempo. Para peor, casi todos sus discípulos contribuyeron a momificar ese embrión de ideología científica. Al obrar de esta manera dogmática frustraron el intento de fusionar una ideología con la ciencia”. BUNGE, M. Seudociencia e ideología. Madrid: Alianza Universidad, 1985. p.p. 131-132.

58. MANNHEIM, K. Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento. Madrid: Edit. Aguilar, 1958. p. 113.

vertirse en elementos probatorios de veracidad, pero en determinadas circunstancias, no por el hecho de ser ideológicos, sino por el contenido real que tengan, pueden contribuir a la búsqueda de la verdad. En tal sentido Luis Villoro coincide con Adolfo Sánchez Vázquez al considerar que “la ideología no forma parte del proceso de justificación del conocimiento, pero sí de las condiciones que lo enmarcan y hacen posible este proceso”.⁽⁵⁹⁾

En verdad lo que hace ideológico un planteamiento no es que esté o no suficientemente justificado -como asegura Villoro, quien admite que el contenido de la ideología puede contener también elementos de verdad, -sino la función social que desempeñe al servir a un proyecto u otro, el cual puede estar o no suficientemente justificado.

Para Villoro “la ideología no es un pensamiento sin razones, sino un pensamiento con un razonamiento distorsionado por intereses particulares. El razonamiento ideológico suele fijar el proceso de justificación en argumentos y razones que no ponen en cuestión y que son susceptibles de ser reiterados una y otra vez”.⁽⁶⁰⁾ Si el asunto fuese en realidad tan sencillo, las propuestas ideológicas nunca serían cuestionadas por los propios sostenedores de las mismas. La base del componente ideológico no es siempre la creencia irracional, aunque en determinadas manifestaciones de lo ideológico pueda serlo, como resulta en el caso de las ideas religiosas o determinadas convicciones éticas y hasta jurídicas. Pero no siempre ocurre así en el caso de estas últimas y en otras expresiones de las

formulaciones ideológicas. Y así el propio Villoro después de ofrecer una definición de ideología, admite que “las creencias ideológicas tienen una justificación insuficiente, aunque no sean suficientemente falsas”,⁽⁶¹⁾ adopta prejuiciadamente una actitud peyorativa ante lo ideológico al considerarlo de antemano “distorsionado por intereses particulares”, sin ponerse previamente a verificar si son ciertos o falsos sus enunciados.

Para efectuar una crítica consecuente a cualquier planteamiento con carga ideológica, se supone idólicamente que se efectúe desde una postura de neutralidad axiológica y por tanto ética, la que en realidad no ha existido ni existirá nunca. Por tanto, toda crítica a la significación de lo ideológico se efectúa desde una perspectiva ideológica, bien sea conocida o desconocida. Incluso en el hipotético caso de que seamos objeto de una valoración ejecutada por un extraterrestre, quien también portará sus fermentos éticos e ideológicos inexorablemente, al menos si es que es capaz de valorar en correspondencia con los intereses de la comunidad a la que pertenezca.

De lo que se trata, dado el reconocimiento de la imposibilidad del enfoque desideologizado es de que el pensamiento político haga todo lo posible porque el componente ideológico no se superponga a la objetividad científica mínima requerida en cualquier análisis. El pensamiento político logrará siempre mayor credibilidad cuando sus formulaciones, más que acomodarse a evidentes preferencias ideológicas y éticas sean capaces de plantear sus análisis con la mayor objetividad posible. Tal acti-

59. VILLORO, L. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez”. En: Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Adolfo Sánchez Vázquez. Grijalbo, 1985. p. 195.

60. VILLORO, L. Creer, saber, conocer. México: Siglo XXI, 1982. p.122.

61. VILLORO, L. “El concepto de ideología en Sánchez Vázquez” edi. cit. p. 192.

tud es la mejor postura ideológica a adoptar. Especialmente si se tiene en consideración que “en la ideología a diferencia de la ciencia lo fundamental no es conocer algo nuevo, sino usar un pensamiento para llegar a un fin concreto que satisface un interés (sea este de dominación o no)”.⁽⁶²⁾

Si en la actualidad sorprende a muchos los triunfos electorales de partidos de derecha en determinados países, sin duda hay que buscar un conjunto de causas que los motiven. Pero entre ellas no se debe desestimar que los electores en ocasiones se frustren ante ciertos discursos utópicos abstractos de las izquierdas, que jamás pueden llegar a cumplimentarse, en tanto los experimentados ideólogos de las derechas apuestan con un discurso mucho más realista por duro que sea, aunque siempre con el indispensable elemento demagógico.

Los pueblos del “socialismo real” se cansaron de esperar por la plétórica sociedad de consumo comunista que sus gobernantes les prometían a la vuelta de la esquina y optaron por una de consumo más realista, aunque lamentablemente fuese para una minoría. Todos se consideraron con posibilidades de entrar en ese reducido círculo de los privilegiados, aunque ahora la testaruda realidad les ha demostrado que también el capitalismo es *real*. En lugar del idílico que les habían anunciado.

El fin de esta centuria está cargado de espejismos que se desvanecen con las mis-

mas velocidades con que se generan. Ya ni el propio Fukuyama se cree su muerte de la historia. Tampoco se produjo la anunciada desaparición de las ideologías, y ante la apariencia de debilitamiento de algunas, como es el caso de la conciencia tecnocrática, según Habermas,⁽⁶³⁾ a la vez se fortalece otro lado no menos ideológico que se deriva del mismo y aparente debilitamiento. En verdad, se está operando un proceso acelerado de nacimiento de nuevas ideologías que auguran una “tercera ola” (Turner) o el “choque de las civilizaciones” (Huntington).

Los que piensan que la clase obrera ha desaparecido y con ella arrastró a toda la estructura de clases, se levantan cada día atentos a los noticieros preocupados ante los conflictos sociales que ya no pueden atribuir a los anarquistas o comunistas, pues estos se supone han desaparecido también de la historia. La ceguera consciente de algunos de los nuevos *ideólogos* postmodernos hace revivir los calificativos de falseadores que Napoleón les atribuyó en su tiempo.

Aunque la práctica común de la política ha sido por regla general -como planteaba Holbach- la utilización del engaño, pues a juicio del materialista francés: “Seducida por intereses pasajeros en que cifra su grandeza y su poder, la política se cree obligada a engañar a los pueblos, a mantenerlos en sus prejuicios y a destruir en todos los corazones el deseo de la instrucción y el amor a la verdad”.⁽⁶⁴⁾ Esta premi-

62. IGLESIAS, S. Ciencia e ideología. México: Editorial Tiempo y obra, 1981. p. 142.

63. “La conciencia tecnocrática es, por una parte, menos ideológica que todas las ideologías precedentes; pues no tiene el poder opaco de una ofuscación que sólo aparenta, sin llevar a efecto, una satisfacción de intereses. Pero por otra parte, la ideología de fondo, más bien vidriosa, dominante hoy que convierte en fetiche a la ciencia es más irresistible que las ideologías de viejo cuño, ya que con la eliminación de las cuestiones prácticas no solamente justifica el interés parcial de dominio de una determinada clase y reprime la necesidad parcial de emancipación por parte de otra clase, sino que afecta el interés emancipatorio como tal de la especie”. HABERMAS, J. Ciencia como técnica y como ideología. Madrid: Tecnos, 1992. p.p. 96-97.

64. HOLBACH. “Ensayos sobre los prejuicios”. En: La ideología en sus textos. Selección de Armando Cassigoli y Carlos Villagrán. México: Marcha Editores, 1982. p. 50.

sa no debe establecer la simple inferencia de que toda práctica de la política induce a la manipulación falseadora de las conciencias.

El pensamiento político ha sido más efectivo allí donde apoyado en el más avanzado conocimiento científico de la realidad que se propone transformar, en franca postura ideológica, y con la adecuada fundamentación ética, revela los objetivos que persigue. En tales casos la razonable argumentación filosófica que fundamenta su actividad, encuentra sus mejores fermentos generativos y sus más efectivos canales de comunicación.

En tanto se cultive esa orgánica articulación, no habrá que temer a los efectos del componente ideológico en la filosofía, en la ética, en la ciencia y mucho menos en el pensamiento político. Los cuatro elementos pensamiento político, ideología, ética y filosofía, tienen permanente tarea futura en el perfeccionamiento humano. En esa multifacética labor la ideología no podrá en modo alguno seguir siendo toda la vida una rémora.

Una adecuada comprensión de la funcional interrelación epistemológica e ideológica entre la filosofía, la ética y la política tendrá siempre que tomar en consideración la diferenciación de funciones de cada una de ellas. Las de la filosofía, esbozadas al inicio de este trabajo, guardan estrecha relación con la ética, en tanto esta se comporta como filosofía moral, aun cuando posee sus funciones específicas, entre las cuales se destaca sistematizar teóricamente las actuaciones morales de los individuos en su interacción social, así como tratar de configurar categorías y leyes que permitan

la mejor comprensión del comportamiento moral de los individuos humanos.

A su vez la ética aspira entre sus funciones siempre a determinar la escala axiológica más adecuada que permite justipreciar los valores y antivalores que se desdoblan del comportamiento humano en circunstancias históricas específicas.

Toda ética presupone extraer las enseñanzas aprovechables de las distintas comunidades humanas que permiten a unos pueblos, clases, géneros, generaciones, comunidades, etc., aprender unos de otros y ayudar a conformar una vida mas plena y equilibrada, consciente siempre de que la ética no crea la moral.⁽⁶⁵⁾ Y que entre ellas existen tales diferencias “al igual que distinguimos -observa Adela Cortina- entre la ciencia y la filosofía de la ciencia, la religión y la filosofía de la religión, el arte y la filosofía del arte, distinguimos también entre la moral y la filosofía de la moral”.⁽⁶⁶⁾

Otra de las funciones de la ética que guarda una relación ideológica más evidente es aquella que se orienta a formular propuestas de perfeccionamiento social que puedan ser aprovechados por los proyectos políticos, cuya motivación básica es el progreso social, en la actualidad tan cuestionado, a pesar de su testaruda existencia.

La moral y la política guardan cierta relación de interdependencia pero en determinadas circunstancias incrementan sus grados de autonomía relativa entre sí y respecto a las relaciones socioeconómicas que en última instancia las sobredeterminan, aunque existan múltiples mediaciones entre las mismas y a su vez respecto a las demás formas de la conciencia social.

65. SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. *Ética*. Grijalbo. México. 1969. p. 15.

66. CORTINA, A. *El mundo de los valores. Ética mínima y educación*. El Búho. 1999. p. 42.

El análisis de la funcional interrelación epistemológica e ideológica entre la filosofía, la ética y la política es objeto de disciplinas muy diferentes. En el caso de cada una de ellas hay que precisar los distintos parámetros de análisis. Así en la política es imprescindible diferenciar entre su contenido, el de la ciencia política o politología y el de la filosofía política.

La política consiste en la actividad consciente de los seres humanos al intervenir en los procesos que posibilitan la toma de decisiones respecto a las formas del poder y sus expresiones, especialmente gubernamentales, sus objetivos y métodos. Ella presupone tomar en consideración las condiciones dentro de las cuales se ejerce la libertad individual y la del colectivo social en sus diversas manifestaciones, ya sea territorial, clasista, familiar, generacional, étnica, de género, etc., para lo cual se auxilia de la politología y la filosofía política.

Por su parte la ciencia política investiga los procesos políticos concretos en su expresión histórica, con la mayor objetividad posible a fin de determinar sus causas, particularidades de desarrollo, tendencias y posibles leyes sociales en la esfera de la acción política, que permitan algún tipo de pronóstico que oriente las acciones de los distintos sujetos políticos.

En tanto que la filosofía política consiste en la reflexión teórica integradora sobre la actividad política, que basándose en los resultados de las investigaciones de la ciencia política y en sus propias vías de enjuiciamiento crítico le sugiere a esta temas que deben ser objeto de su investigación y pretende siempre de algún modo formular paradigmas de relación entre el

hombre y el poder político. A su vez esta disciplina filosófica establece los nexos necesarios con otras de su mismo género colaterales y confluyentes como la filosofía del derecho, la filosofía de la historia, la ética, etc.

Hay quienes llegan a pensar que del mismo modo que *la filosofía de la naturaleza* desapareció al ser desplazada por el auge de las ciencias naturales, algún día la filosofía política también tendrá que ceder su terreno a la ciencia política. Tal postura positivizante, pasa por alto el hecho de que aunque efectivamente desapareció la *Naturphilosophie* por su carácter especulativo, esto no significó que dejaran de existir las reflexiones filosóficas sobre las ciencias naturales. Mucho menos podrán en el futuro desconocerse los problemas específicos del saber filosófico de cualquier índole y la complejidad cualitativa de la sociedad humana, en especial de su esfera civil y política, terreno siempre inagotable de ejercicio filosófico.

Una vez ubicados en el amplio objeto de la ética, se hace necesario circunscribirse al específico de la *ética política*, que como señalaba José Luis Aranguren “tendría por objeto enseñarnos como debe ser y organizarse la *societas civilis* y conforme a qué principios debe gobernarse, esto es, para que satisfagan las exigencias de la ética general. De acuerdo con el racionalismo ético se trata, pues, de la construcción de un arquetipo de Estado o estado ideal, al cual debe ajustarse la realidad política”.⁽⁶⁷⁾

No debe ignorarse que como pensaba Talcoltt Parsons el problema político es un foco de integración de todos los componentes sociales. Entre ellos, el de la moral

67. ARANGUREN, J.L. *Ética y política*. Madrid: Ediciones Orbis, 1985. p. 23.

es uno de los que más trascendencia colectiva parece poseer, aunque su génesis este conformada por decisiones en definitiva muy individuales. Y a la vez se debe tener en cuenta que “de hecho, existe una ética implícita en todo discurso político”.⁽⁶⁸⁾ De tal modo toda ética pretende aplicarse y hacerlo de un modo lo más universal posible⁽⁶⁹⁾ y una de las vías para alcanzar esa universalización es la política.

Parece existir un conflicto eterno e insoluble, -afortunadamente, de lo contrario se asfixiaría la producción intelectual y la búsqueda de alternativas cada vez superiores de modelos sociales-, entre las aspiraciones de perfeccionamiento ético, las propuestas ideológicas que se articulan con estas y las realizaciones de la práctica política.

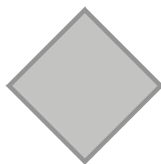
Resulta imposible que una de estas esferas asfixie a las otras en el futuro. Ni la ética podrá imponer una hegemonía, ni siquiera sobre las normas morales y mucho menos, sobre las normas políticas, ni la filosofía podrá tutorear estas actividades al margen de las propuestas ideológicas.

Las ideologías continuarán desempeñando un papel fiscalizador de las propuestas

y realizaciones sociales y para esa labor se seguirán apoyando en las mejores formulaciones filosóficas, o al menos en las más razonables, que articulen lo más adecuadamente posible con el pensamiento ético y político más avanzado, a fin de que se proponga alguna incidencia sobre la moral y la política, siempre y cuando reflejen con objetividad la realidad históricamente existente.

A juicio de Marx hay que tratar de aproximar lo máximo las ideas a la realidad para que esta se aproxime a la idea.

A la filosofía le corresponde una función imperecedera: la de poner freno a los excesos de la pragmática política con los instrumentos epistemológicos y axiológicos más avanzados o por el contrario impulsar los sistemas sociales anquilosados por normas morales y políticas retrógradas. En esa difícil misión de juez y parte, porque mayor terrenalidad efectiva tienen los filósofos, que la filosofía, aquellos tendrán siempre que tratar de salvar a la filosofía de la indebida atribución de cualidades similares a las de Dios, para evitar que se incrementen las dudas sobre su existencia.



68. VILLORO, J.L. El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 74.

69. “Las creencias, normas, y teorías morales aspiran a ser más universales, o más universalizables, que otras creencias, normas y teorías de carácter “práctico”, pero ello no las desgaja por entero de las últimas. Nada puede llamarse “moral” si no es integrable en lo “social”. FERRATER MORA, J. y P. Cohn. Ética aplicada. Madrid: Alianza, 1988. p. 19.

LA LÓGICA DE LA REPRESENTACIÓN EN LO ARTESANAL; UN ASUNTO DE IDENTIDAD¹

CAROLINA CORTÉS FORERO
Antropóloga
Administrador Público

El Espacio

El Departamento de Nariño, está ubicado en el extremo suroccidental de Colombia, entre el litoral pacífico y la vertiente oriental amazónica. Con una extensión total de 33.268 km², Nariño, se define por ser un Departamento de regiones, topográficamente encontramos dos grandes extensiones: la llanura del pacífico y la región andina, en este espacio se presentan todos los climas desde el calor tórrido ecuatorial con más de 30° C en las costas y lugares de menos de 500 m.s.n.m., hasta el frío glacial de los nevados con alturas mayores a los 4.500 m.s.n.m. De esta forma, el territorio de Nariño tiene unas características muy especiales dentro de Sur América, ya que la franja costera que separa el océano Pacífico de la cordillera andina es

mucho más ancha que en el resto del subcontinente, “la secuencia ecológica habitual (de oeste a este): océano, costa estrecha desértica, sierra y selva amazónica, se ve sustituida por la de océano, selva, sierra, selva. Las tierras de altura surgen entre dos selvas simétricas y los aborígenes serranos cuentan a ambos lados con vecinos salvajes” (Caillavet, 1996: 139).

La estructura longitudinal y transversal de las tierras de Nariño, permitió desde tiempos prehispánicos a los habitantes de la zona andina, gran disposición de recursos tanto de las zonas bajas (dos selvas) como de los productos de sus variados climas (microverticalidad). Los intercambios entre los distintos grupos tomaron diversas formas, teniendo un papel fundamental los de Piedemonte que actuaron como mediadores entre regiones y etnias, tanto al

1. El texto de este artículo hace parte (con algunas modificaciones) del Informe Final de la Investigación sobre Artesanías en el departamento de Nariño realizada por la autora, con el patrocinio de Artesanías de Colombia S.A. y ejecución del Museo Taminango de Artes y Tradiciones Populares de Nariño.

oriente como al occidente. Precisamente uno de los casos más interesantes de mediadores culturales es el de los denominados “Sibundoyes” (del Putumayo), quienes proporcionaron a los pobladores del Valle de Atriz (donde se ubica la actual ciudad de Pasto), entre otros objetos, la materia prima (el mopa-mopa), para la elaboración de su principal y más representativa artesanía, el **Barniz de Pasto**.

El Barniz de Pasto, oficio representativo de la capital del Departamento de Nariño de donde toma su nombre, será el objeto central de este artículo, por cuanto, sus características de producción, la materia prima con que se elabora, la forma que han adquirido los diseños, entre otros factores, demuestran una conmovedora forma de sobrevivencia de identidades que ya se han perdido en la mayor parte de los oficios de procedencia prehispánica. Es esta artesanía, conjuntamente con algunos aspectos de la producción alfarera y de tejeduría de Nariño, la que sin lugar a dudas muestra con mayor claridad una manera particular de pervivencia de antiguos principios del pensamiento y abstracción indígena, a los que aún no se ha renunciado, aunque se mantengan de forma inconsciente.

El oficio

El Barniz de Pasto es un recubrimiento o aplicación de láminas elásticas (elaboradas con la resina vegetal denominada Mopa-Mopa) sobre objetos generalmente de madera. La resina extraída de las bellotas del árbol se prepara mediante procesos de macerado, molienda, cocción y estiramiento para su transformación en laminillas de coloración transparente que se tinturan a fin de pegarlas sobre las piezas que van a ser decoradas. La aplicación del barniz se realiza combinando diferentes colores adheridos sobre un diseño previamente dibu-

jado en la superficie del objeto a barnizar. Los artículos que se decoran pueden ser planos o en relieve elaborados por talladores, ebanistas o torneros. Los productos terminados de otros artesanos sirven como materia prima para realizar el Barniz de Pasto, ya que su exclusividad como oficio radica en la materia prima con la cual se realizan los apliques a los objetos.

Geográficamente la producción de esta artesanía se localiza en la ciudad de Pasto, la mayor parte de los barnizadores viven en barrios populares como El Calvario, Obrero, Miraflores, Mijitayo, La Floresta, Corazón de Jesús, Lorenzo, Caracha, Chapal y Tamasagra. La población dedicada a esta labor es mestiza, la mayoría con bajo nivel de escolaridad, y de fuerte tradición artesanal en el oficio.

La historia

El Barniz de Pasto es una artesanía de origen claramente precolombino, sobrevivió a la colonización y conquista española y se ha conservado con modificaciones secundarias.

Reiteradamente los autores que han realizado trabajos sobre este tema se refieren a las mismas fuentes históricas, a continuación se presenta un balance general sobre ellas.

Rufino Gutiérrez (1920, I: 208) refiere que “fue Hernán Pérez de Quesada quien dio por primera vez noticias sobre ella [el barniz], al encontrarla en este mismo sitio en 1543 cuando llegó por Sibundoy de su desastrosa expedición emprendida desde Santa fe en busca de ‘El Dorado’”.

El padre Marcelino de Castelví (1942: 374) dice que: “Al pasar por el Valle de Mocoa los conquistadores admiraron varias pinturas en laca artísticamente dibujada por los Indios...”.

Luis Eduardo Mora Osejo (1978: 36) anota que “Probablemente fueron los indígenas de la región del Putumayo quienes por primera vez utilizaron la resina pues de otra manera no podría entenderse por qué Pérez de Quesada la hubiera llevado a Pasto. Esta hipótesis se apoya también en el hecho mencionado por Herrera (1893), según el cual inicialmente la tinción del Barniz se hacía utilizando un colorante vegetal rojo, extraído de una planta del Putumayo, a la cual los indígenas de esta misma región dan el nombre de “bija” [achote]. Cabe anotar en este contexto que algunas cerámicas indígenas del alto Putumayo y Nariño ostentan dibujos que podrían haber sido elaborados empleando la misma técnica”.

Sin embargo, y después de la aclaración anterior, parece ser que el Barniz no sólo no era originario o exclusivamente trabajado en Pasto, sino que también se elaboraba en otras regiones sustancialmente más lejanas que el Putumayo, al respecto Fray Pedro Simón (1981: 273) hablando de la Tenencia de Timaná dice que “en esta tierra ciertos árboles echan una pelotilla de una resina al modo de goma, que si no la cogen antes a los pocos días se abre la pelotilla y se convierte en hoja; estas pelotillas cogen los indios y haciendo esta resina de varios colores embetunan bordones, tabaqueritas, astas de tendones, varas de tallos y otras cosas de palo, porque en barro ni otra cosa pegan bien y hecho con buena traza y disposición...”, más adelante continua diciendo “...trabajan los indios una especie de barniz no muy fino, pero permanente y estimado con que cubren varias especies de utensilios de calabaza y madera”.

En 1824 todavía se reporta la existencia del oficio en Timaná; “...adornadas con mucho gusto, con flores de brillantes colo-

res; estas vasijas reciben un barniz por todas partes, que los indios de la provincia de Timaná extraen de un árbol; el fondo sobre el cual se pintan las flores de brillantes colores es rojo oscuro...se pueden usar con agua caliente sin sufrir ningún daño” (Hamilton, 1965, citado por Botina, 1990: 7”).

Es difícil entender que pasó con la elaboración de artículos barnizados por los indígenas de Timaná, el hecho es que este oficio no sobrevivió, y según Juan Fride (1974: 304) no se encontraron muestras de objetos barnizados en excavaciones arqueológicas, lo que podría obedecer (anota el mismo autor) a que no fue elaborado sobre materiales resistentes. De lo anterior se concluye que probablemente la elaboración de objetos decorados en barniz fuera bastante generalizada, pero con los procesos de colonización y conquista fue concentrándose en Pasto en donde la “industria” del Barniz floreció hasta convertirse en la artesanía más representativa de los nariñenses. Quizá debido a esto a partir del siglo XXVIII se encuentran reiteradas y numerosas referencias (de cronistas, viajeros, geógrafos, botánicos, científicos y otros) al oficio del Barniz en la ciudad.

Por ejemplo, Fray Juan de Santa Gertrudis en su obra “Maravillas de la Naturaleza” (1970: 232-233) que reseña su viaje realizado entre 1756 y 1767 dice “...y los indios de Pasto lo componen y con ello embarnizan la loza de madera con tal primor, que imitan al vivo la loza de China... En adelante diré el puesto en donde hay dicho barniz, y en llegando a Pasto diré el modo como lo van los indios beneficiando”.

Igualmente, los geógrafos y cartógrafos Jorge Juan y Antonio de Ulloa (1.748) también se refieren al Barniz de Pasto, relatando su proceso de elaboración; “...lo

van poniendo en la pieza donde se seca y queda permanente, vivo y lustroso, imitando al maque de la China, y con la particular propiedad de que no vuelve a disolverse otra vez ni a perder humedad...” (1983: 571-572).

Rufino Gutiérrez (1920, I: 209) anota que los sabios Francisco José de Caldas y Alejandro Humboldt también reseñaron y describieron el Barniz como una artesanía oriunda de la ciudad de Pasto.

De otra parte, el químico experto en minerales y viajero francés Boussingault (1822: 59), expresa sus impresiones sobre la industria del Barniz de la siguiente manera: “Visité en Pasto las raras industrias que todavía están en actividad: tinturas y textiles; una de ellas me interesó vivamente; el Barniz de las obras de madera con el sistema conocido como el de Pasto. La sustancia del Barniz es traída por los indios de Mocoa, es verde y tiene la apariencia de una goma que dicen ser producida por la ELAEGA UTILIZ, de la familia de las rubiáceas. No se puede pulverizar y para poderla analizar tuve que rasparla con cuchillo. Esta goma no se disuelve en alcohol, ni siquiera en éter, pero se infla enormemente como si fuera caucho. Tiene una característica específica curiosa: pierde la dureza con el calor, porque no se disuelve y la aplican aprovechando esta plasticidad que permite estirla en una membrana delgada transparente,... He aquí como operan los indios para barnizar los objetos en madera como calabazas, cajas y recipientes dedicados para guardar vino o aguardiente, se pintan de diversos colores...”.

Aunque existen otras referencias históricas sobre el Barniz de Pasto, estas son las más relevantes y permiten llegar a conclusiones interesantes; por ejemplo, a pesar de que no se han establecido claramente las razones por las cuales sobrevivió y

se conservó el oficio en Pasto, este hecho pudo obedecer a que la población aborigen se convirtió en productora de manufacturas destinadas a satisfacer la demanda del clero, encomenderos y demás españoles que vivían en la ciudad. Indudablemente, el barniz presentaba unas ventajas comparativas enormes respecto a cualquier otro producto nativo: era impermeable, duro, insaboro, inoloro y de larga duración. Además, se disponía de mano de obra calificada (manejaba la técnica), de materia prima y de una clase artesanal que producía insumos; productos tallados o torneados que se podían decorar con barniz. La madera se trabajaba desde fechas tempranas con gran habilidad, y los utensilios elaborados en este material y barnizados eran probablemente objetos utilitarios de uso doméstico cotidiano con gran demanda.

En conclusión, independientemente de cuales sean las razones para la continuidad o desaparición de esta actividad, es indiscutible que en Pasto ha tenido una ininterrumpida y antigua presencia que hizo que se tomara la referencia de esta ciudad como nombre del oficio; Barniz de Pasto.

El devenir del oficio

Nina S. de Friedemann (1985: 17), expone una serie de informaciones relacionadas con la presencia del Barniz de Pasto, como recubrimiento de cuentas de collares encontradas en ajuares funerarios de tumbas de la elite cacical de los habitantes del altiplano nariñense en el siglo X, estos datos se apoyan en excavaciones realizadas por Maria Victoria Uribe en tumbas de los complejos Piartal, Tuza y Capulí ubicadas en Miraflores (municipio de Pupiales) al sur del Departamento. La presencia del mopa-mopa en las cuentas que se utilizan como ofrenda funeraria de “los principales”, indica que debía ser un material

asociado a objetos de uso restringido a las élites y cuyo significado y elaboración seguramente era ritual, además el trabajo debió ser realizado por especialistas que tenían cierto prestigio y cuyo conocimiento era reconocido socialmente.

Por otro lado, Clemencia Plazas (1977-78: 215) analizando los objetos metálicos hallados en las excavaciones realizadas por Uribe, sugiere que el mopa-mopa fue utilizado a fin de lograr la decoración negativa/positiva, tanto en cerámica como en objetos de oro o tumbaga; en los objetos cerámicos se usó cubriendo algunas partes de los diseños (en la cerámica Capulí negro sobre rojo y en la Piartal negro y rojo sobre crema) en discos rotatorios de tumbaga, se empleó como recubrimiento antes de aplicar ácidos como el nítrico u oxálico para obtener diferentes coloraciones, como bien se sabe estos discos giratorios están relacionados con las cosmovisiones de los grupos que los realizaron y tenían una relación estrecha con la ritualidad y el prestigio, lo cual llevaría a pensar que el uso de las resinas vegetales como el mopa-mopa era una técnica muy importante relacionada con el diseño de objetos fundamentales en la cultura de estos pueblos.

Además de los datos arqueológicos, el barniz también aparece relacionado con los queros, objetos de madera en forma de cúpula o campana invertida en versión femenina y masculina que parece se encuentran en Ecuador y Perú (tanto en la etapa final del imperio incaico como en tiempos coloniales), fueron usados con fines religiosos y “servían para las bebidas rituales de chicha, en donde el Inca ofrecía al dios Sol la bebida que iba a dar inicio a las festividades de comienzo o final de la siembra concedida por el beneficio de sus rayos” (Jaramillo, 1983: 20). No se sabe con certeza si la utilización del mopa-mopa en es-

tos objetos obedeció a una especie de difusionismo cultural realizado por grupos Pastos que con las incursiones incaicas en el sur del territorio de Colombia y norte del Ecuador fueron desplazados a zonas incas a donde llevaron sus conocimientos realizando las decoraciones de los queros o enseñando a hacerlas (esta tesis es expuesta por Jaramillo quien ha investigado este tema) o si por el contrario, la resina era utilizada también por grupos diferentes a los del altiplano nariñense, que conocían la técnica ancestralmente (recordemos que los indígenas de la tenencia de Timana también trabajaban el mopa-mopa), de todas maneras la utilización de resinas vegetales es común en grupos mesoamericanos desde los Mayas hasta comunidades Chilenas (ídem).

De otra parte, Yolanda Mora de Jaramillo (1980-1981: 284) dice que durante la colonia los objetos decorados en barniz inicialmente fueron de carácter utilitario, doméstico y cotidiano, posteriormente, se utilizó en mueblería y algunos productos decorativos realizados con diseños y temáticas europeas destinados a españoles y criollos, para finalmente terminar con diseños y motivos orientales “como reflejo del comercio ultramarino con la China, que se hacía desde México por el Puerto de Acapulco y que luego llegaba hasta nosotros a través del tráfico intercolonial” (ídem). Los colores más empleados para las decoraciones en barniz eran el verde y el rojo y los motivos las flores planas (De Friedemann, 1985: 16). Según lo expuesto el oficio sobrevivió durante el período colonial adaptándose a las necesidades y demandas de sus “consumidores”.

A pesar de las imposiciones y restricciones impuestas por el clero y demás población española sobre los diseños de las decoraciones en Barniz, algunos artesanos

introdujeron en sus trabajos elementos de la flora, la fauna o la simbología indígena, Nina de Friedemann (1985: 20) anota que: “lo que interesa observar en el Barniz del siglo XVIII, es el logro cultural de sus artífices, obviamente oriundos de América, al incrustar elementos de su entorno físico y filosófico”.

A propósito de lo anterior, en algunos de los objetos antiguos de Barniz se puede observar de forma pictórica la manera como los artesanos indígenas imprimieron su sello a través del manejo del espacio (simetrías duales en las que las decoraciones o diseños de los objetos siguen un eje central cuya composición se desarrolla lateral y longitudinalmente en dos mitades que si se unen siguiendo el centro se corresponden perfectamente), de los niveles en que se dividía (nivel bajo, medio y alto), de la forma y especial geometría de los marcos o grecas (quingos) que a veces aparecen bordeando los diseños centrales (o “descontextualizados” se cuelan clandestinamente en algún lugar del dibujo) y de la temática de los diseños en donde se encuentran motivos autóctonos de fauna y flora que a veces se mezclan incluso con elementos heráldicos típicamente europeos como el águila bicefala, símbolo de la Casa de los Austrias. Estos elementos definitivamente demuestran lo significativo e importante de la producción material dentro de los grupos indígenas que a pesar de la represión estilística realizada por los españoles lograban imprimir en los objetos producidos su marca cultural (Friedemann 1985: 20).

Por otra parte, los rasgos de indigenidad que aparecen de forma evidente en objetos de barniz antiguo del siglo XVII y XVIII, fueron desapareciendo a comienzos de la República a medida que paulatinamente lo nativo daba paso a lo mestizo, sin embar-

go, el barniz conservó de su pasado precolombino “la tendencia a aplanar las figuras, las síntesis geométricas, el color y ante todo y sobre todo su proceso de elaboración” (De Friedemann, op. cit.: 21). El proceso de preparación del mopa-mopa era completamente manual, la masticación de la resina jugaba un papel importante en su elaboración, tanto así que los artesanos dedicados a esta labor se distinguían desde lejos hasta hace relativamente poco tiempo (1940-50), porque el oficio se les notaba en la cara; dientes desgastados y mandíbulas musculosas producto de la masticación del mopa-mopa.

Las guerras republicanas dejaron a los barnizadores sin mecenas; ni clero, ni españoles o sus nobles descendientes demandaban ya sus productos, por tanto, el barniz volvió a la “clandestinidad” de los objetos utilitarios y abandonó los decorativos, retornó a cumplir funciones de impermeabilizante pero no abandonó los motivos de flores (pensamientos, alelúes, claveles) y guirnalda, la técnica que más se utilizaba a finales del siglo XIX y comienzos del presente era el barniz brillante. Los objetos producidos eran entre otros vasos, cucharas, jarras, artesas, bateas, platos y demás menaje de uso doméstico.

Con la aparición de fábricas de loza en poblados de la zona cafetera como Carmen de Viboral y en otras regiones del Departamento de Caldas a finales del siglo pasado y comienzos del presente, los artículos utilitarios en barniz decayeron, dando paso nuevamente a los decorativos. Conjuntamente con este hecho se produjo un cambio en la mentalidad; habían surgido movimientos indigenistas americanos que reclamaban derechos para la población nativa sometida a la opresión y explotación económica y política. Este movimiento fue dirigido por intelectuales que buscaban una

identidad propia a partir de las raíces precolombinas. Así pues, aunque hasta los años cuarenta, el Barniz de Pasto se había conservado casi inmodificable, la corriente indigenista logró modificarlo debido a que “aproximadamente en 1942, un entusiasta conocedor de esta corriente y para romper con el colonialismo de la temática y como reevaluación de los antecedentes prehispánicos locales, dio a los artesanos del Barniz algunas piezas arqueológicas de la cultura Quillacinga para que se inspiraran en ellas” (Mora de Jaramillo, 1980-1981: 287), de esta manera, apareció una nueva decoración con motivos precolombinos que logró gran popularidad y alta demanda, lo cual seguramente llevó a la introducción del molino como herramienta que en el proceso de elaboración de la resina sustituyó la masticación.

Bajo estos nuevos diseños y mentalidad, el barniz brillante perdió demanda frente al “puro”,² utilizado tradicionalmente por los indígenas, y que en este contexto tenía gran aceptación. La decoración con grecas y quingos que evocaban motivos arqueológicos agustinianos se impuso como borde o marco de los dibujos centrales que invariablemente eran “momias” (figuras antropomorfas con decoraciones de pinturas y adornos faciales y corporales, esta denominación fue la forma en que popularmente se llamaron los diseños precolombinos), con el tiempo y el aumento de la demanda de productos barnizados estas “figuras” se transformaron radicalmente con relación a

los modelos originales, pues los artesanos las realizaban “a capricho, como se le venían a la cabeza”.³ El resurgimiento de las guardas (pues en algunos objetos de Barniz antiguo de siglo XVIII se observan) hace pensar que probablemente sirvieron como medio para reencontrar elementos básicos del diseño indígena, en tanto, la forma y la simetría que expresan es común a las decoraciones de otros objetos realizados en tejeduría, cerámica y orfebrería halladas en excavaciones arqueológicas pertenecientes a los complejos Capulí, Piartal y Tuza. Es interesante que algunos objetos barnizados realizados por estas épocas tuvieran como motivo de guardas “el mono” que es común en las decoraciones de la cerámica Capulí cuyas fechas de carbono 14, establecen una antigüedad de 850 a 1.500 de nuestra era (María Victoria Uribe, 1977-78).

El aumento de la demanda de los productos elaborados en Barniz de Pasto, exigió un aumento en la oferta, por ello, y debido a que los barnizadores no tenían ningún tipo de agremiación que organizara la producción y la comercialización, la fábrica “Gualdaca” fue la “encargada” de realizarla, vendía artículos tanto en el interior como en el exterior del país, de alguna forma el papel desempeñado por la empresa hizo que la producción se canalizara hacia un mercado que antes no tenía. Sin embargo, el mercado fue saturándose de “momias” y vino su decadencia unida a la falta de innovación en los motivos, el descuido

2. Decoración en barniz negro o crema sobre bases en color negro, rojo, blanco o verde, “que adoptaba una línea rigurosa y plana en un tratamiento de decoración negativa/positiva” (De Friedemann, 1985: 23).
3. Al respecto de los diseños de momias y su elaboración Yolanda Mora de Jaramillo (1963: 32) anota que “lo usual es que un trabajador se especialice en “guardas” y que otro más hábil, con más práctica, se encargue de las “momias” o caras, que aproximada o vagamente, se asemejan a motivos arqueológicos indígenas unas veces y otras, a elementos de difícil o imposible catalogación”. Además a pie de página la autora expone su posición respecto a “que estas “momias” deben ser de introducción relativamente reciente; quizás el resultado de algún fervor indigenista de alguna persona culta de Pasto, fervor que en ningún caso debió manifestarse en el siglo pasado, o la sugestión de algún intermediario que consideró conveniente y atractivo el motivo para el mercado. No se encuentran en ningún objeto antiguo de barniz” (Op. cit. 47).

y facilismo en su elaboración, y un cambio en la mentalidad del consumidor ilustrado o conocedor que las veía ahora con cierto desinterés e incluso desprecio.

En este contexto, surgió la intervención del estado a través de la empresa Artesanías de Colombia, cuya participación hacia los años 60s y 70s significó para el oficio varias modificaciones; un cambio en la temática que ahora se tornó más naturalista con diseños de flora y paisajísticos, un cambio en el color introduciendo el uso de pinturas comerciales para combinar con la resina que dan un efecto opaco algo metálico, y un cambio en la concepción del artesano que ahora era conciente de la necesidad de modificar los diseños para mantener el mercado y la demanda. Nina de Friedemann (1.985: 23) anota que como fruto de la participación del estado a través de la empresa, se dictaron cursos y seminarios con pintores y diseñadores que buscaban imprimirle al oficio una dinámica diferente; el impresionismo óptico a través de la composición del color. Otra importante modificación en la práctica del Barniz la constituyó la utilización de tallas volumétricas con motivos zoomorfos (patos, pavos reales, armadillos, elefantes, delfines, etc) y figurativos (vírgenes, campesinas, ángeles, etc), sobre las cuales se aplicaba el barniz y cuya superficie ondulada condicionaba su aplicación.

En relación con los diseños, es muy interesante que al lado de las transformaciones de forma de los objetos y el color del barniz, se hubieran conservado los quingos o guardas como borde o marco de muchos de los diseños paisajísticos o florales, estas guardas son un símbolo inconfundible del origen indígena del oficio, quizá es en estos motivos en donde todavía se pueden encontrar algunos significados culturales de los ancestrales realizadores del mopa-mopa.

Los cambios en el oficio (señalados anteriormente), llevaron a que el taller no fuera ya exclusivamente el espacio predilecto de aprendizaje, ya que con la intervención de entidades como la Universidad de Nariño con la Escuela de Bellas Artes (años cincuenta), el Servicio Nacional de Aprendizaje, SENA o la Escuela de Artesanos de la Casa de la Cultura, los salones o aulas de clase (en donde se impartían instrucción sobre la técnica unida a temas como el mercadeo y el diseño) se convirtieron en los nuevos espacios de la enseñanza de la actividad dividiendo de esta manera el espacio de producción; el taller y el del aprendizaje; el salón. Con relación a los talleres de los barnizadores, funcionaban en el centro de la ciudad (por lo menos todavía en los años sesenta) en “cuartos o piezas espaciales que habían sido parte de casas sólidas y bien construidas, la mayoría de dos pisos... estas piezas ciegas o “tiendas”, según se las llama en Pasto, habían venido a ser la casa completa de algunos artesanos, que en cada una de ellas tenían su dormitorio, sala, cocina, servicios sanitarios y taller” (Mora de Jaramillo, 1963: 19).

Hoy día el Barniz de Pasto continúa su recorrido y transformación en medio de modificaciones propias y foráneas, sin embargo, “es indudable que el anclaje de la tradición... en el campo del arte precolumbino, del arte popular y el de la artesanía, se encuentra en el manejo técnico de la resina aborígen y en la supervivencia de algunas esencias del diseño arqueológico” (de Friedemann, 1985: 24).

La materia prima

El Barniz de Pasto o Mopa-Mopa es la resina secretada por una especie denominada Elegia Pastoencias Mora, responde al “TYPUS: Colombia, Intendencia del Putumayo...” Sus principales característi-

cas consisten en la abundante resina que envuelve no solamente los capullos terminales de las ramificaciones sino toda la planta incluyendo frutos y flores, además, se destaca por el gran tamaño de estas últimas (Mora Osejo: 1978: 48-50).

Una de las razones de la escasez de la resina es que su producción es silvestre y sólo se producen dos cosechas al año, la labor de los comerciantes que llevan el material a Pasto es sólo el acopio, pues hasta hace relativamente poco tiempo, eran los indios Sibundoyes quienes proporcionaban el mopa-mopa a los artesanos, ahora son fundamentalmente comerciantes quienes en muchas ocasiones la compran en el sitio de recolección y después la revenden a los barnizadores.

Además del mopa-mopa se pueden considerar como materia prima los productos “en liso o blanco” (tallados o torneados) sobre cuya superficie se realiza el enchape o aplicación del barniz. La calidad de estos objetos debe ser óptima, pues de ella depende en buena medida la de los productos barnizados (si la madera o el trabajo de talla no es bueno, no se puede obtener un buen resultado después de la aplicación de la resina) por ello, los artesanos dedicados a esta actividad seleccionan muy bien los talladores o torneros a quienes les encargan estos artículos, pues se podría decir que deben formar equipo con ellos. Lo anterior es tan importante que algunos artesanos artistas realizan sus propios diseños y se los llevan al tornero o tallador de cabecera para que estos los elaboren de acuerdo a las especificaciones señaladas.

La transformación del mopa-mopa en Barniz de Pasto

El procesamiento de la resina de mopa-mopa se ha conservado de tal mane-

ra que el procedimiento parece ser el mismo que describiera en 1789 el Padre Juan de Velasco en su libro “Historia del Reino de Quito: “Barniz. Se llama así por antonomasia un árbol bastante grande y su fruto, que es pequeño, poco más de un dedo, color pajizo. Su médula cristalina blanca, sin gusto ni color alguno, es el barniz más exquisito y bello que produce la naturaleza. Se trabaja con él solamente en la Provincia de Pasto y por eso vulgarmente se le llama Barniz de Pasto, bien que la fruta se lleva desde la Provincia de Mocoa y Sucumbíos confinante. No se une con ningún otro espíritu ni óleo. Se masca el meollo de la fruta, que es glutinoso, y cuando está en proporcionada consistencia se mezclan separadamente todos los colores claros, oscuros, media-sombra y medias-aguas y se extienden en hojas grandes, mucho más sutiles que el papel más delgado de la China. Se hacen así mismo hojas de plata y oro batido con el barniz por ambas partes. Estas hojas las aplican los oficiales diestros en diversas figuras, tamaños y proporciones, que se colocan en cajoncitos diversos; y estando preparado, se pinta lo que se quiere sobre cosas de madera o de calabazos sólidos o de metales... Se barnizan utensilios, cajas y cuanto se quiere...” (citado por Mora Osejo, 1978: 37-39).

Igualmente el viajero Edouard André (1938: 219-220) describe la técnica detalladamente de la siguiente manera; “Al penetrar en un taller de obreros pastusos me encontré rodeado de mesas, escabeles y estantes sobre los cuales se veían numerosos objetos de madera pintados y barnizados, como vasos, cajas, cofrecitos, frascos, cuernos para aguardiente, platos toscamente torneados, pero en los cuales destellaba la luz del día. Dos hombres trabajaban sentados en medio de una sala; cada cual tenía delante un fogón o brasero encendido con una ollita llena de agua. A sus

pies se veían trozos de carbón y barniz, unos alicates en forma especial y un abanico de junco destinado a avivar el fuego. Tomó el un trozo de barniz y lo tuvo algunos minutos sumergido en agua hirviente, lo estiró luego por todos los lados convirtiéndolo en una membrana delgada y transparente como el papel de estarcir; lo aplicó enseguida a la superficie ya pintada de una gran copa, lo cubrió con un trapo y para aumentar la adherencia, tomó con los alicates una ascua y la pasó por las partes abolladas o hinchadas; calentó luego todo el vaso y obtuvo una superficie lisa y brillante como la laca japonesa...”.

El mineralogo y viajero francés Boussingault (1985: 59) se refiere a la producción de objetos barnizados de la siguiente manera: “...he aquí como operan los indios para barnizar: los objetos en madera como calabazas, cajas y recipientes dedicados para guardar vino o aguardiente se pintan de diversos colores. El barniz tal como viene de Mocoa, se somete a la acción del agua hirviendo; al cabo de un instante está lo suficientemente blando para su estirado en una lámina delgada que se aplica cuando todavía está caliente, teniendo cuidado de afirmarlo con un trapo para que adhiera a la madera; luego, con un carbón al rojo, sostenido con una tenaza que se pasa muy cerca del objeto decorado, se hacen desaparecer las burbujas: en esta forma se obtiene una superficie unida, brillante y transparente a través de la cual aparecen las pinturas con toda la vivacidad de sus colores, mejorados con oro y plata algunas veces”.

El proceso realizado hoy día, se ha modificado en ciertas prácticas como la masticación, sustituida por la utilización del mo-

lino, pero básicamente se conserva la técnica ancestral, Veamos como se trabaja el Barniz por los artesanos en la actualidad y qué de esta práctica conserva, encubre o esconde las técnicas e identidades “originales”.

Anteriormente, se creía que el Barniz tenía que ser conservado colocándolo en un recipiente con agua que debía ser cambiada cada ocho días. La resina no podía ser muy fresca porque se pegaba en las manos del artesano como un chicle, ni muy “jecha” ya que no se dejaba trabajar porque se cristalizaba o “vidriaba”. El período en que se podía tener almacenado era de dos meses, en muchas ocasiones el artesano guardaba el mopa-mopa debajo de su cama (Mora de Jaramillo, 1963: 18). Hoy día, según información de algunos artesanos, la resina se puede conservar en la nevera (o en un sitio bastante seco y frío) uno o varios años, sin que pierda sus calidades, cuando se lo va a utilizar se saca y se inicia un proceso dispendioso que incluye varios pasos que por lo reducido del espacio en el presente artículo no es posible presentar, sin embargo a continuación se incluye una síntesis del procedimiento:⁴

1. *Majado*: como el mopa-mopa viene en estado sólido se debe majar o macerar con un mazo de madera o martillo a fin de desmenuzarlo y sacarle las impurezas más grandes.
2. *Cocción*: los pedazos o trozos del material se cocinan en una olla metálica que se revuelve continuamente con un cucharón hasta que “tome punto”, es decir, hasta que adquiera una consistencia melcochosa.
3. *Machacado o Macerado*: el artesano después de mojarse las manos saca la

4. Se tomo como base para la descripción de los procesos productivos el presentado por Osvaldo Granda en su obra “Barniz de Pasto”, Proyecto Regional Nariño, Subproyecto No. 2. Pasto: Artesanías de Colombia, 1986.

sustancia haciendo presión sobre esta y la lleva a un yunque o a una piedra en donde se golpea con un mazo hasta que adelgace.

4. *Extracción de impurezas y lavado:* habiendo obtenido una masa delgada, se extraen las impurezas y el material se lava dentro de una poceta con agua abundante y un cepillo, dentro de un costal o saca.
5. *Segunda Cocción:* el barniz se pone a hervir nuevamente en una olla.
6. *Estiramiento para extracción de impurezas:* la masa que adquiere una consistencia elástica después de la cocción, es estirada repetidas veces para extraer todas las impurezas.⁵ Este proceso de “refinar” la resina (hacerla más fina) se puede sintetizar en las acciones de macerar, limpiar, cocinar, batir, estirar y templar. De vez en cuando los artesanos “prueban” el material llevándoselo a la boca y masticándolo para que de esta manera se logre la textura y refinamiento necesarios, práctica que evoca la ancestral costumbre de masticar el mopa-mopa.
7. *Estiramiento en hilos o franjas:* el material es estirado entre dos personas que halan la resina hasta lograr franjas que alcanzan un grosor de aproximadamente 1 cm.
8. *Molida:* las franjas o hilos (que adquieren una consistencia dura) se muelen en molino, obteniendo una sustancia delgada y semicompacta, este proceso se realiza entre dos personas, una intro-

duce los hilos y otra muele, también es necesario moler dos veces con presión diferente para lograr una masa más fina. En tiempos anteriores no se utilizaba el molino ni se maceraba el barniz, sino que para refinarlo, se masticaba a fin de conseguir una mayor calidad y una mejor textura. Según comentaba la madre de un artesano, cuando el barniz estaba bien limpio se hacían bolitas y se metían en la boca, en donde se masticaban suficientemente hasta que se “refinara”, algunos se comían el barniz, práctica que según dicen era medicinal. Los barnizadores gozaban de excelente salud oral, porque la resina les conservaba la dentadura sana y sin caries, al respecto dice el maestro José María Obando que: “mi padre murió faltándole apenas una pieza dental a los setenta y cuatro años de edad, pero [la resina] hacía la limpieza por la masticación de la materia prima porque a pesar de que ellos se tragaban la materia prima, está se analizó por parte de un científico francés, de que poseía tres vitaminas, que antes de afectarle, le beneficiaban”.⁶ La masticación era un proceso productivo eficiente en su momento porque las cantidades de barniz que se hacían eran pequeñas, hoy día se preparan cinco o seis veces más. Muy probablemente el aumento en la producción como consecuencia de la gran demanda que tenían los productos elaborados con diseños de “momias”, hicieron que la innovación técnica que significó la introducción del molino se aceptará con facilidad.

5. Según un artesano la limpieza y la cocción se hacen unas tres o cuatro veces porque “el barniz cada vez que se lo toma se hace más dócil, se hace más maleable... parece que estuviéramos repitiendo lo mismo de lo anterior pero no. Siempre el sometimiento a más laceración hace que tenga más limpieza... hecho este sistema de preparación al final es el molido” (Entrevista con Armando Ortega, Barnizador, Pasto, enero 15 de 1994).

6. Entrevista con José María Obando, Barnizador, Pasto, diciembre 10 de 1993.

9. *Tercera cocción*: el barniz molido se somete nuevamente a cocción para ablandarlo y conseguir una textura delgada.
10. *Teñido*: con la masa sin impurezas y de gran ductilidad, se procede a la tinción, para lo cual se toman pequeñas porciones entre las manos y se les aplica tinte, haciendo previamente un fondo en el material a manera de recipiente, en donde se deposita tierra mineral o colorante. Esta “mezcla” se amasa, estira y revuelve hasta que toma la coloración del tinte.
11. *Inmersión en agua hirviendo*: la masa teñida se introduce en agua hirviendo para fijar el color.
12. *Almacenamiento o conservación*: el barniz ya preparado se deposita en una olla con agua fría para que se conserve. Cuando se va a trabajar se saca y coloca en agua caliente para que ablande.
13. *Templado*: después de tener el material ablandado, el artesano ayudándose de otra persona (la mamá, un oficial o su esposa), procede a estirarlo tomándolo con manos y boca. Poco a poco, abriendo y moviendo coordinadamente los brazos hacia arriba y abajo y echándose hacia atrás, los oficiales ejercen presión sobre la resina hasta que esta se estira obteniendo una lámina delgada y ancha que puede alcanzar unas dimensiones aproximadas de 1 m. x 70 cm.

Aparte de la preparación del barniz, es necesario conocer, como es aplicado en las piezas que van a ser decoradas, este procedimiento se realiza en primer lugar, puliendo o lijando los objetos para que tengan una superficie uniforme y estén limpios, luego se aplica una capa de cola

(pegante de origen animal) con una brocha, posteriormente se deja secar al aire libre. En algunos casos el barniz se aplica sobre la madera, pero en general los objetos se pintan con distintas clases de pintura (de agua o aceite) o vinilo, según la calidad que se desee, a fin de obtener un fondo, posteriormente se procede a realizar la decoración.

La decoración

Los artículos a barnizar reciben dos tipos de decoración los marcos, cenefas, “guardas” o “quingos” y el motivo central, veamos la forma en que se realiza cada uno.

Las “guardas” y “quingos” (diseños en negativo/positivo en formas generalmente geométricas a manera de bordes o marcos del motivo central que tiene mayor espacio e importancia), “se elaboran partiendo de un “motivo gestor” o modulo plano que se va repitiendo de manera lineal, serial o sucesivamente, conformando una faja o franja según sea el tamaño del objeto” (Granda, 1.986: 80). En la realización de quingos se utilizan hilos o franjas delgadas a las que se les aplica charol, luego se van colocando sobre la superficie del objeto a manera de zig-zag. “De acuerdo al número de diseños ondulados o guaguas que se peguen se da el nombre al quingo, como también de acuerdo a los aditamentos que se le coloquen posteriormente, ya que a estas líneas ‘quebradas u onduladas’ se les coloca o cruza de arriba a abajo pedazos o tiras en forma de pedazos cruzados, eses, lazos” (Idem), estas figuras son simétricas. Los pedazos de tela cortados en largas tiras se denominan según su grosor “guangas, señoritas o listas” (antes guaguas listas).

Los artesanos saben los diseños de memoria, “los tienen en las manos”, cuando requieren de uno distinto lo inventan con

la ayuda de un prototipo o plantilla que también elaboran en barniz. Para realizar el motivo central el artesano toma un pedazo de tela de Barniz y lo aplica a la pieza exponiéndola al calor y presionando con las manos la lámina para recubrir la superficie del objeto. Posteriormente, con una cuchilla recorta partes de la capa de barniz directamente sobre la pieza realizando un diseño mediante el cual corta y deja espacios que posteriormente son cubiertos con barniz de otros colores. “Así mediante este sistema de aplicación, corte, levante del barniz, se cubre y diseña todo el espacio central” (Granda, 1986: 22).

Los diseños

Anteriormente, se incluyó un balance general sobre las continuidades y transformaciones que han tenido los diseños de los objetos barnizados. A manera de conclusión, se puede agregar que los motivos y temática del Barniz de Pasto contienen en sí mismos una historia propia que recorre todos los períodos históricos y que da cuenta de los cambios sufridos en la sociedad en donde se ha desarrollado. Los diseños realizados en el oficio hoy día son resultado de esa evolución, van desde los completamente naturalistas como paisajes (los más comunes), hasta los conservadores en flores como claveles, alelíos y guirnaldas (escasos). Sintetizando se puede afirmar que el Barniz de Pasto ha desarrollado productos en las tres posibilidades básicas de diseño; el volumen, el bajo relieve y la planimetría (Granda, 1986: 76).

De otra parte, los diseños de las guardas son generalmente precolombinos. Existen varios tipos: de pambazo, de granito,

de grano, de T lisa, de T inclinada, de P y de P unida. A partir de las guardas “típicas” o básicas el artesano puede crear gran variedad de ellas; de quingos: recto, doble, corona, corona de dos, corona de tres, con lazo, con palo cruzado, estos se pueden mezclar para crear nuevos diseños de quingos.

Adicionalmente, se puede afirmar que desde los años sesentas y probablemente como fruto de la intervención de la empresa estatal encargada de atender a los artesanos, se incrementó sustancialmente la producción de artículos utilitarios que por su ornamentación y elaboración son también decorativos, entre estos productos tenemos mesas canasta, bandejas, cofres, sillas, bancos, ánforas, portalápices, etc.

La participación de diseñadores, pintores y demás asesores de Artesanías de Colombia significó para el Barniz de Pasto cambios en los diseños, colores, temática, forma y tamaño de los productos. Como diría Osvaldo Granda (1986: 83), el artesano perdió el miedo a utilizar varios colores⁷ e introdujo diseños naturalistas como paisajes en vez de los típicos de flores, lo cual permitió que el mercado creciera, esto se tradujo en un auge importante del mopamopa pero se modificaron los contenidos culturales y de identidad que se tenían antes. Se paso de una artesanía producida como objeto que identificaba claramente al nariñense elaborada con fines decorativos y/o utilitarios, a una artesanía que utilizando la misma técnica y materia prima, producía para un mercado cada vez más exigente y competido, determinado por la demanda, es decir, por los gustos y preferencias del consumidor de lo típico o folclórico, generalmente urbano.

7. Granda (1986:83) afirma que “hasta los años sesentas solamente se elaboraban piezas cuyo fondo variaba entre el negro y el rojo. Hoy puede decirse que los objetos barnizados se fondean... pero hay equilibrio entre lo que es fondo y lo que es forma, mientras que anteriormente el fondo siempre era de mayor peso que la forma”.

Sin embargo, exceptuando algunos cambios secundarios la técnica continua casi intacta, y las guardas y quingos conservan el diseño precolombino. En últimas, la lección más clara de la sobrevivencia del oficio es: “se adapta o desaparece”, y en esa adaptación también hay una resignificación en donde los diseños de paisajes y floración, toman elementos del medio ambiente paisajístico en donde habitan los barnizadores, de esta manera hay una apropiación de los diseños nuevos.

Un hecho importante de mencionar es la existencia de artistas del Barniz, en cuyas obras únicas se puede identificar incuestionablemente la cultura y el significado que encierra esta artesanía, es el caso del maestro Eduardo Muñoz Lora, quien ha sido un verdadero innovador y creador del diseño del Barniz de Pasto.

Imaginario y Representaciones

El barniz de Pasto, como se ilustró anteriormente, es un oficio con fuerte arraigo cultural proveniente de poblaciones prehispánicas que lo practicaron con destreza y habilidad. Se ha mantenido como expresión del profundo significado que tiene la producción de objetos materiales en las sociedades prehispánicas en donde lo mítico determina la realidad en una conjugación todavía poco explorada, en este sentido, es interesante la conservación de la técnica y la reciente introducción de los diseños precolombinos de las guardas que llegando al oficio en la década de los cuarenta se han mantenido hasta hoy, los diseños

agustinianos de las grecas se encuentran en la producción material de la América española y creemos cumplen la función de resignificar el carácter precolombino del oficio, en tanto, son casi un símbolo de indigenidad.

Por otra parte, una de las expresiones culturales más importantes del hombre son las cosas que hace, los objetos, unida a estos y en estrecha relación se encuentra la lengua, la oralidad del oficio, algo así como el “lenguaje técnico”. Nada fija tanto las transformaciones y continuidades como la vitalidad y el dinamismo del habla. La práctica, la técnica y el producto de un oficio se fijan en la expresión oral que designa su realidad, la crea y la recrea, de esta manera se conservan o modifican en la lengua rasgos o tendencias, el Barniz de Pasto no es ajeno a este hecho. Los nombres de los diseños, la forma de clasificar los tamaños de las guardas, y algunos aspectos que tienen que ver con procesos de producción son muestra clara de estas manifestaciones. Veamos detalladamente estos ejemplos.

Las guardas se clasifican según su tamaño, en guaguas⁸ (tiras más delgadas), señoritas (de 2 a 3 m.m.) y guaguas listas o listas (llevan sólo tiras rectas y son de 3 a 5 m.m.); haciendo una comparación la guagua es la niña, la pequeña; la señorita es algo así como la adolescente, la mediana, la intermedia y las listas son digamos adultas, grandes. Este es un proceso de crecimiento y maduración que por analogía traduce el desarrollo de una mujer, paulatina y sucesivamente se pasa de un estado al

8. Palabra quichua que quiere decir infante, -niño o niña- tiene una difusión que cubre desde el sur de Colombia hasta Chile, más que una palabra es un concepto que denomina lo frágil, pequeño, blando, suave, tierno o sutil, se utiliza como calificativo de personas o cosas, por ejemplo; las piedras de moler son denominadas piedra máma; la base, la más grande, la de abajo y piedra guagua; la pequeña, la de arriba, esto denota una humanización de los objetos realizada mediante analogía de la relación madre-hijo y la función y tamaño que tienen las piedras. La palabra se aplica a otros usos, por ejemplo se dice de una olla de barro que aún no ha logrado el proceso de secado, que esta guaguüta, y de un niño o niña muy consentido, aguaguado(a).

otro, esta forma de denominar las guardas es una clara expresión del tipo de abstracción propia del pensamiento indígena.

Otro ejemplo, es la manera en que se designan los diseños de las guardas, cenefas o quingos, que aunque no conservan los nombres originales, se adaptan a la descripción de una forma de rápida identificación para ser reconocidos, entre estos encontramos los de T (que son alternativamente de T y T invertida), los de S (ondulados), los de Z (en zig-zag) o los de P (de p y p invertida). La analogía de las letras y las características de los diseños se centra en la forma y/o en el número de los vértices o ángulos que posean. A partir de esta descripción del diseño sintetizado en una letra, se adicionan otros elementos que son como el apellido de los iniciales y detallan características de posición (inclinada, metida) o de composición (sola o unida), así encontramos: guardas de T lisa, de T inclinada, de T metida, de S sola, de S o P unida y de S y Z.

Otra variante para nombrar los diseños de las guardas o quingos es a través de analogías con objetos, alimentos o cosas que tienen determinada forma o función, por ejemplo: quingos con ladrillo (rectangulares), con lazo (con torsión), con coco (con algún adorno encima a manera de tapa o cáscara), con pambazos (panes de harina integral endulzados con panela que tienen forma de rombos), con palo cruzado (con incrustación de una pequeña tira dentro del diseño); guardas con habas (en forma triangular alargada que descansan sobre su base) con grano o granito (en forma de rombos medianos y pequeños), con churo (rizo que puede ser de cabello, “churoso” es crespo, su forma es de espiral), de grada (escaleras, forma escalonada), de churo cuadrado (forma en espiral pero con dos lados rectos). Estos diseños se combinan dando lu-

gar a nuevos motivos como el de guardas grano con pambazo, o de uno con grano, pambazo, etc.

Por otra parte, los motivos siempre tienen una simetría y un ritmo, si se coloca un elemento arriba debe ir otro abajo, si el motivo tiene una saliente debe tener alternamente una entrada, si una T va hacia arriba, la siguiente debe ir hacia abajo, etc. Esta simetría de los diseños de las guardas traduce, expresa, muestra, deja ver como en una pintura el pensamiento dual andino, cuya lógica rige el universo de lo vital y mortal, “el pensamiento dualista se presenta como un rasgo tan fundamental en la cultura de los pueblos andinos que ordena todos los niveles y aspectos más variados de representación de la realidad: desde su cosmovisión y ecología, hasta la misma organización social, pasando por el ordenamiento del poder/autoridad y por el sistema de relaciones entre individuos y grupos, como los de estos con su entorno físico, toda realidad es pensada y manejada en términos binarios; hasta tal punto que la unidad, realidades únicas o solitarias, son concebidas como deficitarias de su complemento o su pareja... Esta metafísica dualista en el mundo andino responde a una concepción muy particular de la realidad, dentro de la cual todo elemento (personas, fenómenos y cosas) se encuentra asociado o a otro, su pareja, dentro de una estrecha relación de complementariedad y/o de oposición; de correspondencias e intercambios, de reciprocidades o de conflictividades. Esto hace que la lógica binaria aparezca como una función o expresión de una racionalidad más amplia y compleja, donde las realidades o aspectos complementarios mantienen una simetría que simultánea o alternativamente conjuga dinámicas y comportamientos de reciprocidad/alianza y de conflicto/hostilidad”. (Sánchez Parga, 1990: 23).

Según Guillermo Vasco⁹ no existe una cultura material, ya que esta es en sí la cultura, los objetos, las cosas siempre están hablando, lo único que hay que hacer es escucharlas, la palabra tiene en este sentido una estrecha relación con el saber porque se crea en la medida en que se habla, por eso los objetos son hablados; “se ha hablado del poder creador que los Embera atribuyen a la palabra, considerando que es ella la que da su verdadera realidad a las cosas y no la existencia de las mismas. Es como si las cosas que no se nombran no existieran” (Vasco, 1987: 85). Reflexionando sobre esta afirmación podemos decir, que hay que tener oídos sensibles para captar las voces de los objetos que expresan esencial y definitivamente la cultura. En este orden de ideas, el Barniz de Pasto es una hermosa voz del pasado puesto que expresa en sí y de una manera contundente la forma particular de pensar y sentir indígena.

La abstracción en lo que podríamos denominar el pensamiento indígena es una

descripción pictórica oral, es casi un cuadro o un paisaje hablado, en consecuencia los conceptos no se crean ni se producen, se ven o se beben a través de las plantas sagradas, de la sabiduría o del saber. La coca, el yopo, el yage, entre otras son plantas-sustancias que permiten activar el saber, el conocimiento que está en cada ser, hacen que se pueda ver, oír o soñar.¹⁰ Es una concepción materialista, en donde la imagen es el concepto, es materia, la abstracción se concreta en la imagen tal cual es.¹¹ Por ello, una forma o una característica de un objeto muestra como son las cosas, basta con conocer la letra T para saber como es un diseño en T, o “el churo” para reconocer en él un espiral¹² o el pambazo, el grano y granito para saber que son rombos grandes, medianos y pequeños. La analogía crea el concepto, un ladrillo no es un ladrillo es un rectángulo, es una figura geométrica, al igual que las guardas guaguas, señoritas y listas son una gradación creciente en tamaño y forma que a la pos-

9. Ideas expresadas durante el curso de Teoría IV, Carrera de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, octubre 23 de 1992.

10. A propósito de este tema, el relato mítico contado por Eudocio Becerra, (indígena Uitoto que habla la variedad socio-dialectal Bue), estudiado en el Seminario de Etnolingüística que estuvo a cargo del profesor Pedro Marín, durante el segundo semestre de 1992, en la carrera de Antropología de la Universidad Nacional, referente a “La Historia de Creación de la Tierra por Nuestro Padre (Moo)” dice así en el párrafo diez:

“Dijo: ¿donde está la verdadera tradición?
En ese momento buscaba otra vez el poder*, el sueño,
se alucina** por encontrar el origen de esta tierra,
soy el origen del sueño, del poder, de la alucinación
se embriagó de nuevo
como su espíritu le advertía”

* La palabra utilizada para nombrar este sueño [nikai] es diferente a la de dormir o soñar [ini], la primera hace relación a la visión chamánica..

** Se refiere a la alucinación producida por el yage que permite el viaje chamánico. Nótese que el sueño, la visión, la alucinación es origen y creadora de la tierra, la imagen es creación, es decir, tiene el poder de creación, pero esta finalmente sólo se materializará cuando se nombre, cuando el lenguaje pueda mostrar oralmente la imagen, cuando exista la palabra, hecho que relata otro mito.

11. Las ideas expresadas sobre las “imágenes-conceptos” o los “conceptos imágenes” fueron realizadas por Luis Guillermo Vasco, en el curso de Teoría IV, Carrera de Antropología, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, el día 11 de septiembre de 1992.

12. Un espiral, como el caracol entre los guambianos que se recrea en la forma y disposición de los sombreros tradicionales o de pandereta, o el churo Cósmico de los Pastos, cuyo diseño se encuentra constantemente en decoraciones de cerámica precolombina y tejidos actuales.

tre denota un modo de clasificación, de ordenamiento y categorización.

Las palabras o las formas describen de tal manera los conceptos que se pueden ver, se visualizan al escuchar sólo sus nombres y realizar inconscientemente las comparaciones que encierran. Es un problema de abstracción de la realidad real no de la creada, el concepto corresponde a una imagen por eso se ve, por ejemplo en las visiones o pintas producidas en las tomas de yage normalmente se encuentran diseños pictóricos de gran colorido y formas, que posteriormente se han encontrado en objetos de cultura material como cerámica, al respecto es interesante lo que anota Reichel Dolmatoff sobre los diseños de los Tukano (1969: 327-345); “los dibujos geométricos o figurativos, ejecutados con colores minerales sobre la paredes de corteza que cubren la parte frontal de las malocas de los Tukano, son según dicen ellos “lo que vemos cuando tomamos yajé”, lo mismo que las decoraciones de sus utensilios, cerámicas, banquitos, calabazas, maracas, trompetas y bastones sonoros de baile. Algunos de estos motivos que se repiten consistentemente en telas de corteza, maracas o taparrabos, forman series y se combinan luego con otros, creando así un estilo artístico Tukano”.

En el mismo sentido anterior es aún mucho más significativo sobre la relación de los diseños de objetos de cultura material y las visiones chamánicas, lo expuesto por Angelika Gebhart-Sayer, quien realizando un estudio sobre los Shipibo-Conibo del Perú, descubre el papel que tienen los diseños en las prácticas de curación realizadas por un chamán bajo el efecto del ayahuasca (palabra quichua que significa aya, sagrado y huasca bejuco), esta autora anota que el Chamán es un mediador, que establece un vínculo “entre el mundo so-

cial de la aldea y el mundo extrasocial de los espíritus. El Chamán se especializa en la comprensión de lo inconcebible, estructurándolo en categorías nominales que reducen su terrible y desconcertante complejidad... En el caso de los Shipibo-Conibo, el vínculo [que establece el chamán] es una cuestión de estética, sinestética y de aplicaciones terapéuticas. Bajo la influencia del ayahuasca, el chamán (muruya) percibe una información incomprensible, con frecuencia caótica, proveniente del mundo espiritual, con la forma de diseño luminoso. Entonces “domestica” esta información transformándola en diversas nociones estéticas: patrones geométricos, melodías/ritmos y fragancias que desempeñan un papel psicológico y espiritual clave, tanto para el paciente como para la sociedad” (Gebhart-Sayer, 1986: 190).

Por otra parte, es interesante como manifestación de pensamiento indígena la continua y sucesiva repetición de procesos de producción que le dan mejor calidad al material, recordemos que para preparar la resina se realizan varias veces la cocción, la limpieza, la maceración, el estiramiento y el amasado. Esto lejos de ser simplemente un proceso tecnológico, es la expresión de una forma particular de pensamiento que también se manifiesta en el lenguaje. Las continuas repeticiones de acciones encontradas en los mitos no obedecen a un problema semántico o sintáctico, denotan concepciones profundas, maneras de pensar que se expresan en un tiempo no finito donde la acción sigue continuamente, siempre se esta realizando, va y viene, deviene todo el tiempo, esto se puede comparar con las formas verbales del presente continuo, el pasado compuesto o el plus cuan perfecto, utilizado tanto por los nariñenses; ha ido, ha venido, ha traído, sabe venir, sabe ir, pasa recogiendo, va trayendo, ha sabido ser, etc. Esta formas verbales, tienen una

relación directa con la concepción espacio-temporal de los grupos indígenas Pastos sintetizada en la imagen-concepto del “Churo Cósmico”, espiral fundamental que muestra el tiempo en el que se avanza hacia el origen en un sentido circular inverso al de las manecillas del reloj, es decir, se avanza hacia la izquierda siguiendo una serie de círculos que se van concentrando hacia un origen ubicado casi al fondo de un punto indefinido, en el infinito, por ello, en el lenguaje se habla siempre del adelante como pasado; “adelante se hacia el barniz puro, después fue el brillante y ahora gusta con la coloración metálica”.¹³ Por lo anterior y en el mismo sentido, el tipo de pensamiento andino dualista también se manifiesta en la repetición continua, sucesiva, rítmica y simétrica de los diseños de las guardas o quingos, que parecen extenderse más allá de los propios objetos, es sugestivo que guardas y quingos se conservaran combinadas con motivos centrales de temática paisajista, esto sólo fue posible porque el pensamiento profundo e inconsciente de sus creadores, los artesanos, encontraron en esos diseños identidades que los unían de forma indiscutible con su pasado prehispánico e indígena. De todas maneras el objeto artesanal, en este caso el elaborado mediante la aplicación del Barniz, mantiene siempre cierta identidad con su origen, o bien en la técnica y el diseño o bien en su utilización o finalidad.

Sobre la masticación del Mopa-Mopa, se estableció que se realizaba a fin de darle cierta textura a la resina, para que se adhiriera mejor al objeto (la masticación del mopa-mopa es un proceso mediante el cual seguramente se extraían las impurezas del barniz, además de darle una consistencia de chicle debido a la temperatura de la boca), procedimiento que se conserva de manera tácita en el “pegado” utilizado en los talleres que no usan charol, en donde

se aplica saliva a la pieza a barnizar, o expresa en la “prueba” que practican algunos artesanos tradicionales llevándose trozos de barniz a la boca para “refinarlo”, para que quede fino .

Es probable que esta “costumbre” ancestral no se limite sólo a la técnica, pues tiene un sentido mítico y simbólico mucho más profundo, que se expresa en la creación y recreación continua (como en el tiempo del lenguaje), de los procesos para elaborar objetos materiales, esto si nos atenemos a que en muchas culturas la saliva, la sangre o el sudor son y crean los ríos y el agua que se encuentran en el cuerpo de los “padres creadores”.¹⁴ En algún sentido se trata de someter el material a un proceso de preparación realizado dentro del cuerpo de su creador, de su gestor, para domesticarlo, para humanizarlo. Al decir de los artesanos la saliva actúa sobre la resina refinándola, es decir, la transforma, la hace más maleable, suave y dócil. Además, servía para otros procesos como el brillo; el término “lambepatos” con el que despectivamente se reconocía a los barnizadores describe la forma en que se “terminaban las piezas”, puesto que se lamían hasta lograr brillo, esta apariencia hoy se da con la aplicación de barnices industriales o lacas.

Obedeciendo a esta misma lógica, algunos artesanos “refinan” el material (poco antes de realizar la aplicación cuando ya

13. José María Obando, entrevista citada.

14. El relato mítico señalado en la cita 10 dice en este sentido, hablando sobre Moo el padre creador:
 “En aquel tiempo, todavía no había nadie
 no había tierra, ni agua
 en él estaba todo
 no había ríos, todo estaba en él
 tenía, fluía un río en su boca
 Sus venas eran los ríos
 su saliva era un río espumoso
 El agua era el sudor de su cuerpo
 simplemente, colgaba del vacío”.

esta teñido y se ha sometido repetidamente a cocción), amasándolo en sus manos friccionándolo o restregándolo contra su abdomen y para adicionar su sudor o grasa pasan la mano por la frente para “recogerlos” y agregarlos a la pasta. A la postre se trata de que la resina tenga contacto con algún fluido del cuerpo del artesano que la elabora, el creador, es como si debiera ser adicionada con algún elemento de la corporeidad de quien la prepara para purificarse o refinarse. Esto digamos permite poner un sello, una marca en la materia prima por parte de quien la “humaniza”, es esto acaso una imitación o remembranza de la “creación del mundo”?, es muy probable, ya que en muchos grupos indígenas, la producción de objetos materiales sigue estrictamente los mismos procesos descritos en sus mitos de creación, de hecho estos mitos describen la forma original en que se realizaron cada uno de los oficios como la alfarería o la tejeduría.¹⁵

Teniendo en cuenta lo anterior es sintomático el celo y cuidado que se tenía en tiempos pasados alrededor de la preparación del Barniz, que no debía ser vista por personas ajenas al taller, porque la pasta se volvía vidriosa, en otras palabras, alguien extraño a los “creadores” afectaba la preparación hasta dañarla, era la mirada del otro, la afección principal que lograba dañar la creación, interrumpir el proceso de sus creadores, porque la conversión del mopa-mopa a Barniz, se realizaba por la familia (por cierto extensa) de los artesanos, que ancestralmente y seguramente desde tiempos lejanos pasaron sus conocimientos de generación en generación, manteniendo su oficio y sus secretos, ojos ajenos dañaban, maliaban, ojiaban (mal de ojo) el barniz. Mucho seguramente afecto estos

procesos de producción en unidades familiares, la estructura de agremiaciones instituida por la iglesia en la enseñanza y proliferación de oficios artesanales, no conocemos como ocurrió esto en el barniz, lo que es claro es que hasta hace muy poco tiempo se conservó, pues con la llegada de las escuelas artesanales patrocinadas por entidades estatales el proceso tradicional de enseñanza se rompió o escindió sin desaparecer, pues este tipo de instrucción familiar aún sigue viva.

Por otra parte, los artesanos con más experiencia dicen tener las medidas y diseños “en las manos” como expresión de su destreza, “nosotros somos poco hablantinos las que hablan son las manos”, la tradición y la herencia hacen posible que se desarrolle una habilidad tan profunda, que el oficio se sabe de memoria, pero en esta alusión las que lo saben son las manos no la cabeza, no el pensamiento, son las manos como entidad “casi” aparte del cuerpo las que trabajan prácticamente solas, no se puede olvidar el significado mítico de esta parte del cuerpo; con las manos se designa, con las manos se crea, con las manos se ordena, es el lenguaje del cuerpo y de la acción por encima de él de la palabra.

Como conclusión y después de todo lo consignado anteriormente es claro que el barniz fue primero un oficio de indios y después de mestizos, que adaptándose a las nuevas condiciones impuestas por encomenderos y clero españoles, lo conservaron manteniendo seguramente contenidos hasta ahora no descifrados. Reconforta sin embargo, lo dicho por el maestro José María Obando, “esto fue oficio que seguro heredamos de indios, de indios muy inteligentes, porque todavía somos como indios, lo que pasa es que no nos acordamos!”.

15. En el mito de la cita anterior Moo, crea la tierra igual que se elabora una olla de barro.

BIBLIOGRAFÍA

- 1938 ANDRÉ, Edouard. Viaje a la América Equinoccial. Quito: Imprenta Caja del Seguro.
- 1988 BAQUERO, Carlos Z. Informe de investigación, asesoría y asistencia técnica en el campo de desarrollo de productos artesanales en las ciudades de Pasto y Cali. Bogotá: Convenio Artesanías de Colombia-Sena, mecanografiado.
- 1980 BENAVIDES, Ernesto Orlando. Estudio socio-económico del Barniz de Pasto. Pasto: Ediciones Instituto Andino de Artes Populares del Convenio Andrés Bello.
- 1990 BOTINA, Jesús Rodrigo. El Barniz mopa-mopa, *Elaeagia pastoensis* Mora (Rubiaceae): Estado actual de su conocimiento en Colombia. Pasto: Corporación Autónoma Regional del Putumayo, CAP.
- 1985 BOUSSINGAULT J.B., Memorias. Tomo V. 1802-1830. Bogotá: Banco de la República.
- 1996 CALLAVET, Chantal. Territorio y ecología del grupo prehispanico Otavalo. En: Frontera y Poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador. Santa Fe de Bogotá: Editorial Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas CINCHI y Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.
- 1942 CASTELLVI, Marcelino de. Reseña crítica sobre el descubrimiento de la región de Mocoa y fundaciones de ciudad del mismo nombre. Boletín de Historia y Antigüedades, Vol. XXIX, Números 330-331, Bogotá.
- 1.985 DE FRIEDEMANN, Nina S. El Barniz de Pasto: Arte rito milenario. En: Revista Lámpara, No. 6. Vol. XXIII.
- 1969 REICHEL DOLMATOFF, Gerardo. El contexto cultural de un alucinógeno aborigen (*Banisteriopsis Caapi*). En: Revista de la Academia Colombiana de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, Vol. XIII, Número 51, Bogotá.
- ESPINOZA, Rodrigo. Crónicas de artesanía nariñense. Pasto: Editorial Correo del Sur, sin fecha de publicación.
- 1974 FRIDE, Juan. Los Andaki 1538-1947. México: Fondo de Cultura Económico.
- 1986 GEBHART-SAYER, Angélica. Una terapia estética, los diseños visionarios del ayahuasca entre los shipibo-conibo. En: América Indígena, Vol. XLVI, Número 1, enero-marzo.
- 1986 GRANDA, Osvaldo. Barniz de Pasto. Proyecto Regional Nariño, Subproyecto No. 2. Pasto: Artesanías de Colombia.
- 1983 GUERRA BRAVO, Samuel. La Cultura en la Epoca Colonial. En: Nueva Historia del Ecuador, Volumen 5, Epoca Colonial III, editor Enrique Ayala Mora. Quito: Editorial Grijalbo.
- 1920 GUTIÉRREZ, Rufino. Monografías. Bogotá: Edición Imprenta Nacional.
- 1983 JARAMILLO, Carlos Arturo. Los Queros y la práctica del Mopa-Mopa. En: Mopa-Mopa, revista del Instituto Andino de Artes Populares, IADAP, Año 1, Número 1, Vol. I, Pasto.
- 1990 MAMIÁN GUZMÁN, Doumer. La danza del espacio, el tiempo y el poder en los Andes del Sur de Colombia. Tesis Posgrado de Etnohistoria Andina, Universidad del Valle, Cali.

- 1996 Los Pastos. En: Geografía Humana de Colombia, Región Andina Central, Colección Quinto Centenario, tomo IV, Vol. I. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Instituto de Cultura Hispánica.
- 1963 MORA DE JARAMILLO, Yolanda. Barniz de Pasto, una artesanía colombiana de procedencia aborigen. En: Separata de Revista Colombiana del folkllore. Vol. 3. No. 8. Bogotá.
- 1964-65 Aspectos y problemas de las artesanías populares en Colombia. En: Revista Colombiana del Folklor, Vol. 4. No. 6.
- 1974 Clasificación y notas sobre técnicas y el desarrollo histórico de las artesanías colombianas. En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. XVI. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 1980-81 Cambios es una artesanía popular colombiana como reflejo de cambios socio-económicos y culturales. En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXIII. Bogotá: edición Instituto Colombiano de Antropología..
- 1978 MORA OSEJO, Luis Eduardo. EL BARNIZ DE PASTO. En Revista Cultura Nariñense No. 110 - 108, Pasto.
- 1977-78 PLAZAS DE NIETO, Clemencia. Orfebrería prehispánica del altiplano nariñense, Colombia. En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXI. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 1977-78 ROMOLI, Kathleen. Las tribus de la antigua jurisdicción de Pasto en el Siglo XVI. En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. XXI. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- 1996 Territorialidad y dualidad en una zona de frontera del piedemonte oriental: El caso del Valle de Sibundoy. En: Frontera y Poblamiento: Estudios de Historia y Antropología de Colombia y Ecuador. Santa Fe de Bogotá: Editorial Instituto Francés de Estudios Andinos, Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas CINCHI y Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.
- 1990 SANCHEZ-PARGA, José. ¿Por qué golpearla? Violencia marital en las culturas andinas, ética estética y ritual en los Andes. Cayambe (Ecuador): Ediciones Centro Andino de Acción Popular, CAAP-Abya Yala.
- 1970 SANTA GERTRUDIS, Juan de. Maravillas de la naturaleza. Biblioteca Banco Popular, Vol. 10, Tomo 1 y 3.
- 1981 SIMON, Pedro. Noticias Historiales (1626). Biblioteca Banco Popular, Vol. 107, Tomo 5. Bogotá.
- 1983 ULLOA, Juan y Antonio de. Noticias secretas de América (1735). Biblioteca Banco Popular, No. 114, segunda parte, Bogotá.
- 1985 Pastos y Protopastos: La red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X a XVI d.C. En: Maguare, Revista del Departamento de Antropología. Volumen III, Número 3. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- 1987 VASCO, Luis Guillermo. Semejantes a los dioses, cerámica y cestería embera-chami. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional.
- 1919 ZARAMA, José Rafael. El Barniz de Pasto. Exposición agrícola, artística e industrial del departamento de Nariño para el 7 de agosto de 1919. Pasto: Imprenta del Departamento.
- 1492 Reseña histórica de Pasto. Pasto: Imprenta del Departamento.

LENGUAS EN CONTACTO: ANALISIS DE NEOLOGISMOS Y PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS EN LA LENGUA COREGUAJE-CULTURA TUCANO OCCIDENTAL

PEDRO MARÍN SILVA
Departamento de Lingüística
Universidad Nacional de Colombia

“Con el descubrimiento se inició en el escenario de las tierras americanas, un contacto de lenguas que perdura en la actualidad. El idioma castellano lo mismo que el portugués llega al nuevo mundo en boca de los soldados, navegantes, sacerdotes, colonos, etc., y se encuentra con el muro de centenares de hablas aborígenes no indoeuropeas.”

Carlos Patiño R.

Introducción

El fenómeno de lenguas en contacto llama la atención del lingüista en la medida en que evidencia también el conflicto entre sociedades dominantes y grupos étnicos minoritarios. Para ilustrarlo he escogido una lengua ágrafa de la Amazonia colombiana, el Coreguaje, perteneciente a la familia lingüística Tucano, sub-grupo Occidental. La convivencia entre la etnia Coreguaje y la sociedad mayor, representada por los habitantes de la zona del Medio Orteguaza del Departamento del Caquetá, genera en lo lingüístico y lo cultural una particular dinámica de integración de nuevas necesidades y tecnologías, por lo tanto de nuevos vocablos y en general fu-

sión y sincretismo a todos los niveles de la cotidianidad.

En el aspecto lingüístico es importante destacar los neologismos y préstamos puesto que por sí mismos dan razón de la lógica y los mecanismos propios que adapta la lengua para transformar las nociones inherentes al contacto. La lengua en uso en estas comunidades de la región caqueteña evidencia el vertiginoso cambio que se opera en todos los ámbitos de la cultura, ilustrando así el proceso de sincretismo lingüístico y cultural.

Gramáticas culturales

En general, el trabajo con lenguas ágrafas atrae por el maravilloso universo escondido tras la fonética y la gramática.

El mundo de los significados en estas lenguas no comprende la relación arbitraria de correspondencia directa a un significante. En un número importante de vocablos, hay una motivación explicable entre morfema y significado, este hecho se hace aun más llamativo cuando se intenta comprender el modo particular con el que se construyen las palabras y los significados culturales.

La mirada al fenómeno del contacto lingüístico deja ver elementos de una gramática propia a la cultura, que desconoce los modelos y las teorías que imponen algunas escuelas centradas en la descripción de lenguas ágrafas. De este tratamiento se desprende una gramática no lingüística, es decir, ajena a los modelos y metodologías utilizados por quienes se ocupan de analizar dichas lenguas.

Préstamos y neologismos

Tanto los neologismos como los préstamos son imprescindibles en todas las lenguas conocidas. El Coreguaje es un buen ejemplo que ilustra las características morfológicas de los procesos de apropiación, creación y transformación del léxico proveniente de la lengua española, con el fin de resaltar el alto número de préstamos y, además, analizar los mecanismos morfológicos que utiliza esta lengua aglutinante, tanto en los préstamos como en los neologismos.

El corpus de referencia forma parte de un programa especializado diseñado gracias al apoyo del CINDEC, de la Universidad Nacional y en el marco de la investigación sobre gramáticas culturales en lenguas de la familia Tucano, sub-grupo Occidental.

La guía de encuesta utilizada aparece como anexo de este escrito con la transcripción ortográfica transitoria que intenta implementar el grupo de maestros bilingües que trabaja para el Centro Indigenista del Caquetá. Resalto en negrilla todos los sufijos clasificadores, y /o clasificadores nominales; no transcribo fonéticamente el componente nominal de origen español. Sin embargo, es pertinente señalar que algunos fonemas /l/, /d/, /b/, /f/, /r/, /l/ del español, no existen en el inventario fonológico del Coreguaje. Tampoco existe la estructura de sílaba trabada del español, por esta razón, el nominal españolizado y los calcos aparecen con la ortografía que respeta la pronunciación coreguaje. Así, arroz deviene /aró/; Dios /rió/.

La dinámica del contacto arroja por lo regular un producto interesante: el **préstamo lingüístico**. “Hay préstamo lingüístico cuando un habla A utiliza y termina por integrar una unidad o rasgo lingüístico que existía anteriormente en un habla B y que A no poseía”.¹ Este primer elemento fusiona unidades en lo semántico, lo sintáctico, lo morfológico y lo fonológico. El préstamo sintetiza el mecanismo de la significación, en el proceso de formación de nuevas unidades léxicas, unidades que se gramaticalizan.

Se dice que hay **calco** cuando para denominar una noción o un objeto nuevo, una lengua A traduce una palabra, simple o compuesta, perteneciente a una lengua B.² La integración (calcos), puede ser total cuando los rasgos de A desaparecen y se sustituyen por los más cercanos de B. Hay también grados de integración: Composición mixta de A y B, traducción total o

1. DIEBOLD, A. Richard Jr. Incipient Bilingualism. En: Hymes, Dell (ed.). *Language in Culture and Society: A reader in linguistics and Anthropology*. University of Pennsylvania. New York: Harper and Row, 1964. p. 495.

2. Ibid. p. 72.

parcial de los conceptos, adaptación única-mente del sentido de la palabra importada, etc.

En el proceso de formación de nuevas unidades lexicales puede haber neología tanto de forma como de sentido. Se llama **neologismo** toda palabra de creación reciente o tomada desde hace poco de otra lengua como también a toda nueva acepción de una palabra ya antigua.³ En todos los casos se busca denotar una nueva realidad.

Las guías de encuesta para la recolección de los corpora indispensables en la descripción de lenguas ágrafas evitan el empleo de términos ajenos al ámbito cultural de las etnias y lenguas estudiadas. Sin embargo, en la realidad se impone el contacto que permea sobre todo el mundo de los objetos de cultura material, a tal punto, que muchas mitologías amerindias dan razón de objetos foráneos que terminaron por integrarse a su cotidianidad. El resultado es un sincretismo permanente en todos los niveles de la lengua. Las palabras soeces, por ejemplo, entre los coreguajes se dicen solamente en español en los momentos de disputa y borrachera.

Los listados tradicionalmente empleados por los lingüistas con fines comparativos, procuran privilegiar aquellos elementos del léxico relacionados con la cultura material tradicional, con las terminologías de parentesco, con rasgos de la organización social, con módulos sobre fauna, flo-

ra, elementos del entorno y, en general, con un “vocabulario ideal” que dé cuenta de aspectos autóctonos.⁴

Selección del corpus

El corpus seleccionado recoge términos frecuentemente usados por los hablantes del Coreguaje. Son palabras que hacen parte de la vida cotidiana de la etnia. Algunas aparecen en las grabaciones de los encuentros de la comunidad, relacionadas con sus discusiones sobre programas de salud, de tierras, de educación. En estos contextos de interacción fueron obtenidos dentro de actos de habla.

Como se mencionó anteriormente, en esta práctica de recolección del corpus es frecuente encontrar cierto desdén por palabras foráneas que, tal vez, son vistas como reflejo inoportuno del fenómeno de aculturación. Sin embargo, buena parte de la realidad de estos grupos amazónicos está relacionada con la inocultable presencia de colonos, comerciantes, militares; en fin, con todos esos personajes que Jean Jackson llamó “agentes de cambio” en sus estudios sobre indígenas Tucanos Orientales.⁵

Esta realidad está influida también por los medios (radio especialmente) y por la suma de elementos externos que el programa de Etnoeducación llama “pedagogías ocultas”, elementos agenciados por el comercio, la tecnología, la ideología; la subcultura propia de los puntos de coloniza-

3. Ibidem. p. 355.

4. Para efectos de este artículo he comparado tres listados de encuesta:

- a) La encuesta de inventario lingüístico del C.N.R.S. de Francia de Daniel Barreteau y Bouquieux. *Enquête et description des langues à tradition orale*. SELAF. 1976. Paris.
- b) El listado para estudios comparativos de lenguas Tucano del I.L.V. en Colombia, tomado a su vez de los listados de Swadesh y Rowe y
- c) La encuesta sumarisima del CILEAC elaborada por Fray Marcelino de Castellví, para la región del Putumayo colombiano. Se trata en los tres casos de 220 términos lexicales.

5. “The Fish People”. Jean Jackson. Cambridge University Press, 1983.

ción, presente en las preferencias musicales, en el vestuario, en las actividades de “recreación” que se acompañan de alcohol, en la dieta, etc.; la particular concepción de ecología y ansiedad de explotación de los recursos naturales que mueve a los colonos y que se opone a la de los indígenas, en síntesis, el modelo externo que termina por imitarse y convertirse en norma de comportamiento.

El antropólogo, a su manera, continúa indagando por modelos ideales de organización social y de parentesco; el pedagogo, por su lado, sigue considerando que el modelo que utiliza para educar debe estar de espaldas a la “malsana” realidad circundante y, como ya lo anoté, el lingüista prefiere evitar el vocabulario foráneo. En otras palabras, evitan en sus prácticas profesionales la descripción de nuevas realidades.

Sin embargo, el lingüista está obligado a registrar todos los actos de habla porque en esa medida obtiene información básica, útil igualmente para los estudiosos de otras áreas de las ciencias sociales. No se puede censurar aquellos vocablos tildados de contrarios a la cultura dado que éstos no existen, de lo contrario acusamos cierta idealización de la realidad socio-económica que viven los pueblos indígenas. Las guías de encuesta que no han variado en muchos años, evidencian que implícitamente se considera “estáticas” a estas comunidades.

La situación es diferente: en el plano etnográfico hay realidades que tienden a minimizarse. La conformación actual de las aldeas coreguajes, por ejemplo, dista de antiguos patrones de asentamiento (la vivienda multifamiliar de tipo maloca dejó

de existir y se utiliza la casa unifamiliar -o barraca- de tipo campesino). Los cuadros de parentesco, especialmente los de alianzas, reflejan el cambio en la estructura familiar, y así, en la mayoría de aspectos que conforman la vida de estas comunidades.

Contactos culturales y cambios lingüísticos

A partir del trabajo de William Labov, si se tiene en cuenta la dinámica de contacto, es decir, los factores extralingüísticos que actúan sobre la variación, se pueden entender las manifestaciones sociales del cambio fonético en las lenguas. De la misma manera, considero que el cambio lexical requiere para su comprensión, la inclusión de factores externos a la lengua, es decir, de elementos que condicionan la creación de neologismos y de préstamos.

En Labov es de destacar una vocación etnográfica en el momento de recolectar la información con la cual sus trabajos comprobaron que existen motivaciones sociales del cambio fonético y superaron la barrera que en el Curso de Lingüística General nos impedía ver en la dicotomía -sincronía/ diacronía- la dimensión histórica y dialéctica que implica el cambio. Pierre Encrevé en la introducción a la edición francesa de los **Modelos Sociolingüísticos** de Labov afirma que ver el cambio lingüístico aislándolo completamente de las motivaciones sociales que inciden en él y en la variación, es el equivalente de concebir un “social sin historia”,⁶ al respecto Labov, enfatiza:

“Es imposible comprender la progresión de un cambio en la lengua al mar-

6. Introducción a la Edición Francesa de “Sociolinguistics Patterns”. Traducción de Pedro Marín para los cursos de Metodología de la Investigación Lingüística y para el Seminario de Etnolingüística de la Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional (mimeo).

gen de la vida social de la comunidad donde se produce. Dicho de otra manera, las presiones sociales se ejercen constantemente sobre la lengua, no en un punto lejano del pasado sino bajo la forma de una fuerza social inmanente y activa en el presente”.⁷

Lo anterior nos hace indagar por las motivaciones sociales que ocurren, por lo tanto, en el cambio lexical. Por lo demás, es de creer que el préstamo que se realiza en grados diversos, requiere para su comprensión la inclusión y el análisis de aspectos extralingüísticos.

Contacto y Conflicto

La noción de contacto para lingüistas y antropólogos implica la de conflicto. El contacto de lenguas hace parte, por la misma razón de estudios de sociolingüística, de lingüística comparada y de etnolingüística. Dicho contacto es objeto de estudio para otras disciplinas que, como la historia, por ejemplo, buscan la explicación y la reconstrucción de algunos aspectos de las relaciones inter - étnicas, de la intensidad del choque cultural, de los proyectos sobre niveles de desarrollo de los pueblos, etc. Como lo expresa Diebold “en el campo de lo económico y de lo comercial con frecuencia importamos del extranjero la palabra y la cosa”.⁸

De los estudios sobre contacto de lenguas y por ende de culturas, quiero destacar la obra de U. Weinrich⁹ “Languages in

Contact” y el aporte de J.L. Calvet¹⁰ “Linguistique et Colonialisme”, por cuanto me han permitido desarrollar este intento de análisis lexicográfico. Debo mencionar la afortunada coincidencia de haber participado en el Seminario de Teoría Lingüística para Investigadores, organizado por el CCELA, donde los clasificadores y las clases nominales fueron ampliamente analizados y discutidos. Igualmente el Seminario “Educación en Contextos Multiculturales”, auspiciado por el Instituto Caro y Cuervo, la Fundación Etnollano y el CCELA de la Universidad de los Andes, entidades preocupadas por el estudio de estos grupos amerindios.

En la versión relativamente reciente del fenómeno del contacto de lenguas presentada por el francés J.L. Calvet,¹¹ se encuentra el término “glotofagia” con el cual caracteriza el proceso de desaparición de las lenguas locales de los países invadidos y la imposición de las llamadas “lenguas de civilización” particularmente en Asia y América, en detrimento de las lenguas autóctonas de estas regiones. La práctica de la glotofagia no se ha detenido en América. En realidad, ésta es simplemente el corolario del colonialismo actual.

Carlos Patiño R., en su artículo “Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia” resume la situación del contacto en los siguientes términos:

“Colombia, lo sabemos, es una nación multiétnica ya que alberga en su terri-

7. LABOV, W. Sociolinguistique. Paris: Ed. Minuit, 1976. p. 47.

8. DIEBOLD, A. Richard Jr. Incipient Bilingualism. En: Hymes, Dell (ed.). Language in Culture and Society: A reader in linguistics and Anthropology. University of Pennsylvania. New York: Harper and Row, 1964. p. 495.

9. WEINRICH, Uriel. Languages in Contact. Mouton & Co., The Hague. 1963.

10. CALVET, J.L. Linguistique et colonialisme: petit traité de glotophagie. Edit: Paris, 1963.

11. Op. cit.

*torio una diversidad de agrupaciones sociales que son racial y culturalmente diferentes. Están, por una parte, la “sociedad mayor”, caracterizada por el idioma español y el resto de la herencia cultural de España; por otra, el numeroso conjunto de etnias aborígenes con sus lenguas y culturas propias...”*¹²

Con relación a la región que nos ocupa en el presente artículo es decir, los departamentos de Caquetá, Putumayo y Amazonas, hábitat actual de Coreguajes, dice el profesor Patiño:

*“En la Amazonia, la situación de distanciamiento de los centros de hispanización fue un factor favorable para la preservación de las culturas indígenas del área. Sin embargo, otras circunstancias actuaron en sentido contrario, por lo cual en esa región también se registra un alto grado de extinción étnica y lingüística. Se puede pensar en hechos como las guerras colonizadoras, el esclavismo y las luchas intertribales, la acción etnocida de las compañías caucheras, las migraciones voluntarias o forzadas, la mortalidad debida a enfermedades, etc.”*¹³

PRESENTACIÓN DEL CORPUS

En el corpus presente privilegiamos objetos inanimados por cuanto en éstos, el proceso morfológico de apropiación de términos muestra en todos los casos un sufijo marcador de clase nominal. Por el contrario los seres animados (guerrillero, monja) simplemente se reducen a la composición que yuxtapone bases nominales, así:

<u>airo</u>	+	<u>pãi</u>		<u>pairu</u>	+	<u>romio</u>
BN		BN		BN		BN
montaña		gente	= guerrillero	Cura, padre		mujer = monja

En consecuencia, no se computan para efectos del análisis que presentamos a continuación.

Para el análisis del listado dividí los 327 lexemas en cinco categorías:

A) Neologismos 39,14 %; B) préstamos, que equivalen al 37,3 %; C) lexemas con equivalente tanto en español como en coreguaje 5,19 %; D) Calcos 3,05%; E) Términos autónomos, es decir, que existen también en la lengua coreguaje, sin que

se medie proceso alguno de apropiación del concepto en español, por ejemplo : “remedio”, “medicamento” = ûko, “arete” = kãjo juiche, “hacha” = sũpo, equivalentes al 10,09%.

Los dos primeros suman 76,4 % del total del listado y son por lo tanto los más representativos del proceso de apropiación y transformación de nuevos conceptos. Los términos computables, con excepción de los calcos, se agrupan en 27 morfemas clasificadores que aparecen en el anexo 1.

12. PATIÑO R., Carlos. Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1991. p 11.

13. Ibídem.

Esta categoría gramatical -el clasificador- se marca a través de sufijos, uno o dos en el caso del Koreguaje; en algunos casos aparecen también las marcas de femenino y de plural. Para este artículo he preferido centrarme en los sustantivos, aunque las otras partes de la oración como adjetivos y verbos, pueden participar del proceso de creación de nuevos términos. Un número reducido de términos, en este corpus, se caracteriza por tener dos entradas. “Anillo”, por ejemplo, aparece “aniyo **kawa**” y “**müo huikawa**”; bombillo “bombiyo **pü**” y “**üoa**”; cigarrillo “cigariyo **süü**” y “**müto korowü**”.

Del corpus inicial suprimí los topónimos, los antropónimos y las palabras que designan partes del tiempo (lunes, marzo, semana santa, etc.), pues en estos casos el interés principal es de tipo básicamente fonético (runé, masó). No obstante, podrían utilizarse con fines comparativos, en el campo de la etnoeducación bilingüe.

El siguiente listado, en la medida en que se ocupa únicamente de seres inanimados y de reciente adquisición en la lengua, tan sólo parcialmente coincide con el inventario exhaustivo de clasificadores. Cabe anotar que sobre clasificadores y clases nominales han investigado Criswell y Cook¹⁴ del ILV y Carlos Dupont.¹⁵ Estos autores señalan muchos otros clasificadores relacionados con plantas, animales y objetos de cultura material.

CONCLUSIONES

La investigación interdisciplinaria es indispensable para el mejor conocimiento

de los factores Sociolingüísticos que entran en juego en el caso de préstamos y neologismos.

Las razones que llevan a los hablantes de lenguas minoradas a adoptar un alto número de préstamos, de neologismos y de calcos son muy diversas. Una que debemos destacar es la relación de lengua dominante y lengua dominada.

Este artículo se centra en el análisis de la interferencia lexical, sin embargo, ésta debe analizarse en los campos gramaticales y fonológicos donde se hacen más evidentes estos fenómenos. El corpus agrupa en una taxonomía propia los préstamos, neologismos y calcos provenientes del español. Los somete a su propia gramaticalidad y de esta manera ilustra sobre algunas características sincrónicas del habla estudiada. La noción de arbitrariedad del signo lingüístico subyace al proceso de préstamos. Sin embargo, dicha noción parece obedecer a grados de motivación. Como se desprende de la observación del corpus utilizado en este artículo, se puede hablar de grados de motivación de algunos signos lingüísticos propios de la situación de lenguas en contacto.

Adoptar un recurso como el propuesto en este trabajo permitiría analizar fenómenos de contacto y de aculturación a través del estudio de la incorporación de nuevos vocablos en estas lenguas colombianas

Los resultados de esta investigación pueden contribuir en el replanteamiento de los objetivos y contenidos del programa de educación bilingüe y bicultural que se viene adelantando en el país.

14. Cook, Dorothy – Criswell, Linda. El idioma Koreguaje (Tucano Occidental). Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano, 1993.

15. Dupont, Carlos. Clasificación nominal en la lengua Koreguaje. Revista Forma y Función No. 4. Departamento de Lingüística, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, 1989. p.p. 35-46.

BIBLIOGRAFÍA

BARRETEAU - BOUQUIEUX. Enquête et description des langues à tradition orale. París: SELAF, 1976.

CALVET, J.L. Linguistique et Colonialisme: petit traité de glotophagie. París: Ed. Payot, 1963.

COOK, Dorothy - CRISWELL, Linda. El Idioma Koreguaje (Tucano Occidental). Santafé de Bogotá: Asociación Instituto Lingüístico de Verano, 1993.

DIEBOLD, A. Richard Jr. Incipient Bilingualism. En Hymes, Dell (ed.). Language in Culture and Society : A reader in linguistics and anthropology. University of Pennsylvania. New York: Harper and Row, 1964.

DUBOIS, J. Et al. Dictionnaire de Linguistique. Canadá: Larousse, 1973.

DUPONT, Carlos. Clasificación nominal en lengua Koreguaje. Revista Forma y Función No. 4. Departamento de Lingüística. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá. 1989.

JACKSON, Jean. The Fish People. Cambridge University Press, 1983.

LABOV, William. Sociolinguistique. París: Ed. Minuit, 1976.

PATÍÑO, Carlos. Español, lenguas indígenas y lenguas criollas en Colombia. Santafé de Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1991.

PETERSEN DE PIÑEROS, Gabriele. La lengua Uitoto en la obra de K .Th Preuss. Tesis de maestría en lingüística. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1992.

WEINRICH, Uriel. Languages in Contact. Mouton & Co. The Hague, 1963.



ANEXO 1

LISTADO DE CLASIFICADORES OBTENIDOS EN MUESTRA SOBRE NEOLOGISMOS Y PRÉSTAMOS EN COREGUAJE

MAKA Herramientas	RERE + WA Enrollado redondo Objetos redondos y/o enrollados	PŲ Objetos esféricos y cilíndricos, algo lleno	KORO Recubierto, que recubre *(WŲ) es opcional	KāA Tela	RO / RO(WA) Roro: enculebrado Wa: redondo	SAIWŲ Objetos suspendidos o con patas	TŲOPŲ Envasado
Cámaramaká	Patiyarerewa	ManzanapŲ	Botakoro	Camisetakāa	Coparorowa	EscritoriosaiwŲ	ChamputŲopŲ
Metromaká	Areparerewa	RarajapŲ (naranja)	Mediakoro	Cobijakāa	Kunarorowa	GuadañasaiwŲ	TeterotŲopŲ
Tenazamaká	Ostiarerewa	CanastapŲ (colchón)	Tabacokoro	Chaquetakāa	Pomadadorowa	ImpresorasaiwŲ	ChampañatŲopŲ
Cosedoramká	Kasererewa (cassette)	LadriyopŲ	Kūakoro	Sábanakāa	Rorowa (vaso)	MolinosaiwŲ	GaseosatŲopŲ
Candadomaká	Wotorerewa (botón)	PapapŲ	MŲtokoro *(wŲ) (pucho o cigarrillo)	Pañuelokāa	Saaro	PlantasaiwŲ	RotŲopŲ (botella de ron)
Destorniyadomaká	Kurirerewa (moneda)	PilapŲ(a) (pila) (s)	Wiitoapekoro (guayo de plástico)	Pūikāa (capa)	DiccionariopŲero	ReesaiwŲ (motor)	JugotŲopŲ (envasado)
Calculadoramaká	Kurareawa (plato)	TambopŲ (tambor de gasolina)	Guayokoro *(wŲ) (guayo de cuero)	TŲikāa (cinturón)	RimopŲero (limón)	KarosaiwŲ (carro)	KōjitutunatŲopŲ (crema dental)
Mecheramaká	TŲirerewa (sombrero)	TomatepŲ	SaanawŲkoro *(wŲ) (pantaloncillo)	Juirepakāa (cusma)	Haororo (munición)	WusaiwŲ (bus)	MañatŲopŲ (desodorante)
ŲsŲŲñamaka Sol Ver = Reloj	ChuchŲpacháwa (panela)	RomiointerioropŲ (ropa interior femenina)	Codokoro *(wŲ)	Juikāa	KŲnaro (olla)	KaisaiwŲ (cama)	KunatŲopŲ (frasco)
Kaaña choamaká Vestido trabajar = cepillo de ropa	Ųakojaaserere (anteojos)	ŲopŲ (linterna)					

WU 1. Alargado, tubular * 2. Encerrado, encajonado	CHE Terminación verbal equivalente a los infinitivos del español	WUE Recinto cerrado	ME Filiforme	WATI(RU) Objeto cortante (cuchillo)	KAWA Aros - anillos	SUU Con empaque o envoltura
*Fusi <u>wu</u>	Kājojuiche (aretes)	Tiendaw <u>ue</u>	Cableme	Watir <u>u</u> (cuchillo)	Aniyokawa	Lechesuu (en bolsa)
*Metrayadoraw <u>u</u>	Kooche	Internadow <u>ue</u>	Kordome (cordón)	Helicewati	Tuikawa (pulsera)	Piñas <u>u</u>
*Salchichaw <u>u</u>	Toache(w <u>u</u>)	Kaaw <u>ue</u> (mosquitero)	Maniyame (nylon para pescar)	Rurawati (machete)	Orokawa (collar de oro)	Velas <u>u</u>
*Haow <u>u</u> (escopeta)	Maasiche (malicia)	Posew <u>ue</u> (almacén)	Kerome (collar)	Chiiwati (hombre negro)	CHO Alargado y puntudo	ÑE Repasar – retocar
Televisow <u>u</u>	Chuokuache (noticias)	Discotecaw <u>ue</u>	Cadename	Riñaw <u>ue</u> wati		
Armariow <u>u</u>	Kuache (pecado)	Riow <u>ue</u> (iglesia)	KOA Sobre patas Fijo – estable	ÑAACA Puntiagudo	Ujakuecho (pantaloncillo)	Chuoptejeñe (colorete)
Radiow <u>u</u>	Koochoache (pinta uñas)	Iglesyaw <u>ue</u>			Velacho	Ñeeñe
Neveraw <u>u</u>	Romiojuiche (toalla higiénica)	PA Compuesto de dos elementos paralelos	Mesakoa	Ukojuañaaka	Seboyacho	Kuo jejeñe
Waiw <u>u</u>	CHEJA Tierra – terreno		Tablerokoa	Jueñaaka (jeringa)	SEE Gemelos, en pares	RUMU Tiempo (cronológico)
Cajow <u>u</u> (cajón, ataúd)		Cachapa (puente)	Cunakoa	KO Líquido		
Avenaw <u>u</u> (en tarro)	Witoapacheja	SAIRU Con asa o agarradera	RU Diminutivo		Ñukasee (pantalón)	Lunesrum <u>u</u>
Canecaw <u>u</u>	Kuacheja			Uko (jarabe)	Sudaderasee	Enerorum <u>u</u>
RAKA	UN	Kaañaosairu (plancha)	Kunarotoor <u>u</u> (ollita)	PO Cavidad	Kuosee (tijeras)	Veranorum <u>u</u>
Gasolinaraka	Pikokon <u>u</u> (aguardiente)			Suupo (hacha)		



LO SAGRADO DE LA PALABRA INDÍGENA EN LATINOAMÉRICA

LUZ MARÍA LEPE LIRA

Profesora USEBEQ, México. Doctoranda Teoría de la Literatura y Literatura
Comparada de la Universidad Autónoma de Barcelona.

La palabra original para los pueblos indígenas es verdad total, fundamento. La raigalidad de este concepto, como veremos, es prehispánico. Por ello las cosmovisiones indoamericanas contemplan la palabra del Hacedor cargada de magia con la cual constituye y da vida a los seres y cosas. Entre los Guaraní, por ejemplo: un hermoso mitopoema evidencia esta relación. Después de aparecerse ante el mundo, el hacedor toma una porción de su propia divinidad y con su sabiduría engendra los seres, y entonces -cuenta el poema- que:

Habiéndose erguido,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad
y en virtud de su sabiduría creadora,
concibió el origen del *lenguaje humano*,
de la sabiduría contenida en su propia divinidad
creó nuestro Padre el fundamento del
lenguaje humano
e hizo que formara parte de su propia divinidad.

Antes de existir la tierra,
en medio de tinieblas primigenias,
antes de tenerse conocimiento de las cosas,
creó aquello que sería el fundamento
del lenguaje humano
e hizo el verdadero Primer Padre Ñamandu
que forma parte de su propia divinidad.¹

El Creador tiene la facultad de nombrar por primera vez y con esta nominación ejerce el acto mágico de crear, de constituir. Esa facultad no llega intacta al hombre que, igualmente cree en la fuerza y en la sacralidad de la palabra, especialmente de la palabra primigenia del relato mítico. La voz del hombre, por tanto, es una voz que proviene del Hacedor, es la extensión de su potencia. Si hay algo que diferencia al hombre de los demás seres es la *palabra*, de ahí proviene su importancia y su fuerza espiritual.

1. (Fundamento del lenguaje humano, texto indígena Mby'a) en Culturas Condenadas, compilador Augusto Roa Bastos, p. 259.

La palabra antropomorfizada configura la voz de la tradición, también se suele llamar memoria. La tradición comporta y transmite expresiones en todos los órdenes: danzas, música, artesanías, pequeños y grandes rituales. La palabra de la tradición es venerada y es autoridad frente al afán de ruptura; la tradición y el apego por lo propio, permiten el *ethos* de las comunidades indígenas y campesinas en Latinoamérica. A través de esta *palabra mayor* de la tradición es como los latinoamericanos han hecho resistencia pacífica a la colonización y la destrucción. Los pueblos sólo pueden *ser* a través de la palabra antigua, de la *verdadera palabra*.

Cuando se produjo la Conquista de América, los abuelos consignaron para la memoria sus ancestros: el padre sol, la madre tierra, muchos más seres y después lloraron...

Los abuelos son los antiguos Zaa
que cruzaron las aguas y montes
del valle de Oaxaca.
Sus ojos eran llamas en la noche,
su alma era intrépida desde entonces
y se guiaron por los rizados del sol,
su antiguo padre también.
Se alimentaron de fruta,
vistieron la piel de las fieras,
oían el canto del caracol de mar.
Después de caminar muchísimo
y dialogar con la luna y los luceros,
los cobijó la sombra de los cerros,
los ríos y lagunas de Oaxaca,
la de la tierra caliente
para estar cerca del sol.
Sus hermanos son los peces.²

El hecho de que los pueblos orales, en todo el mundo, consideren que las palabras entrañan un potencial mágico está claramente vinculado, al menos de manera subjetiva, con su sentido fonativo y por lo tanto, accionante de poder,³ como ocurre reiteradamente en nuestros pueblos.

“Los que lo saben vienen del gran linaje de nosotros, los hombres mayas. Esos sabrán el significado de lo que hay aquí cuando lo lean. Y entonces lo verán y entonces lo explicarán y entonces serán claros los oscuros signos del *Katún*. Porque ellos son los sacerdotes. Los sacerdotes se acabaron, pero no se acabó su nombre, antiguo como ellos”.⁴

La Palabra del abuelo

Los abuelos han sido depositarios de la *palabra* de las comunidades, la guardan y enseñan para que se sepa que hacer. Con ella la raigalidad no se ha perdido.

El tejido de la memoria de nuestros pueblos permanece por la palabra: la tradición toda. No olvidemos que entre los incas, los *amautas* fueron los encargados de leer los *Kipus* donde está consignado su pasado. De la misma forma entre los mayas los ancianos escribanos recibían un amplísimo legado de tradición.

En tanto depositarios de la etnicidad y costumbres, al llegar la Conquista, los ancianos sacerdotes expidieron instrucciones para conservar lo ancestral; para seguir respetando templos, huacas, el entorno ecológico y su propia sabiduría. En los andes bolivianos por ejemplo: los sacerdotes lucharon por no dejar perecer sus creen-

2. MATUS, Macario. Binni zaa. México: Dirección General de Culturas Populares, 1998. p. 25.

3. ONG, Walter. Oralidad y escritura, México: FCE, 1987. p. 39.

4. Chilam Balam de Chumayel. México: UNAM, 1991. p. 15.

cias e instruyeron a los sacerdotes indígenas con un listado de mandamientos. Decían entre otras cosas:

El primer mandamiento de las huacas era que no se conozca otro dios sino sus huacas y que es falso todo lo que enseñan los cristianos, pero que lo traten y disputen entre sí, ni con los españoles porque perecerán y serán castigados hasta la cuarta generación.

Que el día que saliere el sacerdote o clérigo de un pueblo para otro, cojan un perro todo negro y lo arrastren por todas las calles y lugares por donde el sacerdote hubiese andado y pasado y que lo lleven al río y lo maten, y donde hacen dos brazos lo echen para que con esto se purifiquen los lugares que paseó el padre y cura de los pueblos.

Que no se acuda al servicio de los españoles, ni los traten, ni les comunique, ni pidan consejo, que son enemigos de las huacas, sino es por fuerza.

Finalmente que no se descubra nada de esto a los españoles, ni a sus sacerdotes cristianos, ni descubran sus huacas porque serán castigados con hambre, pestilencias y muerte y para esto había Ruñañacac que eran descomulgadores que al fin de las fiestas descomulgaban.⁵

Estas indicaciones en voz de los ancianos tienen hondo sentido mítico y de respeto a los antepasados. El libro del Chilam Balam, al finalizar el segundo capítulo manifiesta como con la Conquista desapa-

recieron los buenos sacerdotes e imperó la silla del Segundo Tiempo, del reinado del Segundo Tiempo, significando la llegada de otra cultura que fue causa de la muerte y del fin de la sabiduría de los sacerdotes: “No había alto conocimiento, no había *sagrado lenguaje*, no había divina enseñanza en los sustitutos de los dioses que llegaron aquí”.⁶

El lugar de los ancianos desde la prehispanidad, en tanto portadores de la palabra, viene cargado de jerarquía y respeto, su sitio no es cualquiera, baste decir que la habitación comunal conocida como maloca entre los amazónicos es representación de la abuela, de la mujer creadora, vomitadora de gente. A su interior todo espacio está predestinado, así los niños, las mujeres o los hombres ocuparan determinados espacios, los ancianos ocupan el centro y el mambeadero.

La figura central del abuelo entre los pueblos americanos se asimila como la presencia del sacerdote, por antonomasia el anciano es la extensión del sacerdote.

El sacerdote es representación del sol. Los koguis e ickas llaman a los sacerdotes Mama-hatei (hacedor-padre) donde mama significa sol, fuego, poder.⁷ De igual manera el anciano o guía es el verdadero hijo del sol y detenta su poder y santidad. Es importante señalar que, como representación del sol, lleva consigo los atributos que lo manifiestan: el llauto, el bastón y el banquito, elementos que representan esta relación de hijo del sol, del abuelo y padre-sol.

5. Instrucciones de los sacerdotes indígenas para conservar su religión. En: Alberto Guerra Gutiérrez. Folklore Boliviano. Bolivia: Los amigos del libro, 1990. p.p. 314-316.

6. Chilam Balam, op. cit. p. 23.

7. GRANDA, Osvaldo. Mito y Arte prehispánico en los Andes. México: ILIE, 1997. p. 88.

Los elementos simbólicos solares: banco, llauto y bastón, se desprenden de la mitología y trasponen simbólicamente el poder a los sacerdotes. Se mantienen hasta entrada la Conquista y después durante la Colonia y la República los pueblos indígenas los ostentan. Hoy, puede decirse, todas las comunidades indígenas mantienen estos símbolos con sus gobernadores, varayok o presidentes de Cabildo. Pero el verdadero sentido de su valor está dado al ser poseedores de la palabra que guía la comunidad. No son símbolos de poder solamente, sino de sabiduría.

Por múltiples razones el banco que usa el abuelo está cargado con su energía. En el descansa con sus atributos, en torno a él se sientan los capitanes y jóvenes a mambear coca y a escuchar las historias primigenias.

El Chilam Balam de Chumayel con frecuencia señala como los caciques cuando entablan relaciones con otros pueblos se sientan y “se igualan al hablar”. Se asientan en su estera, se asientan en su trono y “allí se levanta su voz, allí se yergue su señoría”.

“Aquel *Cauich*, un *Hunacceel* que era *cauich* el nombre de su familia, he aquí que estiraba la garganta, a la orilla del pozo, por el lado del sur. Entonces fueron a recogerlo. Y entonces salió lo último de su voz. Y comenzó a recibirse su voz. Y empezó su mandato. Y se empezó a decir que era *Ahau*”.⁸

Desde la mitología se manifiesta como un ser puede llegar a la más alta jerarquía

teocrática a través de su voz, el relato nos dice como a *Ahau* se le levanta una Casa Alta con escaleras de piedras para que se siente arriba lleno de majestad y se tenga como padre y reverencie su nombre. “Y entonces fue adorado y fue servido en Chichen. Chi-chen Itzam es su nombre porque allí fue a dar Itzam”.⁹

El mismo texto menciona ancianos sacerdotes iguales en voz a los dioses, habla de la época en que fundaron sus pueblos y tierras estableciéndose en Ich-caansihó.¹⁰ Las palabras de los ancianos estuvieron en los inicios, así en el Popol Vuh cuando ensayaban el Creador y el Formador como hacer a los primeros hombres, se reunieron y pidieron consejo:

- Entrad pues, en consulta, abuela, abuelo, nuestra abuela, nuestro abuelo, Ixpiyacoc, Ixmucané, haced que aclare, que amanezca, que seamos invocados, que seamos adorados, que seamos recordados por el hombre creado, por el hombre formado, por el hombre mortal, haced que así se haga.¹¹

La voz del anciano es la del nominador, a la vez que nombra conoce y da a los seres un sitio en su cosmovisión, cumpliendo una función social en la construcción del mundo indígena.

En los libros antiguos mesoamericanos como en otros textos míticos se empieza resaltando el valor de la palabra de los primeros padres; en el Popol Vu, en el Chilam Balam de Chumayel, en los anales de los Xahil ocurre esto. El comienzo de los anales de los Xahil dice textualmente:

8. Chilam Balam. Op. cit. p. 11.

9. Ibídem. p. 12.

10. Ibídem. p. 10.

11. Popol Vuh. México: Fondo de Cultura Económica, 1979. p. 28.

“Aquí escribiré brevemente las palabras de nuestros primeros padres, nuestros antepasados, de aquellos de quienes nacieron los hombres de antaño, antes de que fuesen habitadas las colinas, las llanuras, cuando sólo existían los conejos, los pájaros, se cuenta, cuando habitaron las colinas, las llanuras, estos nuestros padres, nuestros antepasados, venidos de Lugar de la Abundancia, oh hijos míos”.¹²

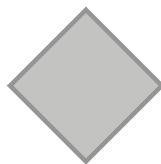
Y en los anales de Cuatitlán puede leerse el comienzo de la siguiente manera:

“Se refería, se decía
que así hubo ya antes cuatro vidas,
y que esta era la quinta edad.
Como lo sabían los viejos, en el año 1-Conejo

Se cimentó la tierra y el cielo.
Y así lo sabían...”¹³

Aún en el ámbito de los dioses, la madre de los dioses o el padre de los dioses es el dios viejo, el que está tendido en el ombligo de la tierra, el que está encerrado en las nubes, que habita en las sombras de la región de los muertos, el señor del fuego y del año.¹⁴

Este lugar de dioses que ocupan desde la prehispanidad se conserva en la tradición oral actual, donde los ancianos determinan el curso de la humanidad, son los que salvan, los que brindan protección y permiten el mejor funcionamiento de las comunidades.



12. Anales de los Xahil. México: UNAM, 1993. p. 3.

13. LEÓN PORTILLA, Miguel. Cantos y crónicas del México antiguo. Madrid: Historia 16, 1986. p. 50.

14. Ibídem. p. 105.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO. Anales de los Xahil. México: UNAM, 1993.
- ANÓNIMO. El Libro de Chilam Balam de Chumayel. México: UNAM, 1991.
- ANÓNIMO. Popol Vuh. México: FCE, 1979.
- GRANDA, Osvaldo. Maravillosas resinas de América. Tenerife, 1994. Centro de Documentación de la Artesanía de España y América (en prensa), 1998.
- . Mito y arte prehispánico en los Andes. México: ILIE, 1997.
- GUERRA GUTIÉRREZ, Alberto. Folcklore boliviano. La Paz: Los amigos del libro, 1990.
- GOSSEN, Gary. Los chamulas en el mundo del sol. México: Ini-Conaculta, 1990.
- HARRISON, Regina. Signos, cantos y memoria en los Andes. Quito: Ediciones Abya-yala, 1994.
- LEÓN PORTILLA, Miguel. Cantos y crónicas del México antiguo. Madrid: Historia 16, 1986 (colección Crónicas de América).
- MATUS, Macario. Binni zaa. México: Dirección General de Culturas Populares, 1998.
- ONG, Walter. Oralidad y escritura. México: FCE, 1987.
- WHITTEN, Norman. Sacha Runa. Quito: Ediciones Abya-yala, 1987.





PENSAMIENTO Y ACCIÓN DE LA ÉLITE INTELECTUAL EN EL SUR DE COLOMBIA. EL CASO DE PASTO 1904-1930

MARÍA TERESA ALVAREZ HOYOS
Profesora Titular
Universidad de Nariño, Pasto, Colombia

Pasto, cabalgando entre dos siglos: La tradición o el progreso

La situación del Departamento de Nariño frente al contexto nacional de Colombia, a comienzos del Siglo XX, no era propiamente la mejor. Desde la segunda mitad del Siglo XIX había buscado la emancipación política y la autodeterminación, lograda sólo con el cambio de circunstancias en la política nacional al final de la Guerra de los Mil Días, época en que la pérdida de Panamá había sensibilizado a los dirigentes hacia una urgente división territorial. Su integración, como región histórica, al resto del país estuvo marcada por las dificultades, no sólo geográficas sino por la lealtad con la tradición, lo que había llevado a que la independencia se produjera en esta región en un claro enfrentamiento con los intereses del centro. Su sublevación, más que en nombre del rey, lo era en defensa de su autonomía, -ni Quito ni Santafé amparaban los intereses de la población del sur-.

Las características regionales propiciaron la formación de unas élites que tradicionalmente ejercieron el control social merced al establecimiento de lazos de redes familiares que se iban corriendo en el tiempo, sujetos a las coyunturas que atravesó el país desde el Siglo XIX, a las condiciones naturales de la región, a la actividad económica y cultural y a la férrea influencia ejercida por la Iglesia Católica. La ubicación de la ciudad, a medio camino entre Santafé y Quito había propiciado el asentamiento de comunidades religiosas e individuos que encontraban en este espacio condiciones favorables para establecerse.

Al iniciar el Siglo XX, el grupo de la élite consolidada se vio mezclado con nuevos personajes y un impulso renovador en las políticas nacionales generó una coyuntura interesante: la creación del Departamento de Nariño en 1904, la creación de la Universidad en el mismo año y la búsqueda de desarrollo y progreso para la región, como tarea del primer gobernador, don

Julián Bucheli. Se extendía un “cierto hábito cultural” sobre las instituciones y costumbres y se avizoraba la “construcción de un nuevo orden social” como parte de la política de “concordia nacional”, que fomentaba el gobierno del general Reyes. Simultáneamente, la ciudad de Pasto vivía una feroz resistencia a estos vientos de progreso, ocasionada, por una parte, en el peso de la tradición que se asentaba en el caduco régimen social, al cual correspondía el “régimen cuasi feudal, el ensueño aristocrático, la veneración al estandarte real que pudiera decirse nostalgia colonial, el predominio teocrático en la disciplina íntima y el consiguiente desafecto hacia los hombres, las glorias, las ideas y los métodos de la Democracia moderna”,¹ y por otra parte, en el papel de la Iglesia, representada en el obispo de ese entonces, Ezequiel Moreno,* quien era un fiel practicante de la intransigencia de la institución eclesiástica con la política de concordia o de tolerancia con las ideas liberales. Su pensamiento excluyente se resumía en este presupuesto: “quien no está conmigo está contra mí”.

A nivel nacional, el período 1904 - 1930 se caracterizó por el “liberalismo económico” y el “conservatismo político”. En los primeros años se ensayaron dos esquemas de reconciliación política, el *quinquenio* de Rafael Reyes (1904-1909), de tono autoritario y dirigista, y el *republicanismo* (1910-1914) de espíritu federal y librecambista. La *hegemonía conservadora* (1914-1930) por su parte, se caracterizó por la debilidad de los gobiernos frente al Congreso, su adaptación a los valores liberales y capitalistas y una relación de amistad ín-

tima con el clero. Para Marco Fidel Suárez (1918 - 1921), la nueva sociedad debería forjarse sobre una alianza de ciencias naturales, iniciativa privada y caridad. Es decir, que el nuevo orden estaría en la intersección de dos coordenadas: “la estrella polar” -Estados Unidos- y las doctrinas pontificias del *Rerum Novarum*. Esto podía traducirse como: adueñarse de la tecnología y los instrumentos del capitalismo, sin afectar el alma católica y campesina de una Colombia que los conservadores y la Iglesia temían perder.²

En cuanto a la geografía eclesiástica en 1892, el 80% de los miembros del clero, de un total de 3.200 (2000 en el clero regular y 1.200 en las órdenes masculinas y femeninas) laboraban en las diócesis de Bogotá, Tunja, Popayán y Pasto; las comunidades religiosas llegadas al país entre 1880 y 1929 ascendían a 31 comunidades femeninas y 15 masculinas. La preocupación fundamental de la Iglesia desde fines del Siglo XIX fue la de responder al anticlericalismo que cundió en sitios tan inesperados como Ecuador y Centroamérica.

La construcción del espacio social en Colombia estaba cruzada por unas premisas que operaron como fuerzas históricas conductoras, a saber: la desconfianza en un pueblo producto de una raza enferma y violenta, el recelo compartido entre la Iglesia y la intelectualidad tradicional por la formación de una individualidad reflexiva y autónoma, la censura eclesiástica que definía la pertinencia o impugnación de las reformas educativas y la aprobación o condena de los saberes, las pugnas partidistas,

1. TRIANA, Miguel. (1908). Por el Sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo. París: Garnier Hermanos. p. 76.

* Ezequiel Moreno fue erigido recientemente como santo por la Iglesia Católica.

2. PALACIOS, Marco. (1995). Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994. Santafé de Bogotá: Norma. p.p. 74-101.

la resistencia de los poderes locales a las políticas nacionales y los proyectos estratificados para redefinir los fines educativos del Estado.³

La ciudad de Pasto, en el período en estudio, no resultó beneficiada con el proceso capitalista que se afianzó en el café como producto de exportación por excelencia, ni con la integración a la red vial que consolidó el crecimiento exportador. Como espacio periférico, subsistió como región desconectada de los corredores por donde transitaba el comercio exportador y mantuvo un carácter autárquico debido al escaso intercambio mercantil y la casi nula movilidad migratoria. El aislamiento y carencia de vías operaron como variables fundamentales de freno al desarrollo. Mientras en otras regiones del país se discutía la inserción en el mercado mundial y nacional, en Pasto el centro de la polémica en 1915 se desarrollaba alrededor del monopolio del aguardiente, única fuente importante de recursos del erario público. En la vida social de la ciudad, la Iglesia intervenía activamente en política y se oponía a la pluralidad política: ejercía el control de los valores establecidos y de las manifestaciones culturales. La autocracia del clero y la falta de educación de los campesinos y ciudadanos generó un espacio propicio para su manipulación política por parte de gamonales y representantes de la Iglesia.

En la primera década del Siglo XX fue fundamental la gestión del primer gobernador Julián Bucheli, quien planteó un programa acorde con las necesidades de progreso: administración pública eficaz y dinámica, infraestructura vial para el despegue de la economía y Universidad en plena

producción en las áreas de ingeniería, derecho, filosofía y arte. Se requería preparar profesionales dentro de un corte moderno, que resolvieran los dos problemas vitales de la región: la apertura de vías y el despegue del comercio. Para ello creó la Facultad de Matemáticas e Ingeniería, que junto con las Clases de Comercio y la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, integraron la recién instalada Universidad de Nariño. Las realizaciones que alcanzó la Facultad de Ingeniería sobrepasaron las expectativas para una universidad de provincia y más aún, enmarcada en sus condiciones geográficas y sociales. Por ello se constituyó en un hito fundamental, no sólo en la historia de la Universidad sino también en la historia de la cultura de la ciudad. Sin embargo, esta facultad no alcanzó a arraigar lo suficientemente fuerte, o posiblemente fue creada fuera de tiempo para su entorno, y murió, como experiencia, una vez terminado el quinquenio de Bucheli, en 1910.

A pesar del peso de unos valores ligados a la tradición y en muchos casos al fanatismo, el grupo de intelectuales en estudio - denominado en este trabajo la *Generación de 1904* - lograron realizaciones que revelan cómo las condiciones adversas en lo socioeconómico y cultural no impidieron los procesos de formación e intercambio de ideas con sus iguales a nivel nacional e internacional. Mediante su actividad en la docencia, la ingeniería, el cultivo de las humanidades, la historia regional, las letras, el periodismo y la política, enfrentaron la búsqueda del desarrollo regional y la construcción de un nuevo orden social, reivindicando así su idiosincrasia y provincialismo frente a la cultura nacional.

3. SÁENZ, Javier; SALDARRIAGA, Oscar y OSPINA, Armando. (1997). *Mirar la infancia: pedagogía moral y modernidad en Colombia, 1903-1946*. Bogotá: Colciencias, Foro Nacional por Colombia, Uniandes, Universidad de Antioquia, Tomo I, p. xvi.

La mirada regional

Al tratar de conocer cómo se constituyó la nación colombiana, cabe destacar la importancia que han jugado las regiones, por ello la historia nacional debería escribirse a partir de las historias regionales, y las historias regionales a partir de las historias locales. Las regiones han sido, no sólo pequeños espacios de poder, sino fuente de reelaboración y reconstrucción de conceptos, teorías y posiciones políticas e ideológicas particulares. Cuando se pone el énfasis en la mirada regional, se observan profundos desajustes con las grandes tendencias ideológicas y períodos establecidos a nivel nacional.

De otra parte, el proceso de integración del sur colombiano a la idea de nación estuvo matizado por estrechas relaciones con el Ecuador y por los influjos llegados a través del comercio exterior por la población de Barbacoas. Esto hizo decir a Triana que “los conocimientos, de tropel, se están entrando á la altiplanicie por el camino de Barbacoas” y que “sería interesante comprobar esto por medio de un cuadro estadístico de la Aduana de Tumaco, por años y por artículos importados, antes y á medida que el camino ha ido fecundando el suelo del interior...[en el cual] se podría estudiar mejor que en las iglesias de Pasto el incremento moral y el adelanto de la ciudad”.⁴

Para adelantar el estudio de la élite intelectual es necesario acercarse al conocimiento de la historia de la cultura local, a través de personajes e instituciones, como parte fundamental en el autorreconocimiento de la región sobre sus valores y características. Para ello, se deben identificar las

condiciones económicas, sociales y culturales que intervinieron en la formación de intelectuales en Pasto, en los primeros treinta años del Siglo XX, y los matices particulares que adoptaron en esta región, examinar el papel que desempeñaron las instituciones de educación media y superior en la formación de la *intelligentsia* de la región y explorar los vínculos e influencia del poder religioso en el discurso y actuaciones de los intelectuales. De igual modo se debe apreciar la influencia ejercida por las sociedades de intelectuales, los centros académicos e históricos y los intercambios personales y bibliográficos, en el desenvolvimiento y enfoques de los intelectuales y eruditos, ubicar los movimientos culturales que influenciaron el espacio de formación de la élite intelectual y las tendencias predominantes en la mentalidad de la época y reconocer en las realizaciones prácticas, obras escritas y polémicas sostenidas por los intelectuales, el pensamiento filosófico-político y los valores e ideales que los orientaban y analizar su concordancia con las tendencias modernizantes y de cambio social que se daban en ese momento en América Latina, en general, y en Colombia en particular.

El estudio de la élite intelectual como parte de la historia de la cultura

El estudio de la élite intelectual en el sur de Colombia se enmarca en el estudio de los intelectuales como objeto de reflexión histórica, dentro de una tradición más o menos definida de estudio de la mentalidad de las élites ilustradas. Se identifican como intelectuales a quienes no sólo se reconocen como productores sistemáticos de ideas y de símbolos de todo orden, sino además como los sujetos a los que se atribuye de hecho o de derecho la tarea específica de elaborar y transmitir conocimientos, teorías, doctrinas, ideologías, concepciones del

4. TRIANA, Op. Cit., p. 70.

mundo o simples opiniones, que constituirán las ideas o sistemas de ideas de una determinada época y de una determinada sociedad.⁵

Se entiende por élite intelectual al grupo de individuos difícil de clasificar socialmente, casi siempre ubicados en una situación intermedia en sus sociedades respectivas y que cumplen funciones exclusivas y sistemáticas de producción simbólica.⁶ Plantear este estudio desde la élite intelectual significa inscribirse en la corriente de interés por el estudio de la historia de la cultura intelectual, la cual rebasa lo individual aislado, de modo que, frente a lo individual, siempre esté presente la mentalidad colectiva que regula las representaciones y los juicios de los sujetos de la sociedad. De este modo, el estudio de la élite se realiza privilegiando más las categorías y manifestaciones de un pensamiento colectivo, ese “conjunto mental colectivo” a través del cual se pueda leer el *espíritu de la época*, el *zeitgeist*, el *clima moral de la época* que ilumina el texto individualizado de un autor.

Esta instancia de aproximación al problema parte de la concepción que advierte que solamente se alcanza una comprensión verdadera de la historia de las ideas y de los pensamientos cuando se estudia en el hombre, tanto la estructura espiritual que soporta su comportamiento, como aquella capacidad de integrarse en solidaridades y comunidades múltiples. En términos de

Norbert Elías “nunca podremos comprender u observar la forma y la estructura de la autoorientación psíquica consciente o inconsciente, si nos las imaginamos como cosas que existen y funcionan por separado. Las dos son igualmente esenciales para la existencia del ser humano; conjuntamente constituyen una gran conexión funcional, y tampoco podremos comprender su estructura y sus transformaciones mientras nos limitemos a la observación de los seres humanos aislados. Solamente resultan comprensibles en conexión con la estructura de las relaciones interhumanas y con la red de interacciones en que cambian estas estructuras sociales”.⁷

No se pretende estudiar al intelectual en la libertad supuesta de su yo propio y separado, sino en su inscripción en el seno de las dependencias recíprocas que constituyen las configuraciones sociales a las que ellos pertenecen. De acuerdo con Chartier, este enfoque coloca en lugar central la cuestión de la articulación de las obras, representaciones y prácticas con las divisiones del mundo social que, a la vez, son incorporadas y producidas por los pensamientos y las conductas. La historia cultural apunta, no a autonomizar lo político, sino a comprender cómo, toda transformación en las formas de organización y de ejercicio del poder, supone un equilibrio de tensiones específicas entre los grupos sociales al mismo tiempo que modela unos lazos de interdependencia particulares, una estructura de la personalidad original.⁸

5. BOBBIO, Norberto. (1998). La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea. Barcelona: Paidós. p. 110.

6. LOAIZA, Gilberto. (2000). “Hombres de Sociedades. Masonería y sociabilidad político-intelectual en Colombia e Hispanoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX”. Ponencia al XI Congreso Nacional de Historia, Santafé de Bogotá: Universidad Nacional.

7. ELIAS, Norbert. (1997). El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: Fondo de Cultura Económica. p.p. 494-496.

8. CHARTIER, Roger. (1996). El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación. Barcelona: Gedisa. p.p. x-xi.

El substrato cultural como determinante de la historia regional

Como parte del basamento que requiere esta investigación, se ha abordado, por una parte, el análisis del substrato cultural como un determinante de los procesos que incidieron significativamente en la conformación de la élite intelectual que constituyó la Generación de 1904. Por otra parte, se considera de gran interés estudiar la creación y consolidación de formas de asociación que operaron localmente y que fueron el embrión de posiciones modernas frente a la organización social, que anticiparon y viabilizaron el pensamiento y la acción de los intelectuales que conformaron esta generación.

El estudio del substrato cultural que, a pesar de su invisibilidad, siempre ha estado presente en la base de toda construcción ideológica, permite desentrañar aquello que por cotidiano y automático se vuelve inconsciente, pero que opera en la base de las mentalidades. La continuidad de unas ideas dentro de una misma región, aquello que puede denominarse visión de larga duración, es fundamental al tratar de comprender la historia total; determinar las lentas variables, las grandes ideas colectivas que han animado a una determinada sociedad, comprender las “invariantes” y las “resurrecciones”, la “extraña recurrencia a los mismos temas”, e identificar las diferentes soluciones a los mismos problemas son los elementos de que se dispone para entender los procesos por los cuales han atravesado los pueblos, las regiones o las localidades.

Sólo la comprensión de la historia total de la región puede explicar cabalmente las ideas que subyacen en el colectivo y permitir su profundización. Con la visión de larga duración se puede observar la continuidad del conflicto, un conflicto que fue acallado por la necesidad de integrarse al conjunto nacional, pero que colectivamente seguía en la base de muchas de las explicaciones y justificaciones a la difícil situación que tuvo que atravesar la Provincia de Pasto en el Siglo XIX. Una idea que permanece y “resucita” en el texto histórico de la generación de comienzos de siglo: la necesidad de “resarcir al pastense, ante la historia nacional, de los criterios tergiversadores, malintencionados y, en últimas, equívocos con que se lo presenta para explicar su confrontación en la lucha independentista”.⁹

Pasto, sociedad agraria y marginal, produjo una élite cultural que gestó, distribuyó y transmitió las creaciones culturales de este mundo andino insular, en el cual estaban presentes los demonios que agitaron a la región de Nariño desde la etapa fernandista, avivando un conflicto aún no superado. La constitución de la civilidad colombiana enfrenta en Nariño una dura contradicción: cómo lograr el encuentro con la modernidad que proponía Bolívar, al mismo tiempo que defender lo que le había ocurrido a Pasto en la Navidad trágica de 1822?¹⁰

Esta historia no se queda allí, sino que se traslada en el tiempo, 100 años después, cuando José Rafael Sañudo escribe sus *Estudios sobre la vida de Bolívar*, historia que

9. CAICEDO, Cecilia. (1990). La novela en el departamento de Nariño. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Cuadernos del Seminario Andrés Bello. p. 25.

10. “No sé cómo pudo caber en un hombre tan moral, humano e ilustrado como el general Sucre la medida altamente impolítica y sobremana cruel de entregar aquella ciudad a muchos días de saqueo, de asesinato y a cuanta iniquidad es capaz la licencia armada; las puertas de los domicilios se abrían con la explosión de los fusiles para matar al...

recuerda aquellos episodios que se han convertido en una *marca cultural*. Marca terrible que es también una marca de arrogancia del nariñense, que defiende lo suyo frente a otros intereses – como la causa de Agualongo – pero que efectivamente se convierte en un sustrato cultural que golpea y modifica. Sin esta comprensión no se entiende lo que pasa en el Siglo XX, ni cómo es que se aborda la modernidad.¹¹

Creación y consolidación de formas de asociación de la élite intelectual

Una de las tareas más importantes desarrolladas por la élite intelectual tuvo que ver con la creación y consolidación de formas de asociación, que delinearon instituciones político-culturales que habrían de jugar un papel muy importante en la etapa de consolidación del Departamento de Nariño como unidad autónoma y el consiguiente proceso de modernización que se inicia. Las sociedades científicas, literarias y artísticas permitieron el autorreconocimiento, diferenciación y distinción entre la élite ilustrada, y viabilizaron la creación de medios de divulgación de las ideas de uno u otro tipo a través de periódicos y del establecimiento de imprentas y de bibliotecas privadas con acceso al público.

Aunque se tienen referencias muy fragmentarias, y a pesar del cerrado círculo creado por el catolicismo y el tradicionalismo, hay evidencias de la presencia de la masonería, como forma organizativa den-

tro del sector liberal radical que había tenido representantes importantes dentro de la intelectualidad de Pasto. “Las logias masónicas hicieron parte de la expansión de un poder intelectual colectivo, de un “poder espiritual laico” que intentó expandirse en la conformación de una estructura ideológica que iba más allá de sus códigos secretos, sus reglamentos y ritos de iniciación. La masonería fue inspiradora de un entorno de cultura de los intelectuales, de una construcción de hegemonía que se plasmó en la institucionalización de prácticas artísticas y científicas; que impulsó innovaciones técnicas de difusión periodística y que inspiró el nacimiento de una institucionalidad educativa”.¹²

Entre las sociedades que se crearon en Pasto, a fines del Siglo XIX y comienzos del XX, unas se denominaron *repúblicas*, las integradas por liberales, y *católicas*, las integradas por conservadores. Entre las primeras, la *Sociedad Republicana*, creada en 1876 por intelectuales radicales fundó el primer periódico oficial “*El Sur Liberal*”, destinado a combatir las pastorales del obispo de entonces. En 1872, jóvenes de ambos partidos crearon la *Sociedad Filológica*, con el objeto de adelantar estudios literarios, hacer práctica la tolerancia política y acrecentar la primera biblioteca pública, que ya se empezaba a formar. En 1886 se fundó la *Sociedad Escuela Literaria*, bajo la dirección de Benigno Orbegozo, cuyo órgano de expresión era el periódico *El Precursor*. En 1913 se menciona la So-

...propietario, al padre, a la esposa, al hermano, y hacerse dueño el brutal soldado de las propiedades, de la hija, de las hermanas, de las esposas; (...) los templos llenos de depósitos y de refugiados fueron también asaltados y saqueados; la decencia se resiste a referir por menos tantos actos de inmoralidad ejecutados contra un pueblo entero que de boca en boca ha transmitido sus quejas a la posteridad...” dice en sus apuntamientos para la historia José María Obando, citado por PIEDRAHITA, Jorge Luis. Prólogo. En: BASTIDAS, Edgar. (1999). Dos visiones sobre Bolívar. Polémica entre José Rafael Sañudo y Sergio Elías Ortiz. Santafé de Bogotá: Ediciones Testimonio. p. 33.

11. Entrevista a los escritores Cecilia Caicedo y Edgar Bastidas. Pasto, diciembre de 2000.

12. LOAIZA. Op. cit. p. 3.

ciudad Dramática “*El Esfuerzo*”, por el estreno de la obra “Sin nombre” de Adolfo Gómez. El *Centro de Historia*, creado en 1910, culmina una serie de esfuerzos por aglutinar a los humanistas de la época en torno a la historia y las letras; institución que, a partir de 1924, inició la publicación del *Boletín de Estudios Históricos*. Se reseña también la existencia de *Sociedades Filarmónicas*, formadas con jóvenes aficionados a la música.

El tradicionalismo cultural y la posición moderna

Existen diferentes visiones acerca de la situación de Pasto a comienzos del Siglo XX. Algunos historiadores como Luciano Herrera¹³ y Alejandro Santander,¹⁴ presentan una visión optimista de la situación de la ciudad tanto en lo que respecta a sus gentes como a la industria y oficios. Otras versiones, como la del ingeniero Miguel Triana, en su visita por el sur de Colombia (1907), recalcan su fisonomía anticuada de pueblo aislado. Ambas visiones hacen parte de la complejidad de Pasto, como ciudad, en los albores del Siglo XX, y muestran aquellas facetas que desconciertan y no permiten emitir un juicio tajante, ya que en sus procesos culturales se han dado fenómenos que sorprenden, por presentarse en una región “aislada” y por tradición “refractaria al cambio”. Diferentes estudiosos destacan la influencia de la dinámica comercial en el plano cultural pues con las mercancías fluyeron nuevas tecnologías y diversas ideas que acompañaron a los inmigrantes europeos y nacionales. Las

zonas que tuvieron mayor intercambio comercial con la costa, como es el caso de Túquerres, experimentaron modificaciones en el uso del suelo y en la estructura agraria, en orden a proveer de artículos agropecuarios a la zona minera, lo cual también propició formas de producción más modernas ligadas al desarrollo de un pensamiento liberal. En Pasto, en cambio, la característica era el latifundio tradicional mantenido por la aristocracia y la Iglesia.

El análisis del pensamiento y acción de la élite intelectual que fue protagonista de los cambios en las primeras décadas del Siglo XX remite a examinar en conjunto lo educativo, lo pedagógico, lo político y lo religioso, como los espacios a través de los cuales se transmitían los conceptos vigentes acerca del hombre, la sociedad y el conocimiento. Los dirigentes que desplegaron su actividad en este período tuvieron la formación que les proporcionaron las generaciones inmersas en los conflictos acerca de la secularización de las actividades del Estado. Qué pesó más en la formación de las jóvenes generaciones? “¿cómo una serie de generaciones que escribieron y construyeron modos de saber de una manera dio paso a otra serie de generaciones que escribieron de manera muy distinta? Evidentemente, aprendiendo a escribir en otro registro. Pero, ¿cómo aprendieron a hacerlo los jóvenes? Haciéndolo bajo la tutela de la generación anterior...de alguna manera, aunque el joven hubiese recibido enseñanza en el antiguo registro, bajo la antigua *episteme*, debe haber aprendido a aprender en otro nuevo”.¹⁵

13. HERRERA, Luciano. (1893). Memoria sobre el Estado industrial y progreso artístico de las provincias del Sur. Edición Oficial. Popayán: Imprenta del Departamento.

14. SANTANDER, Alejandro. (1896). Biografía de D. Lorenzo de Aldana y Corografía de Pasto. Pasto: Imprenta de Gómez Hermanos.

15. HOSKIN, Keith. (1994). “Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado”. En: BALL, S.J. Foucault y la educación. Disciplinas y saber, Madrid: Morata, Paideia. p. 34.

En el trasfondo de la formación de las nuevas generaciones en las últimas décadas del Siglo XIX, se encuentra un modelo que había primado entre las élites dirigentes desde la colonia: quienes mandan son los escolásticos o los teólogos o los letrados de la colonia, los hombres de leyes en la república del Siglo XIX (que suceden a los hombres de armas) y en general los gramáticos, abogados, o en forma más extensiva todos aquellos que se empujan hasta caber en el designio inefable del “don” o del “doctor”.¹⁶ La élite pastusa había introyectado la importancia de la figura del letrado, del gramático y del abogado para demostrar su valor ante un país en donde “la gramática”, “el dominio de las leyes” y de “los misterios de la lengua” eran expresión cotidiana en los espacios de poder, y fueron componentes fundamentales de la hegemonía conservadora, que se prolongó hasta 1930 y cuyos efectos se sintieron hasta tiempos recientes.

El estudio de la mentalidad, entendida como el “tejido conjuntivo del espíritu de la sociedad”, puede escudriñarse en el pensar y el sentir de sus líderes culturales, ya que guardan entre sí una estrecha relación de parentesco; lo que muchos piensan o sienten oscuramente aparece nítido en esta *inteligencia*, que es auténtica en la medida en que es fiel a las ideas subterráneas de su grupo social. Un caso típico de esta mentalidad que se encuentra en el cruce entre el tradicionalismo y el pensar moderno, es el caso de José Rafael Sañudo. Las ideas plasmadas en sus obras brotaron de este espacio regional concreto, como un producto

natural de su estructura étnica y de la mentalidad del grupo; nada en sus obras puede decirse que es un injerto filosófico traído a la fuerza e incrustado desde fuera, pues lo que él escribe interpreta un fluir desde la masa social hasta ese estrato social llamado la *intelligentsia*.

Es en este entorno con el tradicionalismo cultural vigente pero donde se perfila un pensamiento moderno, donde sucede un acontecimiento vital para la historia de la ciudad: la conjunción de una pléyade de intelectuales alrededor de la constitución del décimo departamento del país, aspiración lograda después de varias décadas de frustraciones y aislamiento. Esta élite intelectual establecerá una ruptura con la tradición e irrumpirá en la ciudad con nuevas instituciones, formas de gobierno, planes y reformas para poner a la localidad en el camino de la modernización.

La “generación” como unidad cultural propia

En esta investigación se adopta el concepto de generación como una unidad cultural propia, que sigue un ritmo específico y perfectamente determinable. Según Ortega y Gasset, la generación es “como órgano visual con que se ve en su efectiva y vibrante autenticidad la realidad histórica”, “una y la misma cosa con la estructura de la vida humana en cada momento”, de modo que “no se puede intentar saber lo que en verdad pasó en tal o cual fecha si no se averigua antes a qué generación le pasó, esto es, dentro de qué figura de existencia humana aconteció”.¹⁷

16. RESTREPO, Gabriel. (1994). “La Esfinge del Ladino”. En: COLLAZOS, Oscar y otros. Arte y cultura democrática. Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán. p. 185.

17. ORTEGA Y GASSET, J. Esquema de la crisis, 1942. p. 13, citado en FERRATER MORA, José. (1975). Diccionario de Filosofía, Tomo I, Buenos Aires: Editorial Sudamericana. p.p. 748-749.

El concepto de generación, a pesar de sus imperfecciones, es uno de los pocos que puede dar respuesta a una característica manifiesta de los movimientos intelectuales. Tamayo, en *Historia del indigenismo cuzqueño*, se pregunta: ¿Por qué los escritores de un tiempo dado, usan las mismas teorías, las mismas palabras, parecidos conceptos, similares estilos, determinadas maneras y climas de sensibilidad?¹⁸ La coetaneidad, un elemento importante dentro del concepto de generación, corresponde a aquellos que tienen en común una zona de fechas de nacimiento, una comunidad espacial y un contacto vital, que juntos significan una comunidad de destino, una unidad de su estilo vital.

Para que exista una generación es necesario que se perciba a sí misma, que tenga conciencia de sí y esta conciencia sólo se vislumbra en la perspectiva del tiempo, cuando sus miembros meditan sobre su hora y sobre su haber sido. Para el caso de este estudio se plantea la existencia de la Generación de 1904, la cual llena los dos requisitos fundamentales para que se constituya como tal, a saber: que corresponda a un *hito histórico*, y que se verifique un *encuentro temporal* de una diversidad de personajes que constituyen claves fundamentales para el desarrollo social y humanístico de la región.

La Generación de 1904

La Generación de 1904, se denomina así porque inicia su predominio en esta fecha, alrededor de la creación del Departamento de Nariño, hecho que se constituye en el reconocimiento de la autonomía re-

gional y que permite la autoafirmación de valores y tradiciones. Este hecho se considera *hito histórico* porque logró transformar y aglutinar personas e instituciones en torno a la constitución de un proceso que conllevó no sólo la modernización del aparato estatal sino la expresión de un pensamiento moderno a través de la cátedra, el periodismo, la difusión y aplicación de nuevos saberes científicos y la formación de espacios de creación cultural.

El *encuentro temporal* de una serie de personajes, cuya fecha de nacimiento se ubica alrededor de 30 años atrás y cuya vigencia alcanza 30 años después, representa un espacio de tiempo que coincide con la finalización del período de la Regeneración y da origen al predominio de una nueva generación.

La Generación de 1904 se tipifica inicialmente con el equipo de personas que colaboraron con el primer gobernador del departamento, don Julián Bucheli, en la puesta en marcha del programa de su administración. “Los actos de gobierno se desenvuelven apresuradamente, parecen atropellarse los unos a los otros, todo está por hacer y hay que hacerlo. En seis meses nacen, crecen y se desarrollan la Universidad de Nariño, la Imprenta Departamental, el Servicio de Salud, la Artesanía del Sombrero en su afán por convertirse en industria. Para todo busca gente capaz cualquiera sea su color político, el conservatismo recalcitrante se asusta ante sus decisiones. Ordena presentar los presupuestos de Rentas y Gastos, es consciente que allí radica el problema fundamental del departamento, el presupuesto es mirado por él como un instrumento de desarrollo”¹⁹.

18. TAMAYO, José. (1980). *Historia del indigenismo cuzqueño*. Siglos XVI-XX. Lima: Instituto Nacional de Cultura. p. 43.

19. CHAVES, Milciades. (1983). *Desarrollo de Nariño y su Universidad*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo. p.p. 240-242.

Esta generación irrumpió con una conciencia común sobre las prioridades del trabajo científico y del progreso regional; su involucramiento con las circunstancias la perfila como una generación atípica dentro del desarrollo posterior de la región. A pesar de haber estado compuesta por personajes heterogéneos, disímiles y aún contrapuestos, surgidos de diversos orígenes, compartieron una comunidad de convicciones, de similares entusiasmos y, en muchos casos, de unidad de estilo.

Al término del gobierno de Reyes y de la administración Bucheli, el programa modernizador sufre un rudo golpe, pero quedan sembradas las bases para la continuación – aunque a un ritmo más lento – de los procesos de desarrollo regional. En los años siguientes, surgen nuevos intelectuales, muchos de ellos discípulos de los gestores de la generación de 1904, cuyas realizaciones descuellan a nivel local, nacional e internacional. Entre los intelectuales sujeto de estudio se puede mencionar a José Rafael Sañudo, Julián Bucheli, Fortunato Pereira Gamba, Belisario Ruiz Wilches, Jorge Álvarez Lleras, Benjamín Belalcázar, Enrique Muñoz, Manuel María Rodríguez, Ildefonso Díaz del Castillo, José Rafael Zarama, Sergio Elías Ortiz y Leopoldo López Álvarez.

Precursores, gestores y continuadores

Para caracterizar esta élite intelectual en su pensamiento y acción se requiere establecer el perfil de estos productores culturales según su pertenencia a los tipos que integran la Generación: *precursores*, *ges-*

tores y *continuadores*. Se entiende por *precursores* aquellos que en las 3 últimas décadas del Siglo XIX intervinieron activamente en la formación de la nueva generación y aportaron significativamente en el desarrollo material y espiritual de la ciudad. Los *gestores* constituyen el núcleo central de la Generación cuya actividad se despliega o se inicia alrededor del evento de la creación del Departamento en 1904, y cuyos intereses giraban alrededor de uno o varios de los siguientes componentes: búsqueda del desarrollo regional, construcción de un nuevo orden social e integración en la cultura universal. Los *continuadores* son el grupo de intelectuales que recibieron la influencia de los anteriores y que pusieron en marcha muchas de las iniciativas emprendidas por ellos. Plantearon nuevos espacios de actividad con desempeño notable para el desarrollo regional.

En los tres tipos de personajes mencionados se refleja “el espíritu de la época”, a través de ellos se puede analizar cómo operaron las “marcas culturales” en sus manifestaciones como intelectuales, cómo se daba la circulación de las ideas y cómo incidieron en el “establecimiento”. En suma, se trata de resignificar, o cargar de nuevo sentido, los procesos culturales y las ideas que movieron a la intelectualidad de la época, a través del análisis de las características sociales que rodearon a esta generación y las características específicas que presenta cada personaje, tanto en relación con la propia producción científica, académica y/o humanística, los valores que expresaron, así como el impacto que lograron.



BIBLIOGRAFÍA

BOBBIO, Norberto. La duda y la elección. Intelectuales y poder en la sociedad contemporánea. Barcelona: Paidós, 1998.

CAICEDO, Cecilia. La novela en el departamento de Nariño. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, Cuadernos del Seminario Andrés Bello, 1990.

CHARTIER, Roger. El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación. Barcelona: Gedisa, 1996.

CHAVES, Milciades. Desarrollo de Nariño y su Universidad. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1983.

ELIAS, Norbert. El Proceso de la Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Entrevista a los escritores Cecilia Caicedo y Edgar Bastidas. Pasto, diciembre de 2000.

HERRERA, Luciano. Memoria sobre el Estado industrial y progreso artístico de las provincias del Sur. Edición Oficial. Popayán: Imprenta del Departamento, 1893.

HOSKIN, Keith. "Foucault a examen. El criptoteórico de la educación desenmascarado". En: BALL, S.J. Foucault y la educación. Disciplinas y saber, Madrid: Morata, Paideia, 1994.

LOAIZA, Gilberto. "Hombres de Sociedades. Masonería y sociabilidad político-intelectual en Colombia e Hispanoamérica durante la segunda mitad del siglo XIX". Ponencia al XI Congreso Nacional de Historia, Santafé de Bogotá: Universidad Nacional, 2000.

OBANDO, José María. Apuntamientos para la historia, citado por PIEDRAHITA, Jorge Luis. Prólogo. En: BASTIDAS, Edgar. Dos visiones sobre Bolívar. Polémica entre José Rafael Sañudo y Sergio Elías Ortiz. Santafé de Bogotá: Ediciones Testimonio, 1999.

ORTEGA Y GASSET, J. Esquema de la crisis, 1942, citado en FERRATER MORA, José. Diccionario de Filosofía, Tomo I, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1975.

PALACIOS, Marco. Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994. Santafé de Bogotá: Norma, 1995.

SÁENZ, Javier; SALDARRIAGA, Oscar y OSPINA, Armando. Mirar la infancia: pedagogía moral y modernidad en Colombia, 1903-1946. Bogotá: Colciencias, Foro Nacional por Colombia, Uniandes, Universidad de Antioquia, 1997. Tomo I.

RESTREPO, Gabriel. "La Esfinge del Ladino". En: COLLAZOS, Oscar y otros. Arte y cultura democrática. Santafé de Bogotá: Instituto para el Desarrollo de la Democracia Luis Carlos Galán, 1994.

SANTANDER, Alejandro. Biografía de D. Lorenzo de Aldana y Corografía de Pasto. Pasto: Imprenta de Gómez Hermanos, 1896.

TAMAYO, José. Historia del indigenismo cuzqueño. Siglos XVI-XX. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1980.

TRIANA, Miguel. Por el Sur de Colombia. Excursión pintoresca y científica al Putumayo. París: Garnier Hermanos, 1908.



LA HOMOGENEIZACIÓN Y LA DIVERSIDAD COMO DOS GRANDES TENDENCIAS EN EL SISTEMA EDUCATIVO COLOMBIANO - 1976-2000

DANIEL GARCÉS ARAGÓN

E-mail: dagarcesa@yahoo.com

Doctorante en Ciencias de la Educación Historia de la educación latinoamericana

Palabras claves: Currículo, diversidad cultural, etnoeducación, grupo étnico, políticas educativas, sistema educativo.

Introducción

El presente trabajo versa sobre el análisis comparativo de dos grandes tendencias que se expresan en el Sistema Educativo Colombiano, las cuales se presentan a través del estudio de las políticas explicitadas por medio de la Constitución Nacional en las orientaciones constitucionales, las leyes que la desarrollan y los decretos que aclaran y precisan los aspectos legales, en el periodo comprendido entre 1976 y 2000.

Las dos grandes tendencias referidas son:

1. La homogeneización cultural a través de la educación con raíces en la colonización europea y el periodo de formación de la República, en el marco de un proyecto de Nación que procuraba un país con una lengua y única religión, una raza; una cultura y por consiguiente una única identidad cultural para todos los colombianos.
2. El reconocimiento de la diversidad etnocultural en el proceso educativo, el cual garantiza en el nuevo marco constitucional, el desarrollo de una formación que respete las diferentes identidades culturales expresadas por los grupos étnicos. En tal sentido, este nuevo marco de políticas educativas promueve su concreción a través de los Proyectos Educativos Institucionales, los Proyectos Etnoeducativos Comunitarios¹ y los currículos contextualizados.

1. P.E.I. Proyecto Educativo Institucional. Establecido mediante artículo 73 de la Ley 115 de 1994.

Mientras el primer caso tuvo su máxima expresión en el currículo único, la segunda se concreta mediante la explosión de la concepción del currículo único, en la medida que la política educativa que se deriva de la Constitución Nacional de 1991, garantiza la contextualización curricular en correspondencia con las situaciones etnoculturales y regionales.

Se hace uso de la metodología de la educación comparada como medio facilitador de la descripción, análisis, explicación y síntesis de las dos grandes tendencias de la política educativa colombiana, teniendo en cuenta los siguientes aspectos:

- Marco legal expresado en la Constitución Nacional, leyes, decretos y fuentes de orientación de políticas.
- Planteamientos de formulación y ejecución curricular.
- Poblaciones involucradas en las políticas y la concreción de éstas mediante la ejecución curricular.

ANTECEDENTES

Cuando se plantea la existencia de dos tendencias en el Sistema Educativo Colombiano en los últimos veinticinco años, se crea la necesidad de registrar hechos de finales del siglo XIX que han tenido vigencia o significativa influencia en el periodo señalado para el trabajo (1976-2000), bien como marco de políticas y normatividad o como tradición cultural en el Sistema Educativo Colombiano. Es el caso de la homogeneización cultural a través de los

procesos educativos orientados por el Estado, recogidos como rezago institucional de la Colonia y el periodo de formación de la República, las cuales tuvieron expresión en la Constitución de 1886 cuando se estableció: **“la educación pública será organizada y dirigida en concordancia con la religión católica.** La instrucción primaria costeadada con fondos públicos, será gratuita y no obligatoria”.²

Enunciado que lleva al Estado a niveles de subordinación o al menos a compartir los criterios y responsabilidades de instruir, educar, formar en valores y en la ciencia a los colombianos, con el Estado del Vaticano a través de la Iglesia Católica; con la anotación expresa de que: “La Religión Católica, Apostólica y Romana es la de la Nación; los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia”.³ Estas concepciones se han extendido durante el siglo XX, coadyuvadas por intermedio del Concordato de 1887 como forma de concreción en la vida institucional y sus posteriores actualizaciones, complementaciones o reformas concordatarias.

En su artículo 11 dice: “La Santa Sede prestará su apoyo y cooperación al Gobierno para que se establezcan en Colombia instituciones religiosas que se dediquen con preferencia al ejercicio de la caridad, a la enseñanza en general y a otras obras de pública utilidad y beneficencia”.⁴ En el artículo siguiente plantea, “en las universidades y en los colegios, en las escuelas y

2. RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos. Constituciones políticas Nacionales de Colombia. Constitución de 1886. Artículo 41. Santafé de Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1995.

3. Ibid, artículo 38.

4. Concordato de 1887. Artículo 11.

en los demás centros de enseñanza, la educación y la instrucción pública se organizará en conformidad con los dogmas y la moral de la Religión Católica”.⁵ Luego se encarga a los clérigos Diocesanos la revisión de los textos de la enseñanza religiosa y al Arzobispo de Bogotá para que defina los libros que se usarán en la enseñanza de la religión y la moral en las universidades. **“Y con el fin de asegurar la uniformidad de la enseñanza”** elegirá los textos para los demás planteles de enseñanza. El Gobierno asume la labor de impedir que en otras asignaturas “literarias, de carácter científico en general en todas las ramas de instrucción pública, se promuevan ideas contrarias al dogma católico”.⁶

Planteamientos y prácticas educativas que fortalecieron la concepción de currículo único a nivel nacional y la continuación del proceso de homogeneización cultural a través del Sistema Educativo durante todo el siglo XX. En la actualidad hace parte de la tradición cultural del sistema educativo ofreciendo resistencia al cambio, como parte de la inercia institucional que niega en la práctica pedagógica la opción de concreción del nuevo enfoque político, filosófico y cultural introducido con la nueva Constitución de 1991, en la dirección del reconocimiento de otras identidades y en consecuencia, la vigencia de diversas formas pedagógicas como medio de reconocimiento del otro en la estructura educativa del Estado.

En esta dirección es conveniente recordar lo planteado en el Concordato cuando dice: “Los convenios que se celebren entre la Santa Sede y el Gobierno de Colombia para el fomento de las misiones católicas en las tribus bárbaras, no requieren ulterior aprobación del Congreso”.⁷ Lo que muestra que era explícita en esa época la

visión de que aquellos grupos que no se comportaran culturalmente como la sociedad que ejercía de manera hegemónica los poderes, eran considerados como seres inferiores y “bárbaros”.

Otro hecho de trascendencia en estos antecedentes lo constituye la publicación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la Organización de Naciones Unidas - ONU en 1948, en la cual se apunta al reconocimiento de la diversidad étnica y, por ende a la diversidad cultural, cuando exige la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales en el marco del libre desarrollo de su personalidad⁸ y hace explícito los derechos educativos; al plantear que el objeto de la educación es el desarrollo de la personalidad y el fortalecimiento de los derechos fundamentales con el propósito de favorecer la comprensión y relaciones de armonía tanto entre las Naciones como entre todos los grupos étnicos, religiosos, en el marco de la promoción de la paz.⁹

Los factores de reconocimiento étnico observados, fueron profundizados con la **Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos** de Argel, 4 de julio de 1976 en la que se plantea, con respecto al derecho de la cultura que “todo pueblo tiene el derecho de hablar su propia lengua, de preservar y desarrollar su propia cultura, contribuyendo así a enriquecer la cultura de la humanidad. (...) Todo pueblo tiene derecho a sus riquezas artísticas, históricas y culturales (...) Todo pueblo tiene derecho a que no se le imponga una cultura extran-

5. *Ibíd*, artículo 12.

6. *Ibíd*, artículo 13.

7. *Ibíd*, artículo 31.

8. Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Artículo 22.

9. *Ibíd*, artículo 26.

jera”.¹⁰ Complementado con el siguiente enunciado; **“cuando en el seno de un Estado, un pueblo es una minoría, tiene derecho a que se respeten su identidad, sus tradiciones, su lengua y su patrimonio cultural”**.¹¹

Como se puede observar, hay un reconocimiento expreso a la coexistencia de la diversidad cultural, la cual lleva a la diversidad curricular como opción de fortalecimiento y construcción de diferentes identidades culturales.

En el marco de la Nación Colombiana y en la década de 1970, tanto el pueblo Afrocolombiano como los diferentes grupos indígenas desarrollaron movimientos sociales de manera simultánea y paralela que los llevó a plantear diferentes opciones frente a los procesos educativos oficiales realizados en sus respectivas comunidades.

Es propósito de este trabajo, hacer evidente los planteamientos de política educativa que muestran un desarrollo del reconocimiento de la diversidad etnocultural en el Sistema Educativo Colombiano en los últimos 25 años del siglo XX, en presencia de la homogeneización impuesta.

ALGUNOS ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DE LA EDUCACIÓN HOMOGENEIZANTE

Los programas curriculares se imponen desde el nivel central con un diseño y ela-

boración centralizada desde el Ministerio de Educación Nacional (MEN),¹² con la anotación de que no consultan o no reflejan la existencia de los diferentes grupos etnoculturales del país, de manera particular, se puede citar el desconocimiento que se hace de la cultura Afrocolombiana. Cuando por situaciones de orden imperativo hacen referencia a ella, lo que se proyecta es una imagen negativa, en claro desconocimiento de sus aportes al desarrollo nacional, sus tradiciones, oralitura, leyendas y potencialidades.

Los siguientes elementos, muestran que a través de la división de diseño y programación curricular de Educación Formal, el Ministerio de Educación Nacional le dio continuidad a la función de diseño y elaboración de los currículos correspondientes a los diferentes niveles en que se definió el servicio educativo para el país. Los niveles que se consideraron fueron: Educación Preescolar, cuyo currículo se realizó con la colaboración del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Educación Básica,¹³ Educación Media e Intermedia, así como el sector de Educación Especial. El diseño y elaboración de los currículos se realizó por áreas, grados y niveles, incluyendo objetivos, métodos, materiales, medios para la enseñanza y la capacitación y el perfeccionamiento docente. El diseño para la capacitación docente estaba en relación con los currículos elaborados para los alumnos.¹⁴

De manera análoga definieron las funciones de la división de diseño y progra-

10. Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos. Artículos 13, 14 y 15. Argel, 4 de julio de 1976.

11. *Ibid*, artículo 19.

12. MEN: Ministerio de Educación Nacional.

13. La Educación Básica se definió para los grados de 1° a 4° Bachillerato, equivalente a los grados de 1° a 9° que conocemos hoy.

14. Decreto Ley 088 de enero 22 de 1976 mediante el cual se reestructuró el Sistema Educativo Nacional. Este párrafo sintetiza elementos planteados en el artículo 33.

15. *Ibid*, artículo 34.

mación curricular de Educación no formal del Ministerio de Educación Nacional.¹⁵ En la división de materiales impresos y audiovisuales, se asumía la elaboración de los textos y materiales educativos, así como el control de los producidos por entidades privadas; en cuyo caso requería autorización para que los materiales-textos pudieran ser utilizados en el proceso educativo.¹⁶ De manera análoga actuaba la División de Medios de Educación a Distancia.¹⁷ Esto evidencia el nivel de concentración y jerarquización que había en la formulación y ejecución de currículo al interior del Ministerio de Educación Nacional, el cual, en los (Departamentos) estaba representado por los Centros Experimentales Pilotos, quienes tenían altos niveles de responsabilidad en el seguimiento y ejecución curricular, además del cuerpo de supervisores de Educación. Por lo tanto la circulación de materiales educativos estaba bajo estricta vigilancia y autorización del aparato estatal.

Adicional a lo anterior en el Decreto 1419 de 1978, se plantea: “Los planes y programas de que trata el presente decreto, serán expedidos por el gobierno”.¹⁸ De manera análoga se “establece el plan de estudios para la educación preescolar, básica y media vocacional en todos los centros educativos de educación formal del país”.¹⁹ Los planes y programas curriculares se adoptan con el carácter de aplicación obligatoria en todo el territorio nacional a partir de febrero en calendario A y

septiembre en calendario B del año 1985. Se establece la necesidad de ajustar los textos escolares al nuevo currículo.²⁰

Este proceso de adopción curricular es sistemático, continuo y progresivo, en la misma dirección se dice “los programas curriculares se aplicarán en forma gradual y progresiva a partir del sexto (6°), dicha aplicación se hará en todos los institutos docentes, desde febrero de 1991 para calendario A y desde septiembre de 1990 para calendario B”.²¹

En esta dirección, Nelson Ernesto López Jiménez, en referencia a la cultura curricular señala algunas características que considera predominante y que a continuación se reseñan:

El Proyecto Educativo está dado por el proceso de homogeneización nacional, el proceso curricular es instrumental y operativo, la estructura curricular es académica y enciclopédica, la relación maestro-alumno es vertical, el desempeño docente es aislado y atomizado, la dinámica curricular carece de elementos investigativos, la evaluación y la reflexión están marginadas.²²

La carencia del proyecto educativo se evidencia en la falta de continuidad de propósitos entre un Gobierno y otro o en algunos casos entre un Ministro y otro del mismo Gobierno, así como el cambio sucesivo de los Ministros de Educación en cada Gobierno.²³

16. Ibid, artículo 35.

17. Ibid, artículo 36.

18. Decreto 1419 del 17 de julio de 1978. Artículo 20.

19. Decreto 1002 de abril de 1984. Artículo 1°.

20. MEN. Resolución 17487 de 1984.

21. Ministerio de Educación Nacional. Resolución 10568 de agosto 6 de 1990. Por la cual se adoptan los programas curriculares para la educación básica secundaria.

22. LÓPEZ JIMÉNEZ, Nelson E. Retos para la construcción curricular. De la certeza al paradigma de la incertidumbre creativa. Santafé de Bogotá D.C.: Cooperativa editorial Magisterio, 1998. p. 28-36.

23. Ibid, p. 28, 30.

Hay una marcada rigidez que se expresa en las asignaturas que en muchos casos llevan a una justa posición y duplicidad de acciones y contenidos en virtud de la existencia o expresión de los micropoderes que impiden mayores niveles de integración.²⁴

Los contenidos curriculares están determinados por la selección de “la cultura académica que discrimina crudamente toda realidad no académica” convirtiéndose en situación negativa para la formación integral.²⁵

La autoridad incuestionable del maestro se impone en el proceso de formación con una acción metodológica que se sustenta con mayor énfasis en la exposición laboral tradicional donde se ignora la problematización en el proceso de aprendizaje, así como las expectativas y derechos de los estudiantes, los cuales se identifican bajo el concepto de igualdad, donde el docente tiene el máximo de control y poder sobre el proceso, criterios y decisiones.²⁶

La estructura curricular rígida y jerarquizada fomenta el individualismo en los docentes lo cual genera dificultad para la realización de procesos interdisciplinarios y transdisciplinarios, lo cual imposibilita la conformación de comunidades académicas; formas y estrategias que se siguen conservando de manera institucionalizada que llevan a cuestionar la imposibilidad de un cambio actitudinal.²⁷ Con respecto a la investigación se señala la marginación que esta sufre en las instituciones educativas, lo que ha llevado a hacer expresa la exigencia a las instituciones y docentes colombianos, sobre la necesidad de superar los niveles de memorización y superficialidad de la ejecución curricular,²⁸ “ni académica, ni administrativa, ni financieramente se entiende la importancia de generar conocimientos y de impulsar y crear una infraes-

tructura investigativa sólida”.²⁹ “El carácter primitivo que acompaña al proceso evaluativo no ha permitido entender la necesidad e importancia del mismo; la razón, los criterios y los mecanismos de las entidades educativas encargadas del proceso evaluativo – MEN, Secretarías, juntas, etc. han sido cuestionados por su fragilidad y ausencia de autoridad académica e investigativa”.³⁰

Otras situaciones que contribuyen a la identificación de elementos característicos del proceso de educación, con mayor énfasis en los diferentes niveles de educación formal, lo proporciona la publicación del Ministerio de Educación Nacional del documento “Hacia un sistema Nacional de formación de educadores” en cuya parte pertinente referidos a esta temática dice:

Los fundamentos de la formación: Reduccionismo de la pedagogía a esquemas instrumentales y poca comprensión de su carácter disciplinario e interdisciplinario, inexistencia de comunidades académicas en pedagogía y de estados del arte que den razón de sus avances nacionales e internacionales, ausencia de debate sobre enfoques y modelos pedagógicos en general y de formación de educadores en particular, precariedad de estímulos y débil sistematización de la investigación acerca del maestro, desarticulación entre la investigación educativa y los currículos de formación de educadores, hegemonía del sentido profesionalizante en la for-

24. Ibid, p. 28, 30.

25. Ibid, p. 30, 31.

26. Ibid, p. 31, 32.

27. Ibid, p. 33.

28. Ibid, p. 34.

29. Ibid, p. 35.

30. Ibid, p. 36.

mación del educador, poco compromiso con el desarrollo de las capacidades del educador para comprender integralmente al alumno y para ser capaz de articular las condiciones, culturales, sociales y ambientales donde realizará su acción formadora.³¹

De manera análoga, el documento Colombia al filo de la oportunidad, registra que los problemas que afectan de mayor manera el sistema educativo se reflejan en altas tasas de repitencia, deserción, deficiencia docente y pedagógica, inadecuados materiales e infraestructuras, falta de educación para la democracia y la competencia. Inexistencia de un currículo integrador que fomente la creatividad y las destrezas de aprendizaje, presenta un bajo nivel de adecuación contextual y de uso de materiales adecuados.³² Continúa reseñando que las políticas Estatales diseñadas y planeadas desde los sectores centrales del sistema educativo, generalmente expresadas en leyes o decretos, que suponen la apropiación y aplicación de los otros niveles de la administración y con ello la aceptación local; se constituye en otra dificultad por cuanto en sus estrategias, acciones y partidas presupuestales, ignoran la diversidad regional y cultural del país y la complejidad del sistema escolar.³³

Existe ausencia de un sistema consistente y sólido en información, que facilite la comprensión y la orientación de las po-

líticas estatales para su articulación con la realidad educativa del país, pueda facilitar, y acertar en la definición de políticas educativas.³⁴ Las políticas y gestiones discontinúas, se configura como uno de los mayores problemas del Estado en la formulación de políticas y reformas educativas.³⁵

RECONOCIMIENTO DE LA DIVERSIDAD ETNOCULTURAL EN LA POLÍTICA EDUCATIVA DEL ESTADO COLOMBIANO

Sobre los indígenas

En el caso de los diversos grupos indígenas, el movimiento social y el trabajo impulsado por diversas instituciones como el ICAN³⁶ y todas las universidades con Facultades de Antropología, dio lugar a que en el Decreto Ley 088 de 1976,³⁷ se les hiciera el reconocimiento de tener en cuenta sus particularidades en los procesos educativos que se desarrollen en sus comunidades y que en la sección pertinente dice:

Los programas regulares para la educación de las comunidades indígenas tendrán en cuenta su realidad antropológica y fomentarán la conservación y la divulgación de sus culturas autóctonas. El Estado asegurará la participación de las comunidades indígenas en los beneficios del desarrollo económico y social del país.³⁸

31. Ministerio de Educación Nacional. Hacia un sistema Nacional de formación de educadores. Escuelas normales superiores. Programas académicos de pregrado y posgrado en educación. Santafé de Bogotá, D.C. abril de 1998. p. 31.

32. Aldana Valdés, Eduardo. Chaparro Osorio, Luis Fernando y otros. Colombia al filo de la oportunidad. Misión ciencia educación y desarrollo. Santafé de Bogotá, D.C.: Ministerio de Educación Nacional, julio de 1994.

33. Ibid, p. 60.

34. Ibid, p. 61.

35. Ibid, p. 61.

36. ICAN: Instituto Colombiano de Antropología.

37. Decreto Ley 088 de 1976 por medio del cual se reestructura el Sistema Educativo y se reorganiza el Ministerio de Educación Nacional.

38. Ibid, artículo 11.

En la misma dirección, en el artículo 33, se definen las funciones de la división de diseño y programación curricular de educación formal del Ministerio de Educación Nacional en su literal f, que señala como función “Diseñar, programar y evaluar el currículo para la educación de las comunidades indígenas, con la participación directa de los miembros de dichas comunidades”.³⁹

Esta norma se constituye de hecho en un reconocimiento de la diversidad cultural y, es relevante en materia de definición de políticas educativas en el país. Podríamos afirmar que corresponde a un momento en que se conjugan las corrientes de pensamiento sobre el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural a nivel internacional, la expansión de movimientos internacionales como el de los Afroamericanos desde EEUU y su extensión a Suramérica; así como de los indígenas en diversos países americanos, los movimientos estudiantiles y la situación particular que vivía Colombia con los movimientos sociales. Conjunto de situaciones que conducen en materia educativa a establecer niveles de apertura al reconocimiento de diversidad cultural en los currículos; lo que se puede señalar como una nueva tendencia educativa en comparación con la política de homogeneización cultural a través de los procesos educativos.

El marco normativo posibilita evidenciar elementos sustanciales de la dinámica del cambio de la política educativa colombiana que llevan a la concreción y modificación de acciones curriculares. Los ele-

mentos descritos, señalan serias falencias del proceso educativo homogeneizante, que han demandado la necesidad de la implementación de propuestas alternativas, surgidas de la reflexión del quehacer educativo de algunos maestros y organizaciones de base y líderes comunitarios en directa interlocución con la realidad que no ha sido subjetivada o aprehendida por el sistema educativo. En esta dirección, en 1978 con el decreto 1142, muestra unas significativas orientaciones que se explicitarán a continuación, tales como:

- ❖ Se reconoce el derecho de las comunidades indígenas a participar en las acciones educativas de orientación y evaluación educativa en sus territorios o comunidades. Hace explícito la prohibición de emprender acciones educativas ya sean oficiales o privadas de organismos internacionales sin la aceptación de las comunidades interesadas. Plantea descentralización en la administración y ejecución presupuestal en el nivel local de las comunidades indígenas.⁴⁰
- ❖ Se reserva para el Ministerio de Educación Nacional, el derecho al diseño y evaluación de los currículos para la educación en comunidades indígenas, pero admite la participación de las comunidades indígenas.⁴¹ Aunque el Ministerio de Educación Nacional sigue siendo fiel a su política de homogeneización en su operatividad al reservarse el diseño de los currículos, admite la participación de los diferentes grupos indígenas en el proceso de diseño y evalua-

39. *Ibíd*, encabezamiento del artículo 33 y su respectivo literal f.

40. Decreto 1142 de 1978 de la Presidencia de la República de Colombia. Por el cual se reglamenta el artículo 11 del Decreto Ley N° 088 de 1976 sobre educación de las comunidades indígenas. Artículo 1 y 2.

41. *Ibíd*, artículo 4°.

ción, situación que antes del decreto no era posible hacerse.

- ❖ Se resalta el hecho de que “Los currículos deben partir de la cultura de cada comunidad para desarrollar las diferentes habilidades y destrezas en los individuos y en el grupo necesario para desenvolverse en su medio social”,⁴² además ajustarse a las características específicas de cada comunidad.⁴³ Se prevé la necesidad de incluir en el currículo de educación formal que se elabora para todo el país, elementos culturales y de historia de las comunidades indígenas, en el marco de las ciencias sociales.⁴⁴
- ❖ La Resolución 3454 DE 1984 introdujo el enfoque de etnoeducación con fundamento en los planteamientos de etnodesarrollo que se presentaron a instancia de la Unesco y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales en San José de Costa Rica, en diciembre de 1981, en cuyos exponentes de esta tesis, entre otros estuvo Guillermo Bonfil Batalla. Se creó el Comité Técnico Coordinador de Educación Indígena Nacional, integrado por técnicos de la planta central del Ministerio de Educación Nacional, adscrito a la dirección general de capacitación, perfeccionamiento docente, currículos y medios educativos.⁴⁵

En las funciones se expresa la necesidad de proyectar una imagen positiva del indígena por medio de los programas educativos y los medios masivos de comunicación (Lo que permite la suposición de que el Ministerio de Educación Nacional es consciente de que en la educación formal y de carácter homogeneizante que se desarrollaba en el país, se proyectaba una imagen negativa de los grupos étnicos). Establecer el “diseño, la ejecución y la evaluación de los programas curriculares”. Capacitación de docentes de las comunidades indígenas y seguimiento a los programas.⁴⁷ Sobre el diseño, ejecución y evaluación de los programas de capacitación de docentes se plantea que deben ser determinados en coordinación con las comunidades indígenas,⁴⁸ planteamiento nuevo y que no corresponde al proceso educativo homogeneizante que ha caracterizado la educación formal en Colombia.

Se hace referencia al “Plan curricular o modelo educativo” propuesto por los Arhuaca el cual debe permitir que el indígena apropie armónicamente a su cultura, técnica y valores de diferentes culturas bajo una relación de respeto e igualdad entre la comunidad indígena y la sociedad nacional.⁴⁹ Las áreas del plan de estudio están definidas por “Lengua materna y español, matemáticas, ciencias sociales y ciencias naturales, en las que se exige una meto-

42. Ibid, artículo 6°.

43. Ibid, artículo 8°.

44. Ibid, artículo 12°.

45. Resolución 3454 de 1984 del Ministerio de Educación Nacional. Por medio de la cual se establece lineamientos generales de la educación indígena a nivel nacional, se realiza la creación de un comité técnico coordinador, se plantean orientaciones organizativas sobre la administración educativa oficial y se adopta para las comunidades indígenas de Santa Marta un plan curricular.

46. Ibid, artículo 2°.

47. Ibid, artículo 2°.

48. Ibid, artículo 2°.

49. Ibid, artículo sexto párrafo 1°.

dología acorde con las características culturales de las comunidades indígenas Arhuaca, Kogui y Arsaria y ligada a su proceso productivo”.⁵⁰

En todo este proceso, existía un guardián del Estado el cual tenía la responsabilidad de acompañar, orientar, ayudar en la ejecución de los procesos, denominado CENTRO EXPERIMENTAL PILOTO, con presencia en cada uno de los Departamentos. La evaluación del presente programa curricular se hará a través de procesos formativos y evaluaciones sumativas.⁵¹ Luego el MEN organiza y autoriza lo que llamó “Sistema especial de profesionalización para maestros indígenas que laboren en comunidades indígenas”.⁵²

De manera paralela, se aprueba por el Congreso de Colombia la Ley 22⁵³ de enero 22 de 1981 correspondiente a “La convención internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial” de las Naciones Unidas dada en Resolución 2106 (XX) del 21 de diciembre de 1965. La cual expresa entre otros derechos “El derecho a la educación y la formación profesional” así como “El derecho a participar en condiciones de igualdad, en las actividades culturales”.⁵⁴ Y en marzo de 1991 se aprueba la Ley 21 por medio de la cual el Congreso de Colombia acoge de manera integral el contenido del convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT dado en 1989 por la mencionada organización. Esta Ley y el Conve-

nio citado en lo pertinente a educación entre otros elementos resalta:

Deberán adoptarse medidas para garantizar a los miembros de los pueblos interesados la posibilidad de adquirir una educación a todos los niveles, por lo menos en pie de igualdad con el resto de la comunidad nacional.⁵⁵

Los programas y los servicios de educación destinados a los pueblos interesados deberán desarrollarse y aplicarse en cooperación con estos últimos a fin de responder a sus necesidades particulares y deberán abarcar su historia, sus conocimientos y técnicas, sus sistemas de valores y todas sus demás aspiraciones sociales, económicas y culturales.

La autoridad competente deberá asegurar la formación de miembros de estos pueblos y su participación en la formulación y ejecución de programas de educación, con miras a transferir progresivamente a dichos pueblos la responsabilidad de la realización de esos programas cuando haya lugar (...) deberán facilitárseles recursos apropiados con tal fin.⁵⁶

SOBRE LOS AFROCOLOMBIANOS

De manera paralela, el pueblo Afrocolombiano en sus diferentes regiones de ubicación geográfica, desarrolla actividades educativas académicas, investigativas

50. Ibid, artículo sexto párrafo 2°.

51. Ibid, artículo sexto párrafo 2°.

52. Resolución 9549 de 1986, la cual posibilita el desarrollo del artículo 14 del decreto 2762 del 14 de octubre de 1980.

53. Congreso de la República de Colombia. Ley 22 de 1981.

54. Resolución 9549 de 1986, la cual posibilita el desarrollo del artículo 14 del decreto 2762 del 14 de octubre de 1980.

55. Ley 21 de 1991. Artículo 26.

56. Ibid, artículo 27.

y culturales reivindicatorias del derecho al reconocimiento de su etnia y su cultura en el Estado Colombiano. El tema de la educación Afroamericana y con ella la Afrocolombiana ha demandado de manera constante un proceso de reflexión en los diferentes congresos, seminarios o eventos en donde se analiza la situación de la cultura Afrocolombiana y Afroamericana. En consecuencia se encuentran frecuentes recomendaciones que proporcionan estrategias, metodologías, actividades a realizar en la búsqueda de modificar las condiciones identificadas. La Asamblea Plenaria del Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas, condena:

De la manera más enérgica todas las prácticas, tesis e interpretaciones históricas del neocolonialismo que pretenden minimizar la rica participación creadora del negro en nuestras nacionalidades, proscribiendo su historia de los pensums de enseñanza; manteniendo barreras socio-económicas que los marginan geográfica y culturalmente de los centros de estudios; imponiéndole salarios ínfimos y demás formas discriminadoras y alienantes.⁵⁷

Los contenidos curriculares alimentan al educando, niño o joven, proporcionándoles conocimientos, habilidades y destrezas, pero también ratifica prejuicios, moldea actitudes discriminativas hacia el negro, e interioriza una ima-

gen negativa de él. En esta forma el negro es un individuo que está continuamente agredido por la sociedad, lo que le genera sentimientos de frustración.⁵⁸

Con fundamento en la crítica anterior, se plantea en el mismo congreso la necesidad de revisar los textos escolares, realizar una crítica a la tradición educativa impulsada por la sociedad y los diferentes Estados Americanos, así como, a la literatura que fomenta la estereotipia sobre los Afroamericanos, dados los prejuicios sociales que generan y afectan las relaciones entre la sociedad y el negro, así como del negro hacia el mismo negro. En general, los currículos y las escuelas desconocen la existencia de la cultura negra en sus diversos países latinoamericanos.⁵⁹ Existen diversas estrategias en el campo académico que estimulan y proyectan una forma estereotipada del negro, así como, la negación de conciencia de identidad étnica y cultural de los Afroamericanos.⁶⁰ Otro elemento planteado, es la exigencia de introducir cátedras de historia, geografía sobre cultura Afroamericanas y materiales didácticos específicos sobre la misma en los diferentes niveles educativos (primaria, secundaria y Universitario).⁶¹ En esa dirección el tercer Congreso planteo “convocar a los educadores negros y no negros para analizar en forma crítica los libros escolares, y la historiografía oficial; denunciar el racismo en relación al negro que se

57. Unesco – Fundación Colombiana de Investigaciones Folclóricas. Primer congreso de cultura negra de las Américas. Asamblea Plenaria. Apartes proposición No. 2. Memorias. Santafé de Bogotá, D.C. noviembre de 1988. p. 166. Congreso realizado en la ciudad de Cali, entre el 12 y 15 de octubre de 1976.

58. Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas, 24 – 28 de agosto de 1977. Cali-Colombia. Memorias cuadernos negros americanos. Cayambe, Ecuador: Talleres Abya-Yala, 1989. p. 30.

59. Ibid. p. 30.

60. Ibid. p. 64. Referencias memorias segundo congreso de Cultura Negra de las Américas, realizado en Panamá entre el 17 y el 21 de marzo de 1980.

61. Ibid. p. 64.

encuentra en ellos, para una posterior acción en las escuelas públicas”.⁶²

Las ponencias presentadas en la comisión de educación y minorías étnicas en el primer congreso de cultura negra de las américas permitieron el establecimiento de conclusiones en el sentido de que la educación nacional de características homogeneizante contribuye a:

Fomentar el individualismo y la aspiración personal a la riqueza, forma personas que reniegan de su identidad, desintegra la comunidad, proyectando a los individuos fuera de ellas, (...) devalúa el saber tradicional, los mitos, ritos y manifestaciones estéticas propias, al imponer programas que poco tienen que ver con la realidad cultural del grupo, impone costumbres y fomenta, a través de textos, el racismo y la discriminación, impone valores religiosos que van en detrimento de su cultura, generalmente, sin mucha conciencia, el maestro es un poderoso agente deculturador y como representante de la cultura dominante es vehículo alienante de la diversidad cultural colombiana, (...) La educación contratada lesiona intereses ideológicos, políticos, sindicales y sociales de las comunidades.⁶³

En referencia a la educación, la declaración de Popayán, en el marco del Tercer Seminario de Cultura Negra en la Universidad de Cauca manifiesta: “No podía fal-

tar la recomendación reiterada a lo largo de todos los seminarios anteriores, en torno a la urgencia de impulsar la creación de cátedras escolares y universitarias sobre el tema Afroamericano en sus marcadas perspectivas”. Esta recomendación que es reiterada en los diferentes escritos, se constituye en un testimonio de la invisibilidad académica que se hace de la cultura Afrocolombiana.⁶⁴

Con anterioridad se había producido la recomendación de Barcelona a instancias de la Unesco en la que se explicitó la necesidad de fomentar el diálogo interétnico e intraétnico que lleve a la consolidación de las identidades culturales, la libre circulación de las ideas a favor de una conciencia colectiva que lleva a los centros de investigación y a las universidades así como las instituciones de educación básica a darle legitimidad a los estudios sobre cultura de los grupos Afroamericanos.⁶⁵

Con facilidad, se pueden documentar paros cívicos y marchas en Guapi – Cauca, Tumaco, Chocó, Buenaventura en procura de las reivindicaciones de los derechos sociales, culturales, políticos y económicos, así como eventos y ponencias de corte académico. Pero el Estado Colombiano desde un marco normativo sólo reconoció a los Afrocolombianos como un grupo étnico en la Constitución Nacional de 1991, por medio del artículo transitorio 55 que ordena la elaboración de una “Ley que les reconozca a las comunidades negras que han venido ocupando tierras baldías en las zo-

62. Ibid. p. 94. Memorias tercer congreso de Cultura Negra de las Américas, realizado en Sao Paulo, Brasil del 22 al 27 de agosto de 1982.

63. Ibid. p.p. 155-156.

64. Pontificia Universidad Javeriana. América Negra. Expedición Humana. Recomendación en Popayán. Tercer Seminario de Cultura Negra en la Universidad del Cauca. Popayán 18 al 22 de septiembre de 1990. Edición revista Universidad Javeriana, junio de 1991 N°1. p. 220.

65. Recomendación de Barcelona. 27 al 30 de noviembre de 1990. Revista América Negra No.1. p.p. 215-218. Editada por la Pontificia Universidad Javeriana – Expedición Humana. Santafé de Bogotá, junio de 1991.

nas rurales ribereñas de los ríos de la Cuenca del Pacífico, de acuerdo con sus prácticas tradicionales de producción, el derecho a la propiedad colectiva sobre las áreas que habrá de demarcar la misma Ley, (...) **la misma ley establecerá mecanismos para la protección de la identidad cultural y los derechos de estas comunidades, y para el fomento de su desarrollo económico y social.**⁶⁶

La reglamentación del A.T. 55 como se le conoce dio lugar a la Ley 70 de 1993 y con ello un marco de política educativa explícito en el capítulo sexto⁶⁷ de la mencionada Ley, bajo la denominación de “mecanismos para la protección y desarrollo de los derechos y de la identidad cultural” en el cual se establece que **“el Estado Colombiano reconoce y garantiza a las comunidades negras el derecho a un proceso educativo acorde con sus necesidades y aspiraciones etnoculturales...”**⁶⁸ Con las definiciones en materia educativa y cultural que se establecen en el capítulo sexto ya citado, se afecta todo el sistema educativo Nacional en términos normativos. Veamos entre otros el siguiente ejemplo: “El Estado velará para que en el sistema nacional educativo se conozca y se difunda el conocimiento de las prácticas culturales propias de las comunidades negras y sus aportes a la historia y a la cultura colombiana, a fin de que ofrezcan una información equitativa y formativa de las sociedades y culturas de estas comunidades. En las áreas sociales de los diferentes niveles educativos se incluirá la cátedra de estudios Afrocolombianos conforme con los currículos correspondientes”.⁶⁹ Esta política conlleva a la revisión del funcionamiento del sistema educativo en el campo de administración y gestión, criterios para la toma de decisiones, sus formas de funcionamiento y particularmente en el desarro-

llo del currículo de cada una de las instituciones que hacen parte del sistema.

En la misma dirección, la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994) incluye tanto en diferentes apartados como en uno específico denominado educación para grupos étnicos, artículos normativos referidos al desarrollo de la etnoeducación, en la cual se pretendió sintetizar propuestas que favorecían de manera simultánea, a los Afrocolombianos, los diferentes grupos indígenas, y otras colectividades con fundamento en los dos marcos legislativos vigentes para los grupos ya mencionados. En el capítulo de educación para grupos étnicos, la ley inicia con la conceptualización de etnoeducación en la cual describe: se entiende por educación para grupos étnicos la que se ofrece a grupos o comunidades que integran la nacionalidad y que poseen una cultura, una lengua, unas tradiciones y unos fueros propios y autónomos. Esta educación debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural, con el debido respeto de sus creencias y tradiciones;⁷⁰ y continúa definiendo los principios y fines, lo relacionado a la lengua materna, formación de educadores, asesorías especializadas (...) y selección de educadores.

Es preciso y conveniente anotar aquí, que en la ley general de educación se propende por el desarrollo de un conjunto de principios constitucionales que expresan la necesidad de llevar a la práctica acciones, metodologías, contenidos, currículos y procesos educativos contrario a la po-

66. Constitución Nacional de Colombia de 1991. Apartes del artículo transitorio 55.

67. Dada la pertinencia de este capítulo para el tema se anexa al presente trabajo.

68. Ley 70 de 1993. Artículo 32.

69. Ibid. Artículo 39.

70. Ley 115 de 1994. Artículo 55.

lítica de homogeneización cultural ya expuesta y que se desarrollaba en normas anteriores. En esta dirección, se pueden citar algunos contenidos de la Constitución Nacional, como los siguientes: “El Estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación Colombiana”⁷¹ “...Las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios. La enseñanza, que se imparta en las comunidades con tradiciones lingüísticas propias será bilingüe”⁷² (...) El Estado promoverá las condiciones para que la igualdad sea real y efectiva y adoptará medidas a favor de grupos discriminados o marginados...⁷³ “Los integrantes de los grupos étnicos tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural...”⁷⁴ ...“La cultura en sus diversas manifestaciones es fundamento de la nacionalidad. El Estado reconoce la igualdad y dignidad de todos los que conviven en el país. El Estado promoverá la investigación, la ciencia, el desarrollo y la difusión de los valores culturales de la nación”.⁷⁵

A la luz de todos estos elementos ya señalados, se ha avanzado en la reglamentación de la ley general de educación retomando lo pertinente a grupos étnicos en diferentes decretos de carácter nacional y en especial el Decreto 804 de 1995 que reglamenta el capítulo de “educación para grupos étnicos” de la mencionada ley, con el respectivo proceso de participación y concertación requerido. Allí se hace referencia a que la etnoeducación hace parte del servicio público educativo y la articulación de ésta con cada grupo en particular donde se desarrolle; plantea un conjunto de principios etnoeducativos, hay un marco amplio referido a etnoeducadores, especialmente relacionado a su formación en la cual se exige que en los niveles de educación superior se debe ofrecer un componente de formación específica en etnoedu-

cación para las personas pertenecientes a grupos étnicos que se encuentran desarrollando el programa de formación. Hace referencia a las orientaciones curriculares y administración y gestión institucionales.⁷⁶

En lo pertinente a la ley 70 de 1993, con respecto al proceso de reglamentación se pueden registrar los siguientes: artículo 42 relacionado con la creación de la Comisión Pedagógica Nacional de Comunidades Afrocolombianas, que tiene como propósito asesorar al Gobierno Nacional en la formulación y desarrollo de la política etnoeducativa para el pueblo Afrocolombiano mediante decreto 2249 de 1995. Este decreto, crea las Comisiones Pedagógicas Departamentales con propósito semejante al de la Comisión Pedagógica Nacional. De manera análoga, el artículo 39 referido a la cátedra de estudios Afrocolombianos reglamentado mediante decreto 1122 de 1998. Este decreto establece la definición y orientación de incorporar al sistema educativo colombiano, todo lo referente con prácticas, contenidos y metodologías que contribuyen a la socialización y construcción de la cultura Afrocolombiana; de manera explícita en sus artículos 1° y 9° establece:

Todos los establecimientos Estatales y privados de educación formal que ofrezcan los niveles de preescolar, básica y media, incluirán dentro de sus proyectos educativos institucionales la cátedra de estudios Afrocolombianos, atendiendo a lo dispuesto en el artículo 39 de la

71. Constitución Nacional de Colombia de 1991. Artículo 7.

72. Ibid. Artículo 10.

73. Ibid. Artículo 13.

74. Ibid. Artículo 68.

75. Ibid. Artículo 70.

76. Decreto 804 de 1995. Reglamentario de la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994).

Ley 70 de 1993 y lo establecido en el presente decreto.⁷⁷

Las escuelas normales superiores y las instituciones de educación superior que posean una facultad de educación u otra unidad académica dedicada a la educación tendrán en cuenta experiencias, contenidos y prácticas pedagógicas relacionadas con los estudios Afrocolombianos, en el momento de elaborar los correspondientes currículos y planes de estudio, atendiendo los requisitos de creación y funcionamiento de sus respectivos programas académicos de formación docente.⁷⁸

Es de anotar que el primer artículo reglamentado es el N° 43 que tuvo como finalidad introducir en el ICAN la perspectiva de investigación étnica Afrocolombiana.

Con fundamento en la Constitución Nacional, en el Plan Decenal de Educación se estableció como prioridad, la necesidad de darle continuidad y desarrollo al aspecto etnoeducativo establecido en la Ley 70 de 1993 al igual que lo correspondiente a la ley general de educación, así como, a la ley 30 de 1992. Como parte de la continuidad y desarrollo a lo concerniente a la reforma educativa que introdujo la sociedad en la constitución política de 1991.⁷⁹ Pero es conveniente explicitar algunos contenidos que allí aparecen y requieren de procesos que los hagan viables y permitan su concreción, como los siguientes:

El quinto desafío tiene que ver con el reconocimiento práctico de que Colom-

bia es un país en el que se expresa la diversidad étnica, cultural y regional, lo que obliga a diseñar políticas y emprender acciones en las que se reconozcan y potencien las prácticas de la diversidad cultural y se respete el principio de autonomía de los pueblos y regiones.⁸⁰

En esta dirección, es relevante el contenido del quinto objetivo cuando resalta la realización de posibles acciones del Estado en la dirección de corregir las desigualdades e injusticias, el cual se enunció así:

Superar toda forma de discriminación y corregir los factores de inequidad que afectan el sistema educativo. Para tal efecto se fija las siguientes metas:

- ❖ Definir estrategias y acciones para erradicar de la educación todas las situaciones de discriminación o aislamiento por razones de género, raza, etnia, residencia, limitaciones o capacidades excepcionales, origen social, posición económica o credo religioso.
- ❖ Establecer factores de favorabilidad para los grupos poblacionales más vulnerables y excluidos.
- ❖ Asegurar la educación a los grupos de población que por sus características culturales, étnicas, sociales o personales requieran de condiciones especiales para su acceso y permanencia.⁸¹

No obstante el marco de complejidad que se expresa en el actual Plan de Desa-

77. Decreto 1122 de 1998. Artículo 1.

78. Ibid. Artículo 9.

79. Ministerio de Educación Nacional. Educación para la democracia, el desarrollo, la equidad y la convivencia. Plan Decenal de Educación 1996 – 2005. Primera edición Bogotá, febrero de 1996. Quinta edición Santafé de Bogotá – Colombia, julio de 1998. p. 10.

80. Ibid. p. 13. Ver además propósitos No. 2 del citado documento.

81. Ibid. p. 20.

rollo Nacional 1999-2003, se conservan planteamientos orientados a mantener la política de etnoeducación para los grupos étnicos y de manera específica tanto para los Afrocolombianos como indígenas. De manera explícita en referencia a los Afrocolombianos dice:

Adicionalmente a las estrategias educativas contempladas en la parte sectorial (sector educativo), se apoyarán técnica y financieramente la formulación y puesta en marcha del proyecto de etnoeducación Afrocolombiana en el Sistema Educativo Nacional, apoyando proyectos de diseño curricular, de cualificación y profesionalización de maestros y agentes educativos comunitarios, de producción de material educativo así como de investigaciones socioculturales, lingüísticas, etno-históricas, entre otras.⁸²

Con respecto a los indígenas describe: “Desarrollar programas de etnoeducación, con especial énfasis en la educación bilingüe y multicultural, en la educación primaria y la ampliación de cobertura de la educación secundaria por medio de metodologías innovadoras de pertinencia para grupos de población dispersa”.⁸³

Una tarea que se deriva para los grupos étnicos de estas dos citas, corresponde a la activación de los procesos sociales que conducen a la viabilización y concreción de estos enunciados por parte del poder ejecutivo, por cuanto la ley no especifica cuanto hacer y qué presupuesto invertir. Es decir, queda a iniciativa del ejecutivo su implementación, por cuanto no hay un presupuesto definido para las acciones descritas en la “literatura” del plan, ya que hacen parte de la definición global para la financiación de la educación en Colombia. (Ver Ley de Presupuesto e Inversiones).

REFLEXIÓN SOBRE LOS ASPECTOS TRATADOS

Las descripciones realizadas, permiten establecer las siguientes interpretaciones:

La Iglesia Católica ha ejercido una importante influencia en el proceso educativo colombiano tanto en el sector urbano como en el sector rural; en este último presenta la característica de procesos de evangelización establecidos en poblaciones indígenas y Afrocolombianas. Su acción se realiza mediante procesos de educación contratada que han sido respaldadas como una forma de concretar tanto aspectos de la Constitución de 1886, como del Concordato de 1887 y sus actualizaciones. Esto se evidencia en la administración y ejecución de presupuestos del Estado que hace la Iglesia Católica en instituciones educativas de las respectivas plantas docentes y administrativas.

La Iglesia Católica a través de la enseñanza religiosa se identifica como una de las promotoras de la homogeneización cultural a través de la educación, pues en la enseñanza de la religión desde principios de siglo su principal preocupación era asegurar la uniformidad de la enseñanza religiosa en todo el país, con la definición de textos de enseñanza desde Bogotá para toda Colombia. Con la anotación que tanto para el gobierno de entonces como para la Santa Sede, los lugares en donde se desarrollarían las misiones católicas corresponderían a grupos bárbaros y estos eran indígenas o afrocolombianos. Pues allí se han expresado siempre el establecimiento de las misiones.

Como consecuencia de la segunda guerra mundial en 1948 se realiza la publica-

82. Plan Nacional de Desarrollo. Desarrollo y paz: instrumentos y prioridades. p. 385.

83. Ibid. p. 389.

ción de la declaración universal de los derechos humanos establecidos por la Organización de las Naciones Unidas en busca de garantizar mayor armonía entre los diferentes pueblos y naciones del planeta y con ello impulsa el reconocimiento a la diversidad etnocultural, aún al interior de un mismo Estado, bajo el concepto de minoría étnica. Lo cual llevó al establecimiento y reconocimiento en diferentes Estados, de un conjunto de derechos que ha favorecido el desarrollo de comunidades minoritarias o marginadas. Al menos en las posibilidades de concebir el acceso y formas de educación diferenciadas, así como el referente que exige de las definiciones gubernamentales un marco más amplio de justicia social y equidad.

El Decreto Ley 088 de 1976, introduce una reforma al sistema educativo colombiano que lleva inclusive a la reestructuración del propio Ministerio de Educación Nacional. Es de tal magnitud la reforma que se le reconoce a los indígenas el derecho a participar en el diseño, formulación, ejecución y evaluación del proceso curricular en sus comunidades, con unas metodologías y contenidos en concordancia con sus propias lógicas culturales. Obviamente que el Ministerio de Educación Nacional mantenía los niveles de control a través de diferentes instancias que se encargaban de liderar los procesos en mención.

Para la sociedad en general, el poder centralista, se hizo más fuerte y el proceso de elaboración curricular fue asumido de manera exclusiva por los técnicos del Ministerio de Educación Nacional, sin participación explícita de la comunidad, respondiendo al resultado de sus propias experiencias y evaluaciones. De esta manera la población Afrocolombiana era homogeneizada e invisibilizada con el total de la sociedad que no se identificaba como indígena, sin que ésta, en términos objetivos,

así lo estuviese. En tal sentido, los currículos ejecutados en las comunidades Afrocolombianas, no correspondían a su tradición cultural, necesidades y potencialidades; más bien, por el contrario, afectaban negativamente su tradición cultural, potencialidades e intereses.

El desarrollo curricular de carácter homogeneizante conserva una característica idealista y dogmática que no identifica la realidad del estudiante para generar problematización sobre la misma y aproximar el conocimiento a la solución de problemas o situaciones que atañen a realidades concretas, sino que por el contrario lo alejan o aíslan de su propia realidad. En tal sentido, no se promueve una investigación y un proceso educativo que lleve a los estudiantes a que se conviertan en críticos y transformadores de situaciones que permitan construir proyectos de vida como resultado de nuevas interpretaciones de lecturas de realidades de su entorno.

El fomento de individualismo en el sistema educativo, se ha convertido en una práctica que va en contra del espíritu de solidaridad y trabajo colectivo que teóricamente se promueve y no facilita el trabajo interdisciplinario y transdisciplinario que posibilita tener miradas de mayor objetividad sobre un fenómeno en estudio.

La centralización de los procesos educativos relacionados con el diseño y formulación de currículos, han generado unos niveles de dependencia en los ejecutores de los mismos, que dificultan la generación de procesos que lleven a la contextualización de estos currículos en el nuevo orden de política educativa, a pesar de la dinámica introducida por la formulación de los Proyectos Educativos Institucionales.

Aunque en el año 1976 se introducen elementos de reconocimiento etnocultural para los indígenas, en el año 1978 tienen

su mayor desarrollo normativo mediante el Decreto 1142 y las acciones desarrolladas por el Ministerio de Educación Nacional a través de sus equipos que llevaron en conjunto con las comunidades a la consolidación del marco normativo expresado en la dirección del reconocimiento indígena y por supuesto el desconocimiento de los Afrocolombianos.

El reconocimiento de nuevas cosmovisiones y lógicas, llevó a que se piense en la necesidad de formación de un nuevo maestro que sea capaz de reconocerse en la diferencia y no extrañarse de ella, en virtud de su quehacer educativo, como medio y forma de aprender no sólo de las académicas enciclopedias sino también de la realidad circundante y de esa relación que permite una praxis reflexionada con la reelección de los acontecimientos o fenómenos.

Los contenidos de la Constitución Colombiana, la Ley 70 de 1993, la Ley General de Educación, el Plan Decenal de Educación y los últimos planes de desarrollo, al menos de manera teórica-normativa reflejan la existencia de una diversidad etnocultural en el Estado Colombiano, como resultado de los movimientos sociales en esta dirección. No obstante, queda como tarea para los mismos, hacer cumplir las definiciones que aparecen en los documentos ya citados. Esto significa que la brecha entre teoría y práctica, aún es muy grande, aunque se haya logrado que en el plano teórico de las políticas, expresado en un conjunto normativo, haya una coexistencia entre el desarrollo de la homogeneización cultural a través de la educación y la política de reconocimiento de derechos etnoculturales.

Es preciso reconocer que lograr la realización de un seminario de formación Doctoral en Ciencias de la Educación sobre Etnoeducación, hace parte de observar un buen nivel de apropiación de estos desarrollos tanto en las directivas del mencionado programa como de los estudiantes que voluntariamente acogieron e impulsaron la propuesta. Es preciso resaltar el éxito del mismo en una conjugación de teoría y práctica, así como, la horizontalidad de relación estudiante-profesor en la construcción de conocimientos.

Al realizar un análisis de los tiempos que requiere una reforma educativa para ser valorada con suficientes elementos de juicio, encontramos que no se ha terminado de implementar cuando recae sobre ella otra reforma, que en muchos casos no va en la misma dirección. Por ejemplo, del diseño curricular centralizado en el Ministerio de Educación Nacional al Proyecto Educativo Institucional que por definición es diseño y formulación autónoma en cada institución. Se conceptúa que son dos polos opuestos en términos de centralización y descentralización. ¿Cuáles son las verdaderas causas, para que no se termine de implementar una reforma educativa, cuando ya se tenga en aplicación otra?

La argumentación construida en este trabajo muestra cómo el Estado colombiano expresa en el marco normativo dos claras tendencias en la definición de políticas educativas: Primera: aquella que ha sido tradicional de considerar como válido el supuesto de igualdad para todas las regiones⁸⁴ y con ello todos los grupos humanos que los habitan; en consecuencia, merece un alto nivel de confiabilidad la alternativa curricu-

84. El supuesto de igualdad es falso, en consecuencia, la solución única para una gran diversidad de problemas tecnológicos, científicos, sociales, ambientales, culturales, diversidad de intereses, así como, la identificación de distintas fortalezas o potencialidades no admiten una única solución generalizada que pueda acertar a todas las diversidades expresadas.

lar única para el país como opción de solución a los diferentes problemas, intereses y potencialidades.

Segunda: la política educativa que se fundamenta en el hecho de que Colombia es un país en el cual se expresa un alto nivel de diversidad etnocultural y regional, la cual se ha venido impulsando desde 1976, lográndose una mayor apropiación por parte de la sociedad colombiana que ha contribuido a desarrollar procesos de cambio en la tradición educativa del país. Ha superado escenarios muy importantes relacionados con la definición de políticas educativas en Colombia como son: la constituyente de 1991, el Congreso de la República en repetidas oportunidades de 1993 a 2000 ya sea con Leyes como la 70 de 1993, la Ley 115 de 1994 o las correspondientes a los respectivos planes de desarrollo de cada uno de los gobiernos de turno, así como la dinámica nacional generada en la formulación del Plan Decenal de Educación en la cual hubo una amplia participación de la sociedad colombiana.

Esta política etnoeducativa ha sido orientada fundamentalmente hacia los indígenas y Afrocolombianos. La otra sociedad ha iniciado una sensibilización y apropiación que se expresa de diferentes maneras; mediante la realización a nivel nacional de los Proyectos Educativos Institucionales, la participación comunitaria en el proceso educativo y el ejercicio de niveles de autonomía en correspondencia con la lectura del entorno sociocultural para el proceso de diseño curricular en relación con el área de impacto de la institución educativa.

La política educativa que tiene como propósito el reconocimiento de la diversidad etnocultural en el proceso educativo,

presenta como elementos relevantes entre otros los siguientes:

- ❖ La relación intercultural que se manifiesta en los procesos de construcción y concertación de las propuestas etnoeducativas.
- ❖ La investigación como proceso sistemático de lecturas del entorno, del acumulado científico, del acervo cultural, de la trayectoria histórica, como indagación de corrientes pedagógicas, que en el caso de la pedagogía crítica contribuyen a fortalecer los planteamientos y fundamentos de la etnoeducación.
- ❖ Diseño, formulación, ejecución, evaluación y actualización curricular articulada al desarrollo cultural del pueblo o comunidad que lo adopta como estrategia educativa motivadora de desarrollo social.
- ❖ Proceso de formación que ubica a docentes y estudiantes en una dinámica de mutuo aprendizaje y de construcción colectiva del conocimiento o de reconocimiento de conocimientos ya existentes.
- ❖ Construcción de proyectos de vida colectivos que favorecen el desarrollo humano.
- ❖ Un elemento relevante para el sistema educativo de este país lo constituye el cambio de la concepción educativa homogeneizante que presentaba la Constitución de 1886, orientada por medio de la religión católica y el dogmatismo como elemento de fundamentación educativa, por un enfoque de apertura educativa que plantea la Constitución de 1991 a través de el reconocimiento de la diversidad etnocultural de Colombia en un marco de referencia del conocimiento científico y tecnológico.

BIBLIOGRAFÍA

ALDANA VALDÉS, Eduardo; CHAPARRO OSORIO, Luis Fernando y otros. Colombia al filo de la oportunidad. Misión ciencia educación y desarrollo. Santafé de Bogotá, D.C.: Ministerio de Educación Nacional, julio de 1994.

Concordato de 1887. Artículo 11.

Congreso de la República de Colombia. Ley 22 de 1981.

Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Decreto Ley 088 de enero 22 de 1976 mediante el cual se reestructuró el Sistema Educativo Nacional.

Decreto 1419 del 17 de julio de 1978. Artículo 20.

Decreto 1002 de abril de 1984. Artículo 1°.

Decreto Ley 088 de 1976 por medio del cual se reestructura el Sistema Educativo y se reorganiza el Ministerio de Educación Nacional.

ICAN: Instituto Colombiano de Antropología.

Ley 21 de 1991. Artículo 26.

LÓPEZ JIMÉNEZ, Nelson E. Retos para la construcción curricular. De la certeza al paradigma de la incertidumbre creativa. Cooperativa editorial Magisterio. Santafé de Bogotá, D.C. 1998.

MEN. Resolución 17487 de 1984.

Ministerio de Educación Nacional. Hacia un sistema Nacional de formación de educadores. Escuelas normales superiores. Programas académicos de pregrado y posgrado en educación. Santafé de Bogotá, D.C. abril de 1998.

Ministerio de Educación Nacional. Resolución 10568 de agosto 6 de 1990. Por la cual se adoptan los programas curriculares para la educación básica secundaria.

Decreto 1142 de 1978 de la Presidencia de la República de Colombia. Por el cual se reglamenta el artículo 11 del Decreto Ley N° 088 de 1976 sobre educación de las Comunidades indígenas. Artículo 1 y 2.

Resolución 3454 de 1984 del Ministerio de Educación Nacional. Por medio de la cual se establece lineamientos generales de la educación indígena a nivel nacional, se realiza la creación de un comité técnico coordinador, se plantean orientaciones organizativas sobre la administración educativa oficial y se adopta para las comunidades indígenas de Santa Marta un plan curricular.

Resolución 9549 de 1986, la cual posibilita el desarrollo del artículo 14 del decreto 2762 del 14 de octubre de 1980.

Resolución 9549 de 1986, la cual posibilita el desarrollo del artículo 14 del decreto 2762 del 14 de octubre de 1980.

Unesco – Fundación Colombiana de investigaciones Folclóricas. Primer congreso de cultura negra de las Américas. Asamblea plenaria. Apartes proposición N°2. Memorias. Santafé de Bogotá, D.C. noviembre de 1988. P. 166. Congreso realizado en la ciudad de Cali, entre el 12 y 15 de octubre de 1976.

Primer Congreso de Cultura Negra de las Américas, 24 – 28 de agosto de 1977. Cali-Colombia. Memorias cuadernos negros americanos. Talleres ABYA – YALA Cayumbre. Ecuador. 1989.

Memorias tercer Congreso de Cultura Negra de las Américas. Realizado en Sao Paulo – Brasil del 22 al 27 de agosto de 1982.

Pontificia Universidad Javeriana. América Negra. Expedición Humana. Recomendación en Popayán-Tercer Seminario de Cultura Negra en la Universidad del Cauca. Popayán 18 al 22 de septiembre de 1990. Edición revista Universidad Javeriana. Junio de 1991 N° 1.

Recomendación de Barcelona. 27 al 30 de noviembre de 1990. Revista América Negra No. 1. p.p. 215-218. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana – Expedición Humana, junio de 1991.

Constitución Nacional de Colombia de 1991.

Ley 70 de 1993. Artículo 32.

Ley 115 de 1994. Artículo 55.

Decreto 804 de 1995. Reglamentario de la Ley General de Educación (Ley 115 de 1994).

Decreto 1122 de 1998. Artículo 1.

Ministerio de Educación Nacional. Educación para la democracia, el desarrollo, la equidad y la convivencia. Plan Decenal de Educación 1996 – 2005. Primera edición Bogotá, febrero de 1996. Quinta edición Santafé de Bogotá – Colombia, julio de 1998.

P.E.I. Proyecto Educativo Institucional. Establecido mediante artículo 73 de la Ley 115 de 1994.

Plan Nacional de Desarrollo. Desarrollo y paz: instrumentos y prioridades.

RESTREPO PIEDRAHITA, Carlos. Constituciones políticas Nacionales de Colombia. Constitución de 1886. Artículo 41. Santafé de Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 1995.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Los artículos deberán ser enviados a la COORDINACIÓN del CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LATINOAMERICANAS en tres copias; deber ser originales e inéditos.

Las opiniones y afirmaciones que aparecen en los artículos son responsabilidad exclusiva del autor o autores y no de la revista; ni representan necesariamente, la opinión del Director de la misma.

El artículo irá precedido de una página donde figure: Nombre, del autor o autores, dirección, teléfono, fax, e-mail, estudios académicos e institución y nombre de la institución donde trabaja. No se acusará recibo a los artículos que no incluyan las copias respectivas, dirección para correspondencia y teléfono.

La publicación de originales en la revista ESTUDIOS LATINOAMERICANOS no da derecho a remuneración alguna. Los autores recibirán en forma gratuita, 3 ejemplares de la revista.

Los trabajos no deberán sobrepasar las 15 páginas numeradas, y se enviarán escritos a máquina o impresora, por duplicado, por una sola cara y a dos espacios.

Con las copias impresas se acompañará disquete con el texto, en procesador de texto Word Perfect o Word para Windows.

El encabezado de cada trabajo deberá contener el título del artículo, nombre y apellidos del autor. A pie de página asterisco e indicar estudios y nombre de la institución de egreso y donde trabaja.

El artículo se acompañará de un resumen hasta de 175 palabras en castellano y se adjuntará una lista de palabras clave.

Los trabajos recibidos son sometidos a evaluación por parte de evaluadores designados por la Dirección de la Revista.

La forma de citación, a pie de página será la siguiente:

LIBROS: apellidos del autor (mayúscula) y nombre (puede hacerse con las iniciales). Título del libro, lugar de edición, editorial, año de publicación, página/s (citadas).

CAPÍTULO DE LIBRO: apellidos del autor (mayúscula), nombre (o iniales), se continúa como cita del libro y las páginas del capítulo.

REVISTAS: apellidos del autor (mayúsculas), nombre (o sus iniciales), título del artículo (entre comillado), nombre de la Revista, lugar de edición, número del volumen, año (entre paréntesis), página/s citada/s.

INFORMES DE INVESTIGACIÓN: se seguirán los apartados usuales de introducción, Método (Sujetos, Diseño, Instrumentos y/o Procedimientos), Resultados y Conclusiones.

DOCUMENTOS DE ARCHIVO: denominación del archivo (el primer pie de página debe estar completo, otras veces en iniciales), sección, legajo, expediente, fecha.

PRENSA: apellidos del autor (mayúscula), nombre, título del artículo (entrecomillado) nombre del periódico, número de edición (si tiene), fecha y páginas.

Las citas textuales, entrecomilladas, que ocupen cinco o más líneas, se presentarán a un espacio y en forma de “sangrado”.

Las tablas y gráficos llevarán numeración consecutiva (en tipo romano), con buen contraste para adecuada reproducción.

Cuando el artículo incluya fotografías o ilustraciones el autor acompañará fotocopia, y copia gráfica de la misma, en diapositiva, indicando el lugar del texto donde deben ser incorporadas ellas.

Al final de cada artículo se anexará la Bibliografía correspondiente.

La Dirección de la Revista se compromete a mantener correspondencia con el autor sobre la recepción y destino final del trabajo.

El Consejo Editorial se reserva el derecho a decidir sobre la aceptación o nó de los trabajos para su inclusión, así como el orden de publicación de los mismos y el número de la revista en que será publicado. Los artículos originales que no correspondan a las normas y que hayan sido seleccionados se devolverán a su autor para que realice las modificaciones sugeridas.

