

ESTUDIOS LATINOAMERICANOSUNIVERSIDAD
DE NARIÑOSan Juan de Pasto
Enero - Junio
Julio - Diciembre/2001No. 8-9
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 Vicente Obando Ordóñez

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

Mónica Solís Urbano

Auxiliar de Investigación CEILAT

Giovanny Aldemar Arteaga

Auxiliar de Investigación 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

PRESENTACIÓN	3
ATREVERSE A PENSAR LO UTÓPICO TODAVÍA VALE LA PENA (Si concedemos la <i>poiesis</i> de la palabra)	5
<i>HORACIO CERUTTI GULDBERG</i>	
LAS INCIVILIDADES DE LA SOCIEDAD CIVIL	14
<i>DARIN MCNABB</i>	
JOSÉ MARÍA ARICÓ: UNA TEORÍA CRÍTICA DEL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA	21
<i>ALEXANDER BETANCOURT MENDIETA</i>	
EL COLOR MESTIZO DE TAMAYO	29
<i>OSVALDO GRANDA PAZ</i>	
URDIMBRE: UNA POSIBILIDAD REAL DE ARMAR ESCUELA DE NUEVO TIPO	33
<i>MARÍA TERESA ALVAREZ HOYOS</i>	
EL BLANQUEAMIENTO DE LOS TAMBORES Y LA MÚSICA AFRICANA EN LATINOAMÉRICA	47
<i>MARTHA LUCÍA BARRIGA MONROY</i>	
ANÁLISIS INTERDISCIPLINARIO DE APLICACIÓN DEL CONVENIO 169 DE LA OIT. El Convenio 169 de la OIT y Chiapas. Enfoque latinoamericanista	61
<i>J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO</i>	
UNA REVISIÓN TEORÉTICA A LA DESCENTRALIZACIÓN POLÍTICO FUNCIONAL	81
<i>JOHN DE LOS RÍOS</i>	
ELEMENTOS DE UNA COSMOVISIÓN EN TEXTOS ESCOLARES EN COLOMBIA ENTRE 1960 - 1980	93
<i>PEDRO PABLO RIVAS OSORIO</i>	
NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES A LA REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS	107



PRESENTACIÓN

Es satisfactorio dar a conocer a la comunidad académica y a quienes se interesan por la investigación y el pensamiento latinoamericano, la revista *Estudios Latinoamericanos* del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas de la Universidad de Nariño - Ceilat-Unariño, Año V, No. 8-9.

El Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas - Ceilat-Unariño fue creado por el Consejo Superior Universitario adscrito a la Vicerrectoría de Investigaciones, Postgrados y Relaciones Internacionales por Acuerdo 013 del 15 de enero de 1996.

Reglamentado por el Acuerdo 055 de julio 5 de 1996 como una instancia académica y administrativa que se inscribe en el universo de sentido expresado en la Misión de la Universidad de Nariño, por su naturaleza está al servicio académico, investigativo y cultural; en tal sentido, su actividad académica e investigativa se orienta hacia el enriquecimiento del Pensamiento Latinoamericano con los aportes de su acción cognoscitiva en lo histórico, geográfico, económico, social, cultural y educativo.

Tiene como misión contribuir al estudio, fomento, estímulo, desarrollo e investigación del Pensamiento Latinoamericano; a la capacitación de profesionales en las diferentes áreas del conocimiento sobre el sentido y el ser latinoamericano dentro de categorías universales y particulares que definen la identidad de los pueblos.

Los objetivos y funciones definidas por el Acuerdo que lo reglamenta son:

- a) Dirigir, gestionar, canalizar, organizar, fomentar y administrar proyectos de investigación, programas de postgrado, seminarios, talleres y otras actividades académicas de interés en las áreas de su competencia.
- b) Mantener actualizadas las necesidades de capacitación, investigación y educación continuada propias del Centro.
- c) Mantener un Centro de Documentación y Biblioteca especializada al servicio de investigadores y estudiantes.
- d) Impulsar y ejecutar programas de postgrado e investigación a través de convenios con otras instituciones de Educación Superior nacionales y/o extranjeras.
- e) Propender porque la Especialización en Estudios Latinoamericanos acceda a los ciclos de Maestría y Doctorado.

PEDRO PABLO RIVAS OSORIO
Director CEILAT-UNARIÑO

ATREVERSE A PENSAR LO UTÓPICO TODAVÍA VALE LA PENA

(Si concedemos la *poiesis* de la palabra)

HORACIO CERUTTI GULDBERG

... *fata brumosa, fata Morgana*. Este último es el nombre italiano del hada Morgana, que aparece en la saga del legendario rey Arturo. Esta hada podría hacer surgir castillos del aire mismo [...] Luz relumbrando desde el agua imágenes reales, pero que no corresponden a objeto alguno, neblinas y brumas que transforman la atmósfera; colores, reflejos y vibraciones luminosas que parecían surgir desde el lago... (Gabriel Espinosa).

De qué hablamos cuando hablamos de utopía? Así me siento tentado a comenzar estas líneas, porque la polisemia del término me parece la fuente de una gran riqueza especulativa y, al mismo tiempo, generadora de la mayoría de los malentendidos, frustraciones e infecundidades sobre el tema.

Hablar de utopía implica, en primera aproximación, la apertura a un ámbito de preocupaciones sumamente amplio, el cual abarca, quizá, tanto como la historia completa del pensar humano. Y esto, en doble sentido al menos. Porque se asumen las preocupaciones esbozadas por ese pensar en su historia y también, porque se incorporan al ámbito de la reflexión los resultados de prácticamente todas las ciencias en función de los contenidos propuestos para la

utopía. A sabiendas de que esta separación no es válida más allá de un muy limitado sentido analítico, pero sólo con intención expositiva, diría que por su forma y por su contenido la utopía abarca la totalidad del saber humano, al menos como objetivo indicativo o tendencial. Por eso, me encanta repetir la comparación del tratamiento de este tema en relación con la historia del saber (incluyendo ciencia y tecnología) mundial, con lo que ocurriría a una pila de latas en el supermercado cuando uno retira una de abajo y no las de arriba... De esta manera se afectan las tradiciones del saber, cuando se comienza a arañar este tema apasionante y que atañe a lo humano en sus dimensiones más íntimas y sensibles.

Me entusiasma, por otra parte, la posibilidad de redactar estas líneas, porque me

permite amarrar -como en un abrazo- treinta años de reflexiones sobre el tema. Quiero decir, poner en claro qué es lo que yo mismo he logrado sacar en limpio en este ámbito de complejidades interminables¹.

¿Cuáles son las objeciones que saltan ante los ojos reclamando alguna aclaración e impidiendo que se aborde el tema en el momento mismo de colocarlo sobre la mesa de la discusión? ¿Qué bloquea la entrada apropiada en el tema y lleva a permanecer *ad portas*, cuando la voluntad apunta a incorporarse de lleno en el debate? ¿Por qué gozan de buena salud temas como éste que han sido declarados muertos?². Y... resul-

ta que de contingencia justamente trata este tema. Pero, esto requiere ser visto con más calma y paso a paso.

Si somos capaces de precisar unos usos terminológicos elementales, quedaremos en condiciones de avanzar en el tema, sin extraviarnos en discusiones dispersantes. La mayoría de las objeciones frente al mero tratamiento de esta cuestión se disipan - como por arte de magia- cuando se toman en cuenta -eso sí, ¡a rajatabla!- ciertas distinciones -convencionales, por cierto- en el uso de los términos. Porque, es indudable que utopía se dice de muchas maneras. Al menos, en lo que nos concierne, de tres

1. Por ello, mis principales referentes serán mis propias obras, sin ningún afán de protagonismo innecesario en este caso. Remito a: "Itinerarios de la utopía en Nuestra América" en: *Nuestra América*. México, UNAM, año IV, nro. 12, septiembre-diciembre 1984, pp. 11-32; *Ensayos de utopía (I y II)*. Toluca, Universidad Autónoma del Estado de México, 1989, 150 págs.; *De varia utopica (Ensayos de utopía III)*. Bogotá, Universidad Central, 1989, 127 págs.; *Presagio y tópica del descubrimiento*. México, UNAM, 1991, 156 págs.; "Hacia la utopía de Nuestra América". En: *Ibero-Amerikanisches Archiv; Zeitschrift für Sozialwissenschaften und Geschichte*. Berlin, Neue Folge, Jahrgang 18, 1992, Heft 3-4, pp. 455-465; "Ucronia, Utopía (*Nunquama, Nusquama*)" en: *Albur*; Órgano de los estudiantes del Instituto Superior de Arte, La Habana, año IV. No. XII, mayo 1992, p. 172-175; "¿Teoría de la utopía?". En: Horacio Cerutti Guldberg y Oscar Agüero (coordinadores), *Utopía y Nuestra América*. Quito: Abya-Yala, 1996, p. 93-105.
2. Cf. cómo reconduce a la exigencia de la utopía la reflexión atinada de Augusto Klappenbach sobre *Ética y posmodernidad*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 1990. 118 p.
Conviene retener de manera literal algunas de sus consideraciones a este respecto. "¿Hasta qué punto el abandono de las utopías (vinculadas al pensamiento metafísico) genera una filosofía que se convierte en conservadora en la medida en que carece de todo criterio para enjuiciar la situación presente?" (p. 83). "La posmodernidad ha realizado una labor terapéutica de la mayor importancia en el campo de la moral [... al desfondar] pretextos [metafísicos] para sacrificar la modesta felicidad de los hombres. Pero el vacío que han dejado estos fundamentos resulta intolerable, como ya lo había advertido Nietzsche, y la posmodernidad se ha apresurado a llenar ese abismo (el Ab-grund heideggeriano). Una multitud de "simulacros" ha tomado el lugar del fundamento perdido, ocultando así el gran secreto posmoderno: su carencia de sentido. El poder juega así su última carta" (p. 96). "Ante este panorama ¿puede resultar extraño que se haya difundido en el Occidente industrializado una ética del microgrupo que abandona las utopías de emancipación universal y se limita a buscar acuerdos flexibles y provisionales? La "pérdida del espacio público", la indiferencia política que se respira en los países avanzados y en particular en la juventud, está en relación directa con una estructura de poder que se percibe, de modo más o menos consciente, como inmodificable y fatal, y de la cual se esperan beneficios futuros en la medida en que se logre participar de ella siquiera de forma marginal. Simplificando quizá en exceso, la "ética débil" parece decir: "Puesto que resulta ya impensable un proyecto de emancipación que alcance a la humanidad en su conjunto, aprovechemos el privilegio que nos otorga nuestra pertenencia al Occidente desarrollado y establezcamos acuerdos que nos hagan posible una existencia sin mayores conflictos en nuestro ámbito, prescindiendo de lo que suceda más allá de nuestra vista, o sea, en casi todo el mundo" "(p. 98). "Entiéndase bien: esto no significa, al menos necesariamente, renunciar a las utopías como principios reguladores de la acción, sino tan sólo a su **fundamentación metafísica**, es decir, a garantizar esas utopías en un supuesto orden de la naturaleza, la historia, la razón u otro principio semejante que les conceda a la vez su justificación teórica y la seguridad de su cumplimiento. Uno de los supuestos básicos de la posmodernidad, que creemos aceptable, es la toma de conciencia de que no existen garantías ni seguridades, de que cualquier creencia debe saber que no cuenta con una estructura dada de antemano en la que pueda apoyarse sino que debe aceptar el carácter contingente de la realidad" (p. 102).

muy específicas maneras. Como adjetivo “des” calificativo (*utópico*, *-ca*), como sustantivo para designar el género del mismo nombre (*utopía*, *-s*) y como un sustantivo neutro, quizá verboide o una forma nominal del verbo, en tanto aspira a enunciar acción (*lo utópico*, *utopizar*). Anotemos, de paso, la gama de realizabilidades que se pone en juego en esta tripartición. En el primer nivel, *utópico* se asimila a irrealizable en sentido lato. En el segundo nivel, la *utopía* hace realizable en la ficción lo que se sigue afirmando como irrealizable en la realidad. En el tercer nivel, lo *utópico* aparece ya asociado entrañablemente a lo realizable en su sentido más propio, porque además es lo supremamente deseable que se vislumbra como posible en las virtualidades de lo real dado pero, sobre todo, dándose; *in fieri*.

El examen de la estructura del género (de las utopías) ha sido la vía que me permitió atisbar en su momento la estructura de lo utópico como tal. Ésta se condensa y expresa en una tensión entre una realidad intolerable y unos ideales deseables. Conviene aclarar que esto no lleva necesariamente a confundir realidad con ideal (falacia naturalista) y, por tanto, a la objeción de estar cayendo en una mezcla injustificada de planos o niveles de lenguaje y de realidad. Esta tensión conduce -como exigencia ineludible- a experiencias de poder, entendidas -bien entendidas, diría- en tanto poder-hacer³. Aferrarse conceptualmente a la estructura de lo utópico concebida como una tensión entre realidad e ideal tiene un importante rendimiento especulativo, en el sentido de impedir la separación arbitraria entre lo que podríamos denominar dimensiones diagnóstica y propositiva, mante-

niéndolas íntimamente articuladas y evitando atribuir lo utópico de manera arbitraria y esterilizante a una u otra. Ser capaz de aprehender lo utópico en su articulación constituye, probablemente, lo más difícil de conseguir y, sobre todo, de mantener de manera coherente. Pero, de lograrlo, se dispone de un instrumental eurístico capaz de delicadas matizaciones, tanto en el análisis de exponentes del género utópico como del utopizar en general.

Entre tantos fines y muertes, de Dios, del sujeto, de la filosofía, de la historia, la utopía quedaría, por supuesto, comprendida. Tanto por las referencias, cuanto por aquello de que los muertos que vos matais... Pero, conviene detenerse un momento a considerar el punto. Cuando en los sesenta, Herbert Marcuse hablaba del fin de la utopía, lo hacía en un sentido muy distinto a éste. Se refería a que la utopía, concebida -insuficiente y confusamente, según mi punto de vista y si se toman en serio las distinciones terminológicas propuestas más arriba sumadas a la estructura de lo utópico en tanto tensión- como intrínsecamente irrealizable, dejaría de serlo por su misma realizabilidad en la era de la todopoderosa tecnología... Ahora, de lo que se trata es de que la utopía -como parte de los metarrelatos de emancipación- aparece como una ingenuidad, totalitaria y carente de todo fundamento, como no sea un voluntarismo arrogante e irracionalmente violento. Asociada estructuralmente al mito o ilusión del progreso -particularmente en su versión tecnológico moralizante-, la utopía habría caducado, muerto o llegado a su fin -insisto-, no en tanto realizable sino, paradójicamente, en tanto ratificación de su irrealizabilidad. La aventurada afirma-

3. Lo ha mostrado así recientemente en un trabajo sugerente María del Rayo Ramírez Fierro, “Historia, ética y utopía”. México: UIC, 1998, inédito.

ción del fin de la historia, la incluiría como uno de sus supuestos cardinales. Y aquí viene a cuento una inflexión sugerente, surgida en nuestra propia tradición de pensamiento y que conviene explotar a cabalidad. Cuando Fukuyama afirmó temerariamente que la historia habría llegado a su fin, con todos sus matices y rectificaciones incluidas, lo hacía a partir de una lectura de Hegel inspirada en las interpretaciones que oportunamente pergeñara Kojève. Pero, resulta que a partir de esas mismas interpretaciones, seguramente reinterpretadas desde otros parámetros, Oswald de Andrade llegó en Brasil en los años 50 a conclusiones muy divergentes. Habría culminado la edad mesiánica de la humanidad, con todo su autoritarismo y machismo concomitante, paradigmáticamente expresado en el stalinismo, y nos estaríamos abriendo a una nueva era solidaria, amorosa, matriarcal de la historia. Sea lo que fuere de esta interpretación, lo que interesa no es tanto su verosimilitud, sino aprehender del ejemplo, del caso concreto de pensamiento. Cuando se opera con libertad intelectual y asumiendo nuestras coordenadas, se pueden sugerir vías inéditas y muy fecundas para la reflexión. El pensar sobre lo utópico revelaría entonces toda su fecundidad, si se lo asume desde la actitud cultural antropofágica preconizada e indudablemente practicada desde años anteriores por el mismo Oswald.

Con palabras ineludibles dejó marcada Alfonso Reyes, por su parte, la relación de

América con la utopía. Al afirmar: “antes de ser descubierta, América fue soñada”, no sólo enfatizaba la fuerza creadora (realizadora, en sentido fuerte o literal...) del sueño, sino también el carácter de *topos* de la utopía, que tuvo históricamente el continente en la conciencia europea. Las abundantes investigaciones sobre el surgimiento del género utópico en el renacimiento y sus antecedentes en el mundo clásico y medieval, así lo muestran. Debía haber una tierra donde lo soñado fuera posible... Y la hubo. Pero, como lo soñado estaba en enfrentamiento radical con lo que era, requirió de su aislamiento para consolidarse y permanecer. Por eso se trató y se ha tratado generalmente de islas o territorios aislados⁴. Ahora resulta que convendría explorar una nueva matriz de significación. ¿Y si en vez de islas, el Nuevo Mundo ofreciera al magno continente del tema utópico la experiencia y la metáfora de los lagos como medios de realizar sociedades con múltiples matices alternativos diferenciales? El lago aísla, pero comunicando a la vez y esto no aparecía en la tradición de lo utópico ni en el modo de pensar lo espacial del viejo mundo y de la tradicional tradición (valga la redundancia) sobre lo utópico. La sugerencia -a explorar cabalmente- proviene de trabajos multidisciplinares recientes, los cuales justamente por asumir la complejidad de lo real, permiten abrir ámbitos renovados a la conceptualización de lo deseable; ¡nuevamente trabajando juntas las dimensiones de realidad e ideal en su tensión fecunda!⁵.

4. Por eso fue tan estimulante la sugerencia de Jesús Silva Herzog para que en su oportunidad Ezequiel Martínez Estrada investigara la relación de la isla de Cuba con la utopía. Cf. de este último “El Nuevo Mundo, la isla de utopía y la isla de Cuba”. En: *Cuadernos Americanos*. México, año XXII, vol. 127, núm. 2, marzo-abril de 1963, p. 89-122.
5. Cf. el excepcional estudio de Gabriel Espinosa Pineda, *El embrujo del lago; El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*. México, UNAM, 1996, 432 págs. y los trabajos con motivo de la presentación de este libro en: *Históricas*. México, UNAM, nro. 51, enero-abril 1998, p. 25-36. Dejo constancia aquí de mi agradecimiento al Maestro Jesús Serna por haberme llamado la atención sobre este texto y haberme permitido el acceso a estos materiales.

A los fines del presente trabajo, como breve aportación introductoria a una selección monográfica de materiales sobre utopía y literatura en Nuestra América, conviene deslindar alcances entre fenómenos ligados y fácilmente confundibles: mitos, mesianismos, escatologías, apocalipticismos, antiutopías, ucronías. Procedamos por partes. Los exponentes del género utópico se distinguen de los mitos al menos por los siguientes aspectos. Su autor es individual e identificado, la concepción del tiempo es lineal, evaden la historia en su pretensión de perfección, permanecen estáticas. Los mitos son anónimos en el sentido de frutos comunitarios, su concepción del tiempo es cíclica, se confunden con la historia reemplazándola no pocas veces, se recrean plásticamente. Las antiutopías constituyen exponentes del género que invierten los valores positivos colocando todo lo negativo -irónicamente- en lugar privilegiado. Serían algo así como la perfección de la imperfección. Fuera ya del ámbito del género utópico, los apocalipsis presuponen en la historia un cambio estructural instantáneo y radical de una situación a otra totalmente diversa. No habría propiamente tránsito de una situación dada a otra situación alternativa, sino un salto con claras características tipo tópico *deus ex machina* o de intervención extrahumana. No es el caso de lo utópico, donde el tránsito es un proceso nunca fuera de la historia, nunca evasivo del quehacer humano, siempre viable y consolidable. La escatología presupone la operacionalidad actual -se impone el énfasis del término significativo y hasta agónico- de un *telos* prometido también extrahistórico. En lo utópico no sólo no hay garantías extrahumanas de salvación, sino que no hay propuesta de salvación propiamente dicha; no hay nada que salvar, sino más bien tareas por realizar. Los mesianismos son movimientos sociales don-

de lo laico y lo sacral se unen mestizándose. Un líder humano-divino o divino-humano asume la conducción del proceso como una especie de catalizador de fuerzas inahaprensibles de otro modo. Nada de esto se presenta en lo utópico, que si bien no desconoce las dimensiones carismáticas de ciertos liderazgos, no abandona nunca la dimensión secular de lo histórico. Ucronía es una forma de pensar la historia si no hubiera sido como fue. Es un modo de ficcionalizar la historiografía a partir de la manipulación de acontecimientos y tendencias, extrapolando y experimentando con nuevos escenarios -para conceder a la terminología más mediática en uso y aparentemente originada en referencia pseudo-sesuda a las relaciones internacionales- ...

Conviene, por lo dicho, mencionar que los exponentes del género utópico operan siempre con el referente de la perfección: ciudad perfecta, sociedad perfecta, mundo perfecto, etc. En cambio lo utópico o el utopizar trabaja con el supuesto de lo perfectible y en contra de la opinión común de que lo mejor es enemigo de lo bueno; siempre busca lo mejor, a sabiendas del riesgo que implica transitar imperceptiblemente hacia la desmesurada pretensión de construir paraísos en la tierra, porque suelen culminar en infiernos... o, peor, en infiernillos.

Por lo visto en estas páginas quizá quede más claro que el azar, la contingencia y no la necesidad es el reino de lo utópico. No así del género utópico que pretende, precisamente, detener el flujo de la historia evadiéndola y presentando como necesario y perfecto -naturalizado o, mejor todavía, desnaturalizado- lo que sólo puede ser contingente y plenamente histórico. El género pretende el control de la fluyente historicidad confundiendo lo trascendente

con lo trascendental. Lo utópico apunta a construir lo que no necesariamente debe ser así, pero puede serlo y depende -en buena medida y entre otros factores- de nosotros, de nuestra imaginación y voluntad, que lo sea efectivamente.

Nuestra América -expresión de por sí utópica, en la medida en que habla de una América que todavía no es nuestra del todo, pero reclama serlo...- está así vertebrada raigalmente como utópica. Por eso Pedro Henríquez Ureña pudo afirmar sin rubor que estábamos vocados a ser “¡Patria de la Justicia!”⁶.

El surgimiento de utopía sólo es atribuible en su génesis a la *poiesis* literaria. En primer término, en el sentido amplio de lo literario hasta el siglo XVIII: lo escrito sobre algo. Después, en el sentido restringido de las bellas letras que se prolonga hasta hoy. Pero, siempre en una ubicación algo forzada. Como si formara parte y no, al mismo tiempo, del mundo de la expresión; como si de la ficción quisiera saltar a la cotidianidad y con la recíproca pretensión (¿sólo eso?) de haber surgido en un ámbito previo al de la ficción y quisiera colarse, filtrarse, inmiscuirse en ella, conservando un soplo de realidad irreductible. Esta relación huidiza, zigzagueante y juguetera de lo utópico (en sus diversas manifestaciones) con la literatura se encuentra expresivamente acuñada en las siguientes líneas a propósito de Jorge Luis Borges:

Citando a Quevedo, Borges empieza su cuento “Utopía de un hombre que está cansado” con característica desconfianza: “Llamóla Utopía, voz griega, cuyo significado es no hay tal lugar”. Tal vez no lo haya, pero el simple hecho de que Eudoro Acevedo cae de sopetón en la incolora ciudad del futuro es evidencia de que ni siquiera nuestro gran escéptico logra resistir del todo la fascinación que lo utópico ejerce -como concepto y como posibilidad- sobre nuestras letras hispanoamericanas⁷.

Desconfianza y fascinación -a una...- constituyen quizá los dos términos que mejor definan la relación de la literatura con el reino polimorfo de lo utópico. Si a ello añadimos el elemento de Nuestra América, tenemos los tres ejes de una relación compleja y nunca culminada del todo. Casi como si cada uno de ellos se quisiera agotar presuntuosamente en sí mismo y no pudiera hacerlo plenamente sin la referencia indispensable a los otros dos.

Conviene detenerse un tanto a examinar algunas dimensiones de la estructura de las utopías para acceder a la naturaleza constituyente de lo utópico y atisbar, luego, rasgos de interpretaciones más pertinentes. Desde el clásico de Tomás Moro, la estructura de las obras del género utópico respetan cierta regularidad: un momento de diagnóstico de la realidad indeseable y un momento de propuesta del ideal

6. Cf. mis trabajos: “Nuestra América... hoy” (introducción para la publicación bilingüe polaco-castellana del texto de José Martí) en: José Martí, *Nuestra América* (Ideas y Semblanzas, 3). Varsovia, Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia, 1992, pp. 25-32 (versión polaca por Danuta Rycerz) y “Pensador generoso” en: Jorge Tena Reyes (editor), *Ponencias de la semana internacional en homenaje a Pedro Henríquez Ureña en el cincuentenario de su muerte 1946-1996*. Santo Domingo: Secretaría de Educación, Bellas Artes y Cultos de la República Dominicana, 1996, p. 148-178.
7. NIEBYLSKI, Dianna C. “Añoranzas de utopía en la poesía de Pablo Neruda y Octavio Paz”. En: Anna Housková and Martin Procházka, *Utopías del Nuevo Mundo* (Actas del Simposio Internacional, Praga, 8 al 10 de junio 1992). Pardubice: Instituto de Literatura Checa y Universal de la Academia Checa de Ciencias y Departamento de Estudios Iberoamericanos de la Univesidad Carolina, 1993, p. 202.

añorado. No corresponde entrar ahora en los detalles y metamorfosis que adopta esta estructura. Lo que interesa destacar es que siempre mantiene sus rasgos básicos, aún cuando alguna de las partes, generalmente la primera, suela aparecer apenas entre líneas o para ser leída como en un negativo fotográfico o como en radiografía. La regularidad, la constancia de esta estructura me llevó a postular que lo propio de lo utópico es la relación de tensión entre las dos partes: lo real intolerable y lo real deseado. Esta hipótesis se revela con tanta fecundidad que permite ‘corregir’ interpretaciones muy prestigiadas. Suele ocurrir que los intérpretes centran su atención en uno de los dos polos y descuidan o minimizan el otro y así toda la fuerza de lo utópico se pierde por desnaturalización del fenómeno mismo. Procurarse sólo del ideal y de la descripción del mundo o ciudad pretendidamente perfectos es haber perdido el sentido mismo de la utopía y a la inversa, descalificar por insuficiente el examen crítico de la realidad vigente desarticula su estructura constituyente. Así, críticos radicales y conservadores naufragan por igual frente a las corrientes embravecidas de lo utópico operante en la historia y, por extensión, en el análisis cuidadoso de los exponentes del género. Esta recomendación es particularmente importante cuando se pretende avanzar en el conocimiento de las manifestaciones utópicas en las obras literarias. Es tal la riqueza y variedad de esas manifestaciones que los críticos tienden a perderse en los mil y un vericuetos por donde asoman sus caras risueñas y hasta burlonas. Muchas clasificaciones de las utopías se han intentado y siempre quedan sus autores y lectores insatisfechos. Quizá aspirar a la exhaustividad es aquí -como en

otros terrenos- una insensatez. Pero, la historia misma de las utopías, desde su génesis, está plagada de insensateces. Hasta cierto punto pareciera que la insensatez les es constitutiva. Se me revela como más fecundo, al menos para los fines de esta aproximación, procurar establecer ciertos modos de manifestarse lo utópico en lo literario, habida cuenta de que tiene razón Anna Housková cuando señala:

La visión utópica de América como un mundo nuevo, abierto a esperanzas ya perdidas en Europa, atraviesa la literatura hispanoamericana desde Cristóbal Colón hasta Alejo Carpentier. Las proyecciones europeas se americanizan concibiendo la utopía como “el destino de América” [Alfonso Reyes]. Sin embargo, varias novelas hispanoamericanas del siglo XX se confrontan con las utopías renacentistas, iluministas o socialistas, implican una polémica con la tradición de la interpretación utópica de su continente⁸.

Entonces y para empezar, *leit motiv* que recorre toda la literatura latinoamericana y clave de interpretación en el siglo XX, en la medida en que varias novelas de esta época confrontan la tradición utópica ínsita a nuestra literatura. Insistamos a la búsqueda de ciertas regularidades en la manifestación de lo utópico en el seno de lo literario; por así decir y con todas las precauciones que implica este léxico: ‘género’ dentro de los géneros literarios. La utopía se manifiesta, siempre operando sobre el eje de la perfección (que puede conducir al otro extremo: la imperfección), como: ciudad ideal; Arcadia, Edad de Oro o paraíso perdido; islas, selvas, campiñas bucólicas;

8. “Polémica con utopías en novelas hispanoamericanas”. En: Anna Housková y Martin Procházka, *Utopías del Nuevo Mundo...* p. 232.

espacio-tiempo cerrados; centros y periferias; estructura de cajas chinas o muñecas rusas con utopías dentro de utopías; distopías o antiutopías; regresos al origen (¿a la semilla o al útero materno?); recuerdos del futuro; ciencia ficción; tecnologías humanizantes bien adentro de la ilusión del progreso... Manifestaciones multívocas de lo utópico que ni remotamente lo agotan; sólo válidas para ilustrarlo en sus expresiones literarias.

Y ha quedado aludido levemente un tema cardinal: las relaciones de lo utópico con el Nuevo Mundo. Conviene recordar aquí que la utopía de la integración confederal latinoamericana está entrañablemente unida con los primeros balbuceos y perplejidades de una historia de la literatura latinoamericana. Así lo ha dejado asentado, en páginas incuestionables, con toda precisión y perspicacia el filósofo uruguayo Arturo Ardao cuando sacó a la luz junto a la labor latinoamericanista del colombiano José María Torres Caicedo (1830-1889) su labor paralela como precursor de la historia de la literatura latinoamericana, efectuada con más rigor y acuciosidad que la reconocida de Juan María Gutiérrez desde Rodó. Ardao no sólo estudia el asunto, sino que nos ofrece una nueva traducción del texto del "Informe presentado en el Congreso Literario Internacional del Londres" en 1879, directamente del original francés y confrontado con la traducción que en el mismo año de 1879 realizara en Caracas el venezolano Cecilio Acosta⁹. Este texto de Torres Caicedo es tan relevante que merece para la literatura latinoamericana lugar y reconocimiento análogo al filosófico del peruano Francisco García Calderón "Las corrientes filosóficas en la América Lati-

na" presentado al Congreso Internacional de Filosofía de Heidelberg en 1908.

Después de un elogio de los Estados Unidos de América, viene una airada defensa de la desconocida y denigrada realidad de nuestra América Latina, para proponer una periodización triádica de la literatura latinoamericana en: regimen colonial, guerra de la Independencia y fin de la guerra hasta los años en que escribe Torres Caicedo su informe. El también poeta colombiano y primer latinoamericanista en idea y nombre queda entonces en condiciones de preguntarse retóricamente:

... ¿tiene la América Latina una literatura que le sea propia? Sus literatos, ¿tienen originalidad?

Lo que podría dar a nuestra literatura un carácter particular, original, sería el asunto; si nuestros poetas, nuestros escritores, nuestros novelistas [...] se aplicasen a la pintura de nuestras costumbres, de nuestros usos, la materia sería americana. Por desgracia, poseemos pocas producciones de este género.

¿Se trata de la forma, del arte? Naciones nuevas, debemos ir a beber nuestros conocimientos en otras fuentes [...] ¡Y bien! Lo que los americanos deberían esforzarse en hacer, es aprovechar de esa sabiduría sin pasar por esa ignominia secular.

Nuestra literatura es original en cuanto a la descripción de los objetos, imitativa en todo lo demás [...]

La poesía americana, ¿tiene porvenir?

No se podría dudarlo.

9. Cf. *En: América Latina y la latinidad*. México: UNAM, 1993, Apéndice C), p. 155-168.

La democracia, que según Tocqueville, cierra el pasado de la poesía, le abre el porvenir¹⁰.

Con estos breves fragmentos es suficiente para ilustrar sobre la importancia e interés de este estudio, que no solamente divulgó lo asequible hasta ese momento ante el público internacional que asistió a ese evento, si no que planteó algunas de las cuestiones metodológicas vertebrales que después ocuparían a la historiografía literaria y también, análogamente, a la filosofía en la región. La magna utopía de la unidad de América Latina ejerció, entonces, su sombra bienhechora sobre estos escauceos iniciales de la historiografía de la literatura latinoamericana.

Quizá por eso tiene tanta razón, el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot cuando en la vena del dominicano Pedro Henríquez Ureña nos convoca a introducir la categoría utópica en la historiografía literaria a fin de pensar que a la “búsqueda de nuestra expresión” siempre la Edad de Oro estará en el futuro, pendiente, esperándonos anhelante...

Encontrada nuestra expresión, ¡que habile la literatura latinoamericana en su multívoca utopía! ¡Aprehendamos a leerla diseñando!¹¹.

Cuernavaca, enero y marzo de 1999.



10. Cf. versión de Ardao ya citada, p. 162 y 164.

11. El verbo “diseñar” ha sido inventado por el periodista, caricaturista y diseñador antioqueño León Octavio Osorno Aguirre. El verbo quiere reunir en un solo término las ideas de diseñar el futuro a partir del sueño diurno y de ejercitar “el oficio de hacer lo que se piensa y ser consecuente con lo que se anhela. Pues el diseñador es aquel que le da vida a sus sueños”. Cf. Octavio Duque *et al.*, *Diseñadores del futuro; Para cambiar el rumbo*. San Juan de Pasto, Nariño, Colombia, Asociación Para el Desarrollo Campesino/Fundación Colombia Multicolor, 1997, 190 págs.; sobre este libro y la experiencia colectiva que lo hizo posible cf. Julián Sabogal Tamayo, “Los diseñadores son constructores de sueños”. En: *Reto*, Suplemento literario de *Diario del Sur*, Pasto, [s.f.], p. 6-9, fotocopiado. Agradezco a Julián el permitirme acceder a estos materiales tan sugerentes.



LAS INCIVILIDADES DE LA SOCIEDAD CIVIL

Dr. DARIN MCNABB*

El sociólogo o científico político de cincuenta años de edad es una cosa lamentable de ver. Hace treinta años era un estudiante que se embebía del discurso liberacionista de la teoría Marxista. Muy probablemente tenía un poster de Che Guevara, y se encontró en un tiempo que pareció al borde de un cambio social significativo. Pero con el paso de tiempo parecía que los ricos se enriquecían más y los pobres cada vez tenían menos. Parecía que una gran oportunidad se había perdido. Como profesor empezó a ver cómo el marxismo desaparecía más y más del debate intelectual, reemplazado por cosas como el posestructuralismo, la deconstrucción, y la posmodernidad. Mientras tanto, el muro de Berlín cayó, la bolsa subió, y gente como Fukuyama anunciaba el cierre Hegeliano de la historia con un liberalismo globalizado como su fin triunfante. Nuestro sociólogo se encuentra ahora en el salón con sus alumnos al comienzo de un nuevo milenio y lee de *Das Kapital* como si él fuera una fantasma efectuando los bellos pero secos ritos de una mitología anticuada.

Aunque se podría discutir mucho sobre la crisis del Marxismo hoy en día, me parece que la tarea urgente de la teoría política al cierre del siglo 20 es encontrar algún punto intermedio entre un estado totalitario y paternalista, y un mercado privado, anárquico, y radicalmente auto-absorto. Entre los varios intentos que ha habido para encontrar este punto, el que me interesa aquí es la teoría generalmente identificada como la *sociedad civil*.

Debo admitir que me consta desde hace poco tiempo que pueda entenderse la sociedad civil como una postura política contemporánea. La primera imagen que se me ocurrió al escucharlo mencionado en una discusión política fue la de señoras inglesas bien vestidas tomando té y hablando de opera. Pensaba en poderes coloniales imponiendo el decoro del orden cultural y la gala social en cosas tales como las desordenadas rebeliones de la gente indígena y las expresiones idealistas y licenciosas de los jóvenes. Pensaba en profesores conservadores con un sueldo de tiempo completo y un nuevo Jetta reaccionando con una can-

* Licenciado en biología de Loyola Marymount University; Doctor en filosofía de Boston College; Profesor de tiempo completo de la Universidad Veracruzana.

sada indignación a la política extrema y el nihilismo postmoderno. En fin, imaginé que los proponentes de esta teoría llamaban a un regreso al orden civil del Porfiriato.

Pero parece que estaba equivocado¹. La noción actual de la sociedad civil tiene un largo y distinguido linaje, cuya raíz se encuentra en los teóricos del contrato social, Locke y Rousseau, así como en Montesquieu y Thomas Jefferson. En aquel entonces atacaban las monarquías. Ahora son las corporaciones multinacionales y los gobiernos burocráticos. El hilo común que corre por la historia de este pensamiento hasta hoy en día es el énfasis puesto en el papel de los ciudadanos en la vida política de la sociedad. Que en lugar de que la fría economía o la ideología política determine la naturaleza del espacio social, los ciudadanos deben crear y nutrirlo activamente.

Aunque la sociedad civil no tiene ningún manifiesto que proclama su doctrina, parece que nació en su forma contemporánea en los movimientos populares contra el comunismo, los que resultaron, por ejemplo, en el “perestroika” de Gorbachev y en la revolución checa iniciada por Václav Havel. En su sentido más general la sociedad civil se refiere, como he mencionado, a la acción de ciudadanos en la creación y gobernación de su vida cotidiana. En el sentido más desarrollado de los teóricos contemporáneos, la sociedad civil es aquel espacio ocupado por ciudadanos cuando no están en cuestiones del gobierno (votando, siendo jurado, pagando impuestos), ni del comercio (trabajando, produciendo, comprando, consumiendo). Tal actividad cotidiana incluye ir a la iglesia, realizar un servicio social, participar en una asociación cívica, contribuir a una institución benéfica, o asumir responsabilidad en una organización cultural en la comunidad. Entonces, las organizaciones que definen la acti-

vidad de la sociedad civil se involucran no en el gobierno ni en el comercio sino en la cultura, la educación, la información, el desarrollo, el medio ambiente, los derechos humanos, etc. En fin, podríamos definir la sociedad civil como aquel espacio en la esfera pública donde grupos, movimientos, y individuos auto-organizados y relativamente autónomos respecto al gobierno, intentan articular valores, crear asociaciones y solidaridad, y promover sus intereses.

Entonces, ¿qué hay de mal en todo esto? Parece maravilloso. Pues, quisiera acercarme a una respuesta vía dos enfoques: uno puramente analítico, inspirado por el trabajo de Foley y Edwards; y uno genealógico, sugerido por el estilo filosófico de Foucault.

Para empezar, hay algunas ambigüedades sobre la definición. En varias aplicaciones de la noción de sociedad civil los negocios, o en general “el mercado”, quedan fuera de la acción de la sociedad civil, pero como preguntan Edwards y Foley, ¿implica esto la exclusión de toda asociación económica? ¿Están ajenos los grupos comerciales, las organizaciones profesionales, y los sindicatos? Y ¿donde ubicamos las organizaciones políticas? ¿Debemos distinguir entre la sociedad política y la de lo civil? Si es así entonces “¿... cómo se distinguiría entre las asociaciones políticas como tal y las actividades de grupos en la sociedad civil? ... ¿Cuándo se convierte lo civil en lo político?”²

Pero aún más problemáticas son cuestiones sobre la viabilidad de la obtención de los fines de tal sociedad. Pues, ¿cuáles son estos fines? Los teóricos de la socie-

1. Aunque el Porfiriato no es el fin explícito de los teóricos de la sociedad civil, sostendré que algo parecido va implícito en sus afirmaciones.
2. Véase a Foley y Edwards, p. 39.

dad civil no lo especifican. Hablan vagamente de justicia, libertad, y autodeterminación, pero como cualquier revisión de la historia de la filosofía política mostrara, este fin ha variado de época a época. Platón lo llama “el bien” pero habla de él en metáforas. No se nos puede mostrar con sencilla claridad porque, según él, es imposible. Aristóteles, habiendo aprendido de su maestro e intentando evitar las dificultades de su posición, decía que el bien es específico a cada grupo cultural. El punto de interés para nosotros es como los diversos elementos de la sociedad civil pueden reformar los abusos de gobiernos burocráticos y frías multinacionales, si posiblemente cada uno (un grupo religioso, una alianza profesional, y una asociación educativa, por ejemplo) tiene una visión distinta del bien? ¿Qué es lo que previene que la sociedad civil se despedace en facciones atrincheradas o que se degeneren en distintos grupos de intereses especiales? Esto es una posibilidad vislumbrada en el celebre análisis de Alexis de Tocqueville en su libro *Democracy in America*. Aunque identificaba la asociación civil como la fuerza del joven país, tenía miedo de que podría rebasar sus límites y caer en la desintegración. Tal miedo fue confirmado con el comienzo de la Guerra Civil en 1861. Aquí la acción de la sociedad civil condujo al opuesto de sus supuestos fines. Foley y Edwards advierten que “Movimientos sociales pueden representar una visión armada y paranoica de la responsabilidad (por ejemplo, el movimiento milicia en los Estados Unidos) o un rechazo de la responsabilidad social mas allá del grupo inmediato (como en el caso de ciertos movimientos religiosos)”.

Este peligro es precisamente lo que previó Thomas Hobbes hace más de 400 años. En el *Leviathan* define el bien en términos negativos, como el opuesto de lo que para él era el mayor mal -la guerra civil-. El

bien, entonces, es lo que evita la guerra, y según la argumentación de Hobbes tiene que ser un contrato social que concentra el poder en un solo hombre. ¿Por qué? Parece tan extraño que el primer teórico del contrato social, precursor de la teoría de la sociedad civil, concluye lo que plenamente contradice los fines de la sociedad civil contemporánea. Pues, Hobbes reconoció que un contrato (o convenio más bien) entre ciudadanos, *sin la espada*, es inútil. Racionalmente, cada cual sabe que debe cumplir el convenio, pero la realidad es que sus pasiones le ganan, y si no teme una fuerza mayor que exige el cumplimiento, es muy probable que no cumplirá. El “pegamento” que une la sociedad no es la razón o la buena voluntad, sino la fuerza. Es un fenómeno que vemos manifestándose en los antiguos satélites de la Unión Soviética. Con la desaparición de la espada, las feas emociones étnicas y avaricias mandan, y no la razón. Esto explica el resurgimiento de la ideología Nazi entre los “skinheads” en Alemania y el partido comunista en Rusia.

Parece que la gente, por lo menos algunos, quiere regresar al mando autoritario. Pues los teóricos de la sociedad civil dirían que después de tanto tiempo bajo un control hegemónico la gente necesita tiempo para poder controlar las salvajes emociones y organizarse para lograr la auto-gobernación. Para hacer un omelette hay que romper huevos. Parece desordenado ahora pero con tiempo tendremos un omelette con todos los huevos unidos. Pues esto es lo que me conduce al otro método de análisis sugerido por Foucault. Para lograr el omelette hay que batir los huevos para que se unan. La pregunta es, ¿qué es lo que bate los huevos, y qué implicaciones tiene esto para los fines de la sociedad civil?

Bueno, déjenme empezar por decir que lo que los proponentes de la sociedad civil

describen es, en general, una visión más interesante, vital, y dinámica que la monotonía sofocante de la burocracia gurbermental o el consumismo homogeneizado del liberalismo capitalista. Estoy a favor de la diversidad y la acción independiente. Pero debemos tomar cuidado no confundir entre los dos sentidos de la palabra ‘civil’ como usada en ‘sociedad civil.’ En inglés existen las palabras ‘civil’ y ‘civilian’. Esta quiere decir un ciudadano ordinario que ni pertenece al ejército ni está involucrado en el gobierno. Aquella, aunque connota la esfera de acción del ciudadano, se usa más para significar orden, obediencia, y decoro. Es respecto a este último sentido que debemos tener cuidado cuando hablamos de la sociedad civil. Ciertamente, la visión de la sociedad civil es una que está compuesta por ciudadanos que trabajan juntos para crear y resolver los problemas del mundo en que viven. Pero que debemos asumir que esta actividad es la respuesta a los males sociales, una que creara orden, justicia, y una democracia plena, es algo que debemos hacer cautelosamente. ¿Por qué?

Primero, a mí me parece que la sociedad civil no es una teoría en el sentido fuerte del término, es decir, algo que conceptualiza la realidad de la esfera política en términos estructurales, así como hace Hobbes con la psicología humana o Marx con las fuerzas productivas. La sociedad civil queda atrincherada dentro del paradigma liberal, operando no como una teoría que explica la realidad política y social mejor que el liberalismo, sino más bien como una especie de “curita” ad-hoc. Parece tratar el síntoma en lugar de la causa de nuestros males. Una interpretación aun más radical sería que la noción de la sociedad civil, sin dar-

se cuenta, es un cómplice en el ardid ideológico del capitalismo liberal. Digo esto pensando en una de los lemas más eficaces de la administración de Bush en los EE.UU. - “mil puntos de luz”. Con esto hace referencia precisamente a las organizaciones locales que no esperan a que el gobierno actúe en la resolución de los problemas sociales. Aunque suena bonito, lo que quería decir Bush, así como Reagan, era que la salud y la educación no son tan importantes como los subvenciones gubernamentales para corporaciones ricas. La sociedad civil no es algo que reemplazará formas actuales de liberalismo político y económico. Mas bien parece ser concebida como una manera de suavizar los males efectos de estos.

El punto de partida para la sociedad civil es el hecho de que el mundo político hoy en día esta lleno de injusticia, corrupción, y el abuso de poder. Hay una elite con acceso al poder debido al cual se benefician, y una mayoría que sufren por ser sojuzgados a un sistema impersonalizado que parece más allá de su control. La única manera de cambiar esta situación es lograr una democracia más completa y real. Hay que dar el poder a la gente, o como dice Labastida, “que el poder sirva a la gente”³. Entonces el argumento es que se puede realizar esto solamente donde los ciudadanos están directamente activos en las decisiones políticas que les afecte cotidianamente. Pero ¿qué forma toma este poder en la visión de la sociedad civil? Veo dos maneras de responder a esto.

1. Primero, en general me parece que el tipo de poder democrático que estos grupos locales ejercen es superficial y cosmético. Hace un momento dije que la gente

3. Francisco Labastida era candidato a la presidencia de la República de México en 2000.

esta harta de la corrupción y que se siente enajenado del espacio vital en que viven. Pertenecer a una organización social local les hace sentir involucrados. Conocen a otra gente y sienten un sentido de solidaridad. Y aunque expresan su voz y logran, de vez en cuando, resulta concreta, esto está lejos de ser una expresión de poder democrático real, así como hacer más grande el tamaño de la jaula de un animal no hace nada en cambiar el hecho de que permanece en una jaula.

Todas las actividades asociadas con la sociedad civil, sean las de las ONGs, los institutos independientes, las asociaciones comunales, o lo que sea, todas son constituidas por su posición relacional dentro de una estructura de poder. Tal y como esta ahora, la noción de sociedad civil concibe la acción democrática fuera de las esferas del gobierno y del comercio. Como tal el ideal de una plena participación democrática nunca se logrará. Será un reaccionismo ad-hoc, un narcótico que disfraza la realidad económica y geopolítica que constriñe la vida social. Entonces, para lograr este ideal democrático, la meta de la sociedad civil tiene que extender esta esfera de acción civil tal que cubra y regule toda acción dentro del grupo social, incluso en las esferas políticas y económicas. Pero si desaparecieran las estructuras actuales de poder, la cualidad civil asociada con la organización y acción independiente y local perdería su sentido.

2. Esto me conduce a mi segunda observación sobre la forma que el poder toma en la visión de la sociedad civil. Para empezar, quisiera citarle a Mario Magallon Anaya, filósofo e investigador en el Centro Coordinador y Difusor de Estudios La-

tinoamericanos de la UNAM. En su artículo, “Democracia, sociedad civil, lo público y lo privado en América Latina” dice, “La democracia se puede definir de muchas maneras, pero no hay definición que pueda excluir de sus connotados la visibilidad o transparencia del poder”⁴. Parece que la meta de la sociedad civil es de diluir la concentración de poder y extenderlo igualmente entre todos los miembros del cuerpo social tal que sea simétrico y transparente. Esto es lo que nuestras constituciones dicen que tenemos por derecho. Pero que se realizara tal cosa, a mí me parece imposible. Tal sociedad sería una abstracción. Todo objeto en el mundo cultural, sea una ley, una idea, una institución, o una costumbre, es el resultado de una relación asimétrica de fuerzas sociales que lo engendra. ¿Si, como una sociedad, lográramos extender tan ampliamente la esfera civil, cesarían los efectos de poder, trayendo consigo la democracia, la justicia, y el bienestar? No necesariamente.

No fue por razones insignificantes por lo que Platón criticó la noción de democracia. Imagínense que todo miembro de la sociedad tuviera un control remoto y que pueda votar sobre cualquier asunto que tenga que ver con la esfera social a través de la televisión. Sin duda eso sería la plena democracia, pero ¿constituiría la libertad que la democracia quiere realizar? No. Como Anaya continua diciendo, “Un factor fundamental en la democracia y en la sociedad civil es el de la libertad. Para Isaiah Berlin la concepción liberal de la libertad como *libertad negativa* excluye de forma expresa el tema de las condiciones que hacen posible el ejercicio de esta. Por eso se requiere de asumir que la libertad implica también las condiciones de su rea-

4. ANAYA MAGALLON, Mario. “Democracia, sociedad civil, lo público y lo privado en América Latina”. *Estudios Latinoamericanos*. No. 2-3, Año II, Colombia, p. 86.

lización, o como este autor la denomina, como libertad positiva, lo cual conduce a volver a plantear radicalmente la idea liberal de democracia” (p. 89).

Según esto, una “democracia de control remoto” sería una imagen pálida de la libertad que espera posibilitar. Sería negativa y no positiva. Una libertad positiva implica más. Como dice Anaya, “En la perspectiva latinoamericana estos retos nos llevan no solo a la exigencia de mayores niveles de igualdad económica, social y política, sino también de autonomía y auto-desarrollo de los individuos... la idea de libertad pierde sentido si no tiene como objetivo el autodesarrollo de ... los individuos” (p. 90).

Lo que la libertad positiva implica es el autodesarrollo, un acondicionamiento o preparación del sujeto para que pueda participar como actor en el escenario social. Como mencioné al principio, la noción de la sociedad civil se remonta hasta los teóricos del contrato social. Y aunque más de doscientos años nos separan de ellos podemos ver muy claramente sentimientos similares expresados en el *Contrato Social* de Rousseau, cualquiera que rehuse obedecer a la voluntad general, será obligado a ello por todo el cuerpo; lo cual no significa otra cosa sino que se le obligará a ser libre, pues tal es la condición que, otorgando cada ciudadano a la patria, le garantiza de toda dependencia personal, condición que constituye el artificio y el juego del mecanismo político y que es la única que legitima las obligaciones civiles, las cuales, sin ella, serían absurdas, tiránicas y quedarían expuestas a los mayores abusos⁵.

Lo que tenemos ahora son precisamente “mayores abusos” y la manera de evitarlos y de realizar una plena democracia positiva, según Rousseau y aparentemente los proponentes de la sociedad civil, es de informar la acción de los miembros de la sociedad con una cierta mitología social que une la voz en que hablamos. Vemos una mitología similar expuesta por Platón en la *República*. Ahí se llama la mentira noble. Pero más recientemente lo vemos en un artículo de Norbert Lechner donde dice, “... la vida social no puede prescindir de mecanismos de cohesión social. Transformar la diversidad fáctica supone un ordenamiento: un orden articulado de las diferencias”⁶.

Pues, ¿cuáles son estos mecanismos? La fuerza bruta es una manera, pero esto conduce a la falta de libertad por el cual criticamos los países comunistas del siglo veinte. El aliciente de dinero y el mercado libre es otro, pero esto conduce al individualismo atómico y la falta de solidaridad social que infecta el modelo neoliberal. Tal vez algo como la mentira noble que menciona Platón. Ciertamente esto realizaría la cohesión social que es necesaria en la visión de la sociedad civil. ¿Pero por eso seríamos libres? ¿Sería la sociedad una democracia? Sería una democracia en el sentido literal de ser un mando de la gente, pero no sería libre en el sentido especificado arriba. Los efectos de poder, que antes estuvo en las manos de pocos, quedan ahora tan sólo desplazados hacia otra forma. Como aprendimos de la biología - a la naturaleza no le gusta un vacío. El poder que anteriormente ejercía el soberano ahora es ejercido por el cuerpo social, o lo que Rousseau llamaba la voluntad general.

5. ROUSSEAU, J. J. *El Contrato Social*, México, Editorial Porrúa, 1996, p. 11.

6. LECHNER, Norbert. “¿Por qué la política ya no es lo que fue?” *Leviatan. Revista de hechos e ideas*. No. 63, Primavera de 1966, II Epoca, España, p. 72-73.

La gran paradoja de la teoría democrática es que lo que la posibilita es el ejercicio de una fuerza que es contraria a la misma naturaleza de la democracia. Como dice Rousseau, “se le obligará a ser libre”. El matrimonio de fuerza y libertad forma una de las antinomias aparentemente más irresolubles del pensamiento político moderno. Hemos sido ciegos a esta antinomia porque concebimos el poder y la fuerza en términos de la libertad negativa. Pero en la modernidad, como señala Foucault, los mecanismos a través de los cuales el poder se ejerce son mucho más sutiles y, a su juicio, potentes. El autodesarrollo que menciona Anaya no es un proyecto de nuestro libre albedrío, sino una violencia realizada por prácticas discursivas y técnicas de observación y examen que normalizan al individuo. No somos forzados por un arma a aceptar la ideología del estado. Nosotros mismos formamos y consolidamos la mentira noble de nuestra sociedad por las actividades aparentemente inocuas que constituyen la misma esfera de la sociedad civil.

Un análisis del pensamiento de Foucault sobre este punto requeriría mucho más espacio⁷. Para terminar quiero nada más señalar que la idea de la sociedad civil me parece interesante y valiosa. De hecho la política del mismo Foucault enfatiza un activismo en el nivel local que desafía a toda la gama del ejercicio de poder. Es solamente que debemos cuidarnos en ver a la noción de la sociedad civil como una gran respuesta. La democracia que espera realizar es algo que, a mi juicio, estará en un constante proceso de formación. La libertad no es algo que disfrutaremos en un lugar utópico en el futuro. Para mí eso es una abstracción. Más bien la libertad es algo

que se realiza en el constante desafío de los ejercicios de poder que conforman lo que somos. Como dice Foucault, “El problema no es de cambiar la conciencia de la gente –o sea, lo que está en su cabeza– sino de cambiar el régimen político, económico, e institucional de la producción de la verdad. No es un asunto de emancipar la verdad de todo sistema de poder (lo cual sería una quimera, porque la verdad ya es poder), sino de desligar el poder de la verdad de las formas de hegemonía social, económica, y cultural dentro de las cuales opera actualmente”⁸.

BIBLIOGRAFÍA

FOLEY, Michael y EDWARDS, Bob. “The Paradox of Civil Society” en *Journal of Democracy*, 7.3, (1996), p. 38-52

FOUCAULT, Michel. *The Foucault Reader*. ed. Rabinow, P. New York: Pantheon Books, 1984.

_____. *La Historia de la Sexualidad, Vol. 1*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1977.

LECHNER, Norbert. “¿Por qué la política ya no es lo que fue?”. En: *Leviatán. Revista de hechos e ideas*. No.63, Primavera de 1966, II Época, España.

MAGALLON ANAYA, Mario. “Democracia, sociedad civil, lo público y lo privado en América Latina”. En: *Estudios Latinoamericanos*, Año II – No. 2-3.

Darin Michael McNabb
A.P. 593
C.P. 91000
Xalapa, Ver. México
(28) 17-35-75
darin@dino.coacade.uv.mx

7. Para el análisis de Foucault sobre el poder vease a *La historia de la sexualidad*. Vol. I. México: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 112-119.

8. Véase a Foucault, 1984.



JOSÉ MARÍA ARICÓ: UNA TEORÍA CRÍTICA DEL MARXISMO EN AMÉRICA LATINA

ALEXANDER BETANCOURT MENDIETA

Parece una cuestión pasada de moda ocuparse con el marxismo en tiempos como estos. Después de una década de la estrepitosa caída del “socialismo real”, el marxismo se ve como una moda demasiado lejana y, tal vez, irrelevante para las condiciones actuales donde una gran parte de sus “antiguos” defensores desfilan como aves arrepentidas y confiesan sus pecados de juventud. Impera, pues, la idea de que el sistema político que se justificaba en las ideas marxistas en vez de ser la forma más alta y avanzada que su oponente: la democracia liberal, actualmente, se asocia como sinónimo de atraso político y económico¹. De ahí que la reciente conmemoración de la publicación de los ciento cincuenta años de la aparición del Manifiesto Comunista haya estado determinada por la demostración de lo que todavía es actual²; aunque,

no tan claramente, existe quienes consideran la posible redención del socialismo como programa para un mundo más equitativo y vivible en el marco de los estrechos lazos de un capitalismo mundial³.

Sin embargo, la necesidad de volver la vista al marxismo en este caso se debe a su importante presencia a lo largo del siglo XX en la conformación de la tradición cultural en América Latina. El marxismo se ha manifestado como una de las principales corrientes de pensamiento. Es un hecho incontrovertible la función modernizadora que el marxismo jugó en el interior de las ciencias humanas en esta centuria, específicamente cuando la sociedad se convirtió en tema de estudio. Esto quiere decir que la presencia del marxismo como herramienta de comprensión de la realidad

-
1. En este sentido es significativo el desarrollo que hace de esta ideal el manifiesto elaborado por el publicitado libro de Francis Fukuyama. *El fin de la historia y el último hombre*. Santafé de Bogotá: Planeta, 1992.
 2. Cf. Guillermo Almeyra (Coor.) *Ética y rebelión. A 150 años del Manifiesto Comunista*. México: La Jonada Ediciones, 1998.
 3. Cf. Perry Anderson. *Los fines de la historia*. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo, 1995, especialmente el último apartado intitolado: ¿Socialismo?

social es un producto típico del siglo XX⁴. Para el caso de América Latina el marxismo se puede asumir como acontecimiento ideológico; es decir, como corriente de ideas, lo cual lo liga al problema de su recepción.

Como postulados elaborados fuera del ámbito latinoamericano, la importación de la teoría marxista representa dificultades de toda índole, desde su puesta en circulación a través de los medios orales y escritos hasta el tipo de lecturas que pudieron realizarse de sus diferentes procesos de elaboración y consolidación como teoría. En este sentido, la obra desarrollada por el argentino José María Aricó constituye uno de los más importantes baluartes acerca de las vicisitudes y posibilidades en la recepción de esta corriente de pensamiento en el ámbito latinoamericano.

La labor de Aricó se enclavó dentro de los proyectos adelantados por el grupo de intelectuales y militantes políticos que se reunieron en torno a la revista *Pasado y Presente* en la ciudad de Córdoba, Argentina en el año de 1963. Este proyecto que se instalaba “desde afuera de los centros de condesación de la fisonomía de los grupos teóricos o de las estructuras teóricas del pensamiento de izquierda”, quiso afinarse desde la perspectiva que podían elaborar comunistas y no comunistas de manera externa a las esferas del partido “operando como centro de provocación, de debate, de discusión (...) y ofrecer un campo de discusión que (...) era un rasgo fundamental de *aggiornamiento*”⁵.

La actitud crítica de la revista desembocó en un amplio proyecto cultural que extendería a su máxima expresión aquella actitud provocadora a través de la publicación de la serie de los Cuadernos *Pasado y Presente* y la fundamental Biblioteca del Pensamiento Socialista. Al frente del proyecto estuvo la labor de José Aricó. Tal actividad le llevó a traducir la obra de Gramsci y poner en circulación en el mundo de habla española los famosos Elementos fundamentales para la crítica de la economía política 1857-1858 (1971-1975) de Karl Marx, que constituyen un elemento fundamental para la comprensión de una obra como *El Capital*. Esta labor de Aricó estaba orientada a complementar el grueso de su trabajo que apuntaba a una inagotada actividad de reflexión intelectual que aspiraba a poner en entredicho “el estancamiento dogmático” de la teoría marxista adelantado por el estancamiento. La actividad editorial llevaba, pues, a revalorizar dos esferas de la corriente marxista: el plano teórico y el plano práctico. Con ello conectó con una importante faceta del marxismo mismo cuyas máximas expresiones la constituyeron las obras de Antonio Gramsci y José Carlos Mariátegui.

Tanto la obra de Gramsci como la de Mariátegui habían corrido, hacia los años sesenta, la suerte de la marginación dentro de la conformación internacional del marxismo y del cuerpo doctrinario del movimiento comunista. Esto planteaba desde la perspectiva de la izquierda latinoamericana una recepción pasiva de este corpus teórico que venía, además, como directriz

4. Cf. Eric J. Hobsbawm. “La contribución de Karl Marx a la historiografía”. En: HOBBSAWM, Eric J. *Marxismo e historia social*. Puebla: Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla, 1983, p. 81-100. Para el caso Latinoamericano hay dos trabajos, Michael Löwy. *El marxismo en América Latina. De 1900 a nuestros días*. México: Era, 1983. Además, es interesante el trabajo descriptivo de Raúl Fernet-Betancourt, *O Marxismo na América Latina*. Río Grande do Sul: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1995.
5. CRESPO, Horacio y MARIMÓN, Antonio. “América Latina: el destino se llama democracia. Entrevista a José Aricó”. En: *Revista de la Universidad de México* (México), Vol. XXXIX, N. 24, abril de 1983, p. 36.

política, y al mismo tiempo, como lo hace Aricó, la necesidad de replantearse esta orientación del comunismo internacional. La década de los sesenta representa, pues, en la conformación de una postura crítica hacia el marxismo un momento fundamental en el ámbito latinoamericano. En este punto es donde se entronca la labor de Pasado y Presente y la obra de Aricó.

El marxista argentino afirmaba que la lectura de Gramsci tuvo un enorme efecto liberador porque

(...) nos ayudó a observar fenómenos que antes, en el pensamiento marxista, estaban colocados fuera del lugar. Así, las cuestiones de los intelectuales, de la cultura, de la relación entre Estado, nación y sociedad, la función del partido en el seno de un bloque de fuerzas populares⁶.

De este modo, Aricó pudo plantearse el problema del marxismo latinoamericano. En este camino la referencia a la obra de Mariátegui era indispensable. El importante escritor peruano había elaborado una de las primeras reflexiones de cuna marxista acerca de una realidad nacional. En este hallazgo, Aricó fundamentaba la idea de que el marxismo debía ser una propuesta de

cómo situarse frente a la realidad para indagar en ella desde el punto de vista colocado siempre como uno de los elementos de discusión de esa misma realidad y no separado de ella⁷.

Las proyecciones que puede adquirir la actividad teórica en torno al marxismo en Latinoamérica dentro de este horizonte son

vastos. Ya que a partir de este tipo de actitud, el marxismo se ve asumido desde el espíritu crítico; es decir, desde el proceso de confrontación entre los sectores avanzados de la clase social y los individuos que declaran la verdad acerca de ella y que constituye el campo desde el cual funciona el teórico crítico que describió Max Horkheimer en 1937⁸. Con ello, pues, Aricó aborda la problemática relación entre el marxismo y la cultura de la época, del marxismo con las situaciones reales y con el mundo de las ideas en las que esas situaciones se expresan.

El abordaje de una cuestión tan polémica da pie, entonces, para que Aricó sostenga la existencia de “varios marxismos” que cohabitaron y que forjaron una multiplicidad de tradiciones. Esto implicaba la determinación de las variadas relaciones polémicas entre el movimiento marxista y la obra del propio Marx. Aricó demostró que no existía un marxismo único sino un variado número de tendencias o “puntos de fuga” que se abrían paso en la obra del filósofo alemán. Tanto es así que para Aricó la obra de Marx no conforma un sistema sino que constituye una labor inacabada e imposible de ser subsumida a una totalidad a menos que medie un factor ideológico.

Estas propuestas fundamentales de la reflexión del pensador argentino, se encuentran sintetizadas en un par de trabajos: en las publicaciones de las obras marxianas que se habían rotulado como “textos políticos sin significación” en contraposición a los “textos teóricos con significación” y en

6. *Ibíd.*, p. 34.

7. *Ibíd.*, p. 36.

8. Horkheimer señala que el teórico crítico debe plantear una crítica agresiva “no sólo frente a los apologistas conscientes de los establecido, sino en la misma medida frente a tendencias discrepantes, conformistas o utopistas dentro de sus propias filas”. *En*: HORKHEIMER, Max. “Teoría tradicional y teoría crítica” (1973). *En*: *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, p. 247.

el breve pero sustancioso trabajo Marx y América Latina (1980).

Marx y América Latina tiene como trasfondo el problema de la crisis del marxismo. Crisis que para Aricó debía reconocer la muerte del planteamiento que asume la obra de Karl Marx como un sistema cerrado de pensamiento y no como la muerte de una obra clásica de la cultura humana. Aricó plantea, pues, la recuperación del carácter crítico del pensamiento de Marx que anula el marxismo y su obsesiva

(...) búsqueda de su identidad en la restauración de una visión del mundo concebida en términos de competencia-exclusión con respecto a la cultura moderna, o en una empirista admisión de la complejidad, o finalmente en una reconstrucción que lo convierta en una suerte de verdad inmanente de la multiplicidad de los “juegos”

(...) Su “terrenalización” (del marxismo A.B.) constituye de hecho la recuperación de los vínculos que lo unen a la cultura moderna y lo “delimitan” como la perspectiva crítica que de ésta incluye en tanto que dimensión insuprimible de la contradictoriedad del mundo⁹.

Desde esta reconsideración del marxismo el pensador argentino se allega a la temática de América Latina. Primeramente el tema de América Latina en la obra de Marx lleva a que Aricó trate de demoler un supuesto en la recepción del marxismo en Latinoamérica: el europeísmo. Mediante una sorprendente labor filológica, muy a pesar de las intenciones del autor, apoyada en un amplio espectro erudito, Aricó señala la inoperancia de la noción de europeísmo para explicar el soslayamiento

que hizo Marx de la realidad latinoamericana. La importancia que tiene este problema para Aricó, no radica en la simple justificación de un vacío en la obra del autor de *El Capital*, sino en las implicaciones políticas y teóricas que tal descuido trajo para el desenvolvimiento mismo de la actividad teórica sobre América Latina planteada desde la izquierda latinoamericana, ya que la aceptación acrítica del prejuicio europeísta de Marx excusa a la obra del propio filósofo alemán justificando un sentimiento de inferioridad y, sobre todo, desconoce las complejas interrelaciones entre Europa y América Latina que no se constituyen sólo en una simple relación de dependencia.

Las consideraciones generales que presenta Aricó en su descripción del marxismo en América Latina parten del siguiente hecho:

(...) a diferencia de lo ocurrido con aquellos países donde el marxismo pudo ser de manera significativa la teoría y la práctica de un movimiento social de carácter fundamentalmente obrero, entre nosotros sus intentos de traducción no pudieron medirse críticamente con una herencia teórica “fuerte” como la del propio Marx, ni con elaboraciones equivalentes por su importancia teórica y política a las que él hizo de las diversas realidades nacionales europeas(...) el marxismo en América Latina fue, salvo muy escasas excepciones, una réplica empobrecida de esa ideología del desarrollo y de la modernización canonizada como marxista por la II Internacional y su organización hegemónica, la socialdemocracia alemana¹⁰.

9. ARICÓ, José. *Marx y América Latina*, México: Alianza Editorial Mexicana, 1982, p. 222-223. Las cursivas son del original.

10. ARICÓ, José. “Marxismo latinoamericano”. En: Norberto Bobbio y Nicola Metteucci. *Diccionario de política*. México: Siglo XXI, 1982, p. 975.

La conclusión a la que llega Aricó consiste básicamente que en Marx opera un prejuicio de origen hegeliano que lo lleva a considerar a los pueblos latinoamericanos como pueblos inmaduros dominados omnímodamente por el Estado. En ello, pues, pervive el enfrentamiento entre Marx y Hegel donde aquel determina la incapacidad del Estado para fundar o producir una sociedad civil y, por ende, de constituir una nación. Además, prevalece en Marx la idea de su maestro de que los pueblos de América son “pueblos sin historia”.

Las consecuencias políticas de adoptar una comprensión en este sentido son radicales para Aricó. La razón de esta consideración descansa en el enorme prestigio que tenía el eurocentrismo dentro del cual se recepcionó el marxismo en América Latina. Aricó indica claramente como

(...) el pensamiento europeo fue, entre nosotros, un presupuesto universal nunca puesto en cuestión para sistematizar de una manera racional cualquier tipo de reflexión sobre la naturaleza y las características definitorias de la región y de cada una de sus formaciones nacionales¹¹.

Este rasgo en la recepción de las ideas marxistas llevaba entonces a suponer al pensador argentino que “para pensar la política, no era necesario conocer el pasado nacional”¹². De este modo, la idea de un continente “atrasado” con respecto a Europa acentuó la idea del viejo mundo civilizado como el paradigma con base en

el cual adquirieron cuerpo las postulaciones de los rasgos que debería tener el proceso de modernización de América Latina.

Este “perfil eurocéntrico” de la recepción de las ideas marxistas en Latinoamérica implicaba sobre todo el desajuste de este nuevo marco teórico para explicar la realidad inmediata de los países latinoamericanos. El “reconocimiento nacional” y el “análisis diferenciado”, propuesto en la obra de Lenin, era imposible dentro de las directrices de la III Internacional, de ahí la importancia que tiene para Aricó la obra de José Carlos Mariátegui.

Para el pensador argentino, Mariátegui no sólo tiene importancia dentro del contexto del marxismo latinoamericano sino también dentro de la preponderante problemática de la crisis del marxismo. El planteamiento de interés de Marx hacia las comunidades agrarias a partir de las reflexiones e investigaciones que el filósofo alemán adelantó en Inglaterra sobre los problemas inherentes al avance mundial del capitalismo y de los efectos de este sobre Europa, lleva a Aricó a esbozar cómo en Marx existen presupuestos teóricos y políticos en torno al problema de la autonomía nacional.

De acuerdo al trabajo filológico de Aricó, en la obra de Marx que se ocupó de las luchas nacionales, aún dentro de un “lenguaje cuarentiochesco”, se encuentra el reconocimiento a la iniciativa histórica de

11. ARICÓ, José. *Marx y América Latina*. Op. cit., p. 224. En este sentido, Aricó coincide con las explicaciones y las propuestas que tiene el historiador argentino José Luis Romero, sobre el peso que tiene el fenómeno de la idea de Europa en el ámbito intelectual latinoamericano, al respecto es útil confrontar de este autor, “América y la idea de Europa”. En: *Diógenes. Revista Trimestral* (Buenos Aires), No. 47, septiembre de 1964, p. 65-71 y el artículo “La situación básica: Latinoamérica frente a Europa”. En: *Latinoamérica: situaciones e ideologías*, Buenos Aires: Ediciones del Candil, 1976. He tratado de ampliar este problema en un artículo de próxima aparición intitulado “América Latina y el problema de la idea de Europa”. En: *Latinoamérica. Anuario de Estudios Latinoamericanos*. Publicación del Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México.

12. Horacio Crespo y Antonio Marimón. Op. cit., p. 34.

las luchas nacionales y de que sólo en esta dimensión es posible pensar

el problema de la revolución social en términos concretos, o dicho de otro modo, el problema de las posibilidades concretas de conjunción del combate por la emancipación nacional con el proceso de la lucha de clases¹³.

Con ello, Aricó afirma que el pensamiento de Marx sufre un giro fundamental cuando centra su atención hacia las sociedades precapitalistas y el problema de la comuna rusa, giro que quedó de manifiesto en todos los escritos dedicados a China, Turquía, España, Irlanda, Rusia y la famosa carta de Vera Zasulich. Trabajos que fueron soslayados por la II Internacional y que impidieron el examen de problemas básicos como la cuestión nacional y colonial y el problema del tema agrario. Con esta apreciación, pues, Aricó pone en duda la “estrecha visión ‘obrerista’ que el socialismo tenía de los fenómenos populares” y reafirma su planteamiento de múltiples puntos de fuga en la obra de Marx opuesto a una mirada totalizante de su obra.

Estas conclusiones son reforzadas gracias a la obra de Mariátegui. Aricó halla en los postulados del pensador peruano el encuentro entre la teoría y la realidad. Este encuentro no sólo demostraba la limitación de un Marx único sino la recepción crítica de las ideas marxistas; es decir, la negación de la adopción de un esquema aceptado a priori bajo el cual se interpreta la realidad. La consideración de la recepción acrítica de ideas se reflejó en la problemática que tuvo la izquierda latinoamericana al centrarse en la polémica en torno a la

estrategia que se debía implantar para transformar la realidad olvidando el objeto de fondo: la realidad¹⁴.

El trabajo de Mariátegui, pues, partía del desmonte de cualquier apreciación economicista y dogmática del marxismo apelando al carácter original, específico y unitario de la realidad peruana. Con ello, Mariátegui cuestionó radicalmente el carácter eurocéntrico del marxismo latinoamericano. Era, pues, un enriquecimiento de la propia teoría marxista.

Un hecho fundamental que encuentra Aricó en este enriquecimiento propuesto por el pensador peruano es que a partir de él se sustenta la necesidad de mantener el diálogo entre marxismo y la cultura moderna. No en balde, la formación marxista de Mariátegui se nutre a partir de la heterodoxia marxista que representaba el marxismo italiano; además, de su entronque con los movimientos de intelectuales indigenistas peruanos, que lo relacionaba, pues, con una tradición cultural nacional; así como con diferentes movimientos de obreros y estudiantes que lo vincularon a la realidad política nacional. Esto sin perder de vista, la importancia que Mariátegui le dio a los movimientos de vanguardia artística que se relacionaba con su postura crítica hacia los positivismos. El proyecto de Amauta, justamente, trató de ligar todas estas perspectivas que brindaron por primera vez, en el marxismo latinoamericano, “la presencia de una nueva tipología histórica que admitiese cuanto aparecía como anomalía en su auténtico carácter de tipicidad”.

13. ARICÓ, José. *Marx y América Latina*. Op. cit., p. 94.

14. El problema básico al que se enfrentaron los partidos de tendencia comunista en América Latina durante la segunda y tercera décadas del siglo XX consistió fundamentalmente en cómo aplicar el marxismo para “hacer la revolución”. Cf. Ruperto Retana. *Izquierda y modernidad en América Latina: Venezuela, Cuba y México*. México: Universidad Autónoma del Estado de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

De este modo, Mariátegui planteó una redefinición de los sujetos sociales sobre los cuales, como dice Aricó, “podía basarse un proyecto de transformación, pero además en la forma de organización política capaz de estructurarlos”¹⁵. Desafortunadamente la obra de Mariátegui sucumbió a las orientaciones de la ortodoxia marxista. Esta posibilidad teórica y práctica en torno a la autonomía nacional encontró el lapidario calificativo de populismo; es decir, cayó sobre su obra la impronta que impedía indagar sobre nuevos caminos de transición revolucionaria y la descalificación de todos aquellos movimientos que no estuvieran dirigidos por los comunistas. En el plano político esto significó para el comunismo el aislamiento de todas las fuerzas sociales y políticas comprometidas en las transformaciones revolucionarias.

La obra de José Carlos Mariátegui significó para Aricó el descubrimiento de la “potencialidad revolucionaria de concepciones ajenas al filón marxista y leninista”, con lo cual puso en evidencia “la autonomía del marxismo” y el carácter dogmático de “una mimética cultura de izquierda”. Cultura incapaz de encontrar rutas que le posibilitaran aproximarse a la singularidad latinoamericana que le permitiera “fundar un camino propio de acceso a la universalidad de la transformación revolucionaria”¹⁶.

El desencanto que provoca en Aricó la marginalidad de Mariátegui como eslabón básico de una posible fundamentación teórica del marxismo latinoamericano se ma-

nifiesta en la consideración de la neutralidad en la que cae el marxismo en América Latina después de que muere el ilustre pensador peruano. Neutralización que se expresa en la ruptura entre cultura y política que tienen la dramática representación en el hecho de que

Ni los estudios sobre las realidades nacionales o continentales, hechos desde una perspectiva marxista, fundamentan las propuestas programáticas de las fuerzas de la izquierda, ni tales propuestas reclaman esos estudios para construirse. El marxismo se bifurca en una ciencia académica aparentemente neutra como las demás y en una ideología legitimadora de programas de acción contruidos con base en modelos aceptados a priori”¹⁷.

Por ello, la conclusión de Aricó es que el marxismo en América Latina es posible de reconstruir como recepción de ideas teniendo en cuenta sus manifestaciones nacionales y no globales de expansión. Ello debe dar pie, entonces a la discusión y confrontación acerca de la cuestión nacional en la izquierda latinoamericana ya que como lo afirma Carlos Fuentes “su suelo patrio es una región maravillosa y amada, pero desamparada”.

Prácticamente, la disolución entre teoría y acción política en América Latina lleva a que el marxismo se haya deslindado como un esquema dogmático cuya fórmula de difusión ha sido lo que se conoce como “marxismo vulgar”. Es decir, el marxismo en Latinoamérica se siguió a través de la inmensa proliferación de manuales, excep-

15. ARICÓ, José. “Marxismo latinoamericano”. Op. cit., p. 986.

16. ARICÓ, José. “Presentación. José Carlos Mariátegui 14 de junio de 1894 – 16 de abril de 1930”. En: *Buelna*, (México), año II, N. 4-5, enero, marzo de 1980, p. 4, Estos planteamientos siguen de cerca la Introducción que Aricó escribió para la antología que recopiló bajo el título *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Siglo XXI, 1978, p. XI-LVI. Cuadernos de Pasado y Presente 60.

17. ARICÓ, José. “Marxismo latinoamericano”. Op. cit., p. 988-989. Las cursivas son del original.

to la notable labor que realizó el fundador del partido socialista argentino: Juan B. Justo, el primer traductor de *El Capital* en América Latina. Los manuales, pues, simplificaron el conocimiento de la obra de Marx y determinaron la alta politización de su lectura; de ahí la importancia de la labor editorial de José María Aricó.

El extremo de esta vulgarización en América Latina llega al hecho de que se estableciera con frecuencia una identificación entre un determinado autor marxista y la facción de izquierda sobre la cual solventaba sus conclusiones; de este modo, la crítica a un autor es tomada la mayoría de las veces como un ataque a la “línea” que lo adoptó como guía¹⁸. Pero quizás el efecto más terrible de esta vulgarización fue la simplificación de las explicaciones sobre la realidad latinoamericana. El marxismo unido a los principios de la teoría de la dependencia llegó a las explicaciones fáciles y mecánicas como las expuestas en *Las Venas Abiertas de América Latina* (1971) de Eduardo Galeano. Así, pues, como lo afirma Hobsbawm, el marxismo, específicamente a nivel historiográfico, aunque se podría pensar en otras dimensiones, se ha identificado con una pocas ideas relativamente simples que han sido asociadas con Marx, “pero que en absoluto son marxistas necesariamente, o que, en la forma en que han influido más, no son

necesariamente representativas del pensamiento maduro de Marx”¹⁹.

De este modo, la obra de José Aricó representa la superación de esta mirada simple sobre la obra de Marx y sobre todo, la preocupación por ir más allá del “marxismo neutral” del ámbito académico. Por eso en Aricó, la preocupación por la realidad nacional es la posibilidad de unir estas dos posibles alternativas de un marxismo crítico, ya que una voluntad de transformación es posible a raíz de una elaboración teórica sobre la realidad nacional. Con este punto de partida, el marxismo latinoamericano deja de ser una estructura de pensamiento y un corpus teórico unívoco “para convertirse en una diversidad de perspectivas girando en torno al denominador común de una perspectiva de transformación social”²⁰.

La obra de José María Aricó representa, pues, la invitación a reconsiderar una de las corrientes de pensamiento más importantes en la tradición cultural latinoamericana, ya que como ocurre en otras corrientes de ideas no constituyen bloques monolíticos y, especialmente, sugiere el importante tema que es la reconstrucción de las conexiones existentes entre el proceso de elaboración de la teoría y de los procesos de constitución de las llamadas “fuerzas sociales” y su “voluntad de transformación”.



18. La apreciación de este fenómeno es evidente a nivel historiográfico en el texto de Ciro Cardoso y Héctor Pérez Brignoli. *Los métodos de la historia. Introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. México: Grijalbo, 1977.

19. Eric. J. Hobsbawm. “La contribución de Karl Marx a la historiografía”. Op. cit., p. 86.

20. José Aricó. “Marxismo latinoamericano”. Op. cit., p. 991.



EL COLOR MESTIZO DE TAMAYO

OSVALDO GRANDÁ PAZ *

A pesar de que tiene sus inicios en el muralismo mexicano patentizado en varias obras de esa época, con inclinaciones muy sociales y populares como lo revela el fresco del Museo Nacional de Arte de la Calle de Moneda, Tamayo cambia radicalmente con una obra provocante frente al movimiento muralista. Orozco y Siqueiros tildaron sus trabajos de “pintura comercial y abstracta para sus clientes norteamericanos”. Pero Tamayo sabía la verdad. Su fuente de inspiración tuvo raíces indígenas. Con su experiencia como trabajador del Museo Nacional de Antropología, Rufino Tamayo resuelve el problema pictórico en tanto se preocupa estrictamente del color, ciertamente también desarrolla una forma personal pero se hace pintor porque le gusta ejecutar sinfonías cromáticas.

La forma que desarrolla Tamayo, una vez decide ir por su propia cuenta, la extrae sin duda del cubismo, considera su presencia mucho más pictórica en tanto propone una pugna frontal de poder estético.

co. Así las cosas, Tamayo recibirá sin proponérselo nuevamente el influjo del arte prehispánico, pues de este y del arte africano lo habían recibido Picasso¹ y Braque. Tamayo es un pintor precolombino de la escuela de París, dirá Cardoza y Aragón².

Tamayo intenta alcanzar la cuarta dimensión en su pintura influido por el arte cubista. “En la iniciación de mi obra había la preocupación mexicana. La influencia marcadísima del arte prehispánico; esta influencia sigue existiendo en mis telas pero no es única. Mi pintura era entonces estática, debido a esta influencia preponderante”³.

* Magister en Etnoliteratura, Universidad de Nariño. Maestro en Artes Visuales, UNAM, México. Profesor adscrito a la Facultad de Artes de la Universidad de Nariño.

1. Tamayo había mirado una exposición de Picasso en Nueva York.
2. Luis Cardoza y Aragón, *Pintura contemporánea de México*. México: Era, 1974, p. 22.
3. Raquel Tibol, *Textos de Rufino Tamayo*, México: Unam, 1987, p.113

Su obra es mexicana auténtica. Dadas sus raíces indígenas y su conocimiento de ciertos principios artísticos del arte prehispánico, como el sentido de la proporción para la figura humana y el color de la época precolombina.

“No niego que Tamayo haya sido sensible al hechizo de las invenciones plásticas populares: señalo que no aparecen en su pintura por ser hermosas, aunque lo sean. Tampoco por un descabellado afán nacionalista o populista. Su significación es otra: son canales de transmisión, unen a Tamayo con el mundo de su infancia. Su valor es afectivo y existencial: el artista es el hombre que no ha sepultado enteramente su niñez”⁴.

Tamayo se relaciona con el arte precolombino directamente no en la zona inconsciente sino en el plano estrictamente estético. Por eso hay que pensar que la pintura de Tamayo no se identifica llanamente como mexicanista desde lo superficial y temático como pretendían los indigenistas. Él como un artista incondicional no se preocupa adrede del nacionalismo que pueda inquirir con su obra. Retoma los simbolismos en el sentido formal y los abona, los transfigura.

Dos son los aspectos fundamentales de su propuesta plástica, la textura cromatizada tomada de las experiencias de los pintores matéricos que le condujo a usar soportes preparados con arena, y por otra parte, las figuras antropomorfas ostentando una escala de monumentalidad, de personajes heroicos o mitológicos, con estos dos elementos aborda una buena variedad de temáticas, son este tipo de obras las que hacen a Tamayo y después le permiten emerger

más abstracto y ya puramente colorista. Los dos elementos que he señalado permiten la reminiscencia de lo telúrico.

Sin duda las formas que inicialmente trabajó provienen del cubismo, pero la textura y el color que aplica Tamayo cobran su propia voz. Tamayo no traspone lo prehispánico o lo popular, lo asume como posibilidad cromática, no hace por tanto arqueologismo, tampoco se “populariza”.

El color de Tamayo sale de esa rica veta, lo prehispánico y lo popular, pero el mestizaje se da además cuando al trabajar los colores con estas raíces, lo plasma con y a través del óleo, un pigmento y una materia eminentemente occidentales. Por tanto el mestizaje del color de Tamayo es doble, desde lo estrictamente cromático, hasta lo matérico y desde lo estético.

Falta entre los artistas mexicanos continuar con la enseñanza de Tamayo, pero partiendo en pos de otras vetas. En lo prehispánico hay que recordar que no se ha reelaborado (ni siquiera aprendido) una teoría sobre los colores. Varios códigos, tradiciones míticas y textos indígenas postulan los colores en el ámbito prehispánico con un contenido dual. Los cuatro rumbos del espacio cósmico indígena son igualmente rumbos cromáticos: rojo, azul, verde y amarillo. Por cierto, aquí que no se trata de los mismos colores occidentales. Hablar de azul, rojo, verde, amarillo es hablar de colores distintivos: azul maya, rojo maya, etc. En la teoría del color propia del indígena se participa de otra concepción, así a estos colores se los asume en una dualidad que se referencia a conceptos aplicados a lo oscuro y claro, negro y blanco, posible-

4. Octavio Paz. Op. cit., p. 360.

mente relacionado con otros antagonismos como lo frío y lo cálido, la naturaleza y el hombre⁵.

Tamayo obviamente dirige sus investigaciones en este sentido, sino que con una grandiosa percepción resume tonalidades y texturalidad de la cromática prehispánica y mestiza, aun más acomodando el color extraído desde el cromatismo que se maneja en el arte popular mexicano, uno de los más ricos de América. Tamayo -dice Cardoza y Aragón- no copia, crea lo popular y agrega que nadie en México a entendido mejor que este artista la lección del arte precolombino y de la tradición del arte popular. Con esta intención presenta colores extraídos, todos lo sabemos, de los

mercados, de los juguetes populares de la alfarería, las mojigangas y “judas”, traspone la realidad de su país.

Las pinturas o “transfiguraciones” de Tamayo tienen su entidad en cuanto instaura como un nuevo espacio mítico, el color textural lo liga a la tierra, es la tierra. No importa cómo, ni desde dónde parte, si después de investigarlo o por insuflado inesperado. El hecho es que lo prehispánico y lo popular que es como decir dos veces lo indígena lo llevó a señalar el vacío del arte latinoamericano, su raíz e identidad, por eso no puede hablarse en el de mexicanidad en sentido estricto, sino más bien de indianidad.

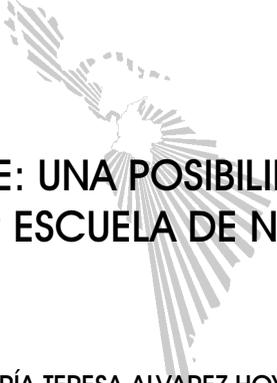


5. Existen algunos trabajos introductorios sobre esta temática en torno al arte mexicano como “Cromatismo en el arte Mexica” de Dúrdica Ségota y “Cacaxtla” de Marta Foncerrada de Molina.

BIBLIOGRAFÍA

- ACHA, Juan. Las culturas estéticas de América Latina (Reflexiones). México: Unam, 1994.
- BAYÓN, Damián. Pensar con los ojos (Ensayos de arte latinoamericano). México: F.C.E., 1993.
- _____. Aventura plástica de Hispanoamérica (Pintura, cinetismo, artes de la acción, 1940-1972). México: F.C.E., 1974.
- _____. Artistas contemporáneos de América Latina. Barcelona: Serbal/Unesco, 1981.
- _____. (Relator), América Latina en sus artes. México: Siglo XXI-Unesco, 1980.
- CARDOZA Y ARAGÓN, Luis. Pintura contemporánea de México. México: Ediciones Era, 1974.
- EDER, Rita. "Las imágenes de lo prehispánico y su significación en el debate del nacionalismo cultural". En: El nacionalismo y el arte mexicano. México: Unam, IIE, 1987, 410 p.
- FERNÁNDEZ, Justino. Estética del arte mexicano (Coatlicue/El retablo de los reyes/El hombre). México: Unam, 1990.
- MANRIQUE, Jorge Alberto. La excentricidad del arte mexicano. En: XII Coloquio Internacional de Historia del Arte; 1492: Dos mundos: paralelismos y convergencias. IIE. UNAM, 1991, 161-165.
- NELKEN, Margarita. Carlos Mérida. México: Unam, 1961.
- OLEA, Oscar. Estructura del arte contemporáneo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979. 176 p.
- OROZCO, José Clemente. Autobiografía. México: Era, 1970. 126 p.
- PAZ, Octavio, Los privilegios de la vista (Arte de México). México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- RIVERA, Diego. Textos de arte. México: El Colegio Nacional, 1996.
- SEP. Política cultural para un país multiétnico. (Coord. Rodolfo Stavenhagen y Margarita Nolasco). México: Colegio de México, Universidad de las Naciones Unidas, 1988.
- SEP/INBA. Historia del arte mexicano. México: Salvat, 1982.
- STABB, Martín S. América Latina en busca de una identidad. Caracas: Monte Ávila, 1969.
- SULLIVAN, Edward. (ed.) Arte latinoamericano del siglo XX. Madrid: Nerea, 1996.
- TORRES GARCÍA, Joaquín. Universalismo constructivo. Madrid: Alianza, 1984. 2 vols.
- VARIOS. Armando Reverón (10 ensayos). Caracas: Concejo Municipal del Distrito Federal, 1975.
- WINNIPEG ART GALLERY. Cartographies. Mantioba: Winnipeg art gallery, 1995.





URDIMBRE: UNA POSIBILIDAD REAL DE ARMAR ESCUELA DE NUEVO TIPO

MARÍA TERESA ALVAREZ HOYOS
Profesora Universidad de Nariño

RESUMEN

El presente artículo analiza una experiencia educativa con *niños, niñas y jóvenes de la calle* que ha puesto en marcha una visión alternativa sobre cómo enfrentar el reto de construir “escuela de nuevo tipo” con una población especialmente difícil, y realizando una intervención integral en tres factores básicos del desarrollo: lo cognitivo, afectivo y relacional. Se plantea la necesidad de introducir referentes éticos y políticos que iluminen la teoría pedagógica y se acude al caso de la pedagogía crítica como una posibilidad teórica de construir nuevos lenguajes a nivel de la educación.

INTRODUCCIÓN

Cuando se trata de pensar en opciones nuevas o alternativas a las teorías y prácticas educativas vigentes generalmente se lo hace desde la perspectiva de introducir

modificaciones o reformas a lo ya existente. Han transcurrido muchos años y muchas reformas y la crisis educativa se agudiza cada vez más. Es por eso que al pensar en posibilidades formativas que realmente se inserten en la problemática actual de nuestro país es urgente y pertinente acoger la recomendación de crear un nuevo lenguaje que permita reconstituir los fundamentos sobre los cuales se libren los debates culturales y educacionales. Al respecto Ernesto Laclau expresa:

“las rupturas epistemológicas importantes no tienen lugar cuando se dan soluciones nuevas a problemas viejos, sino cuando un cambio radical en el campo del debate despoja a los viejos problemas de su sentido. Esto es lo que me parece básico hoy si se quiere llevar adelante el debate político... es necesario construir un lenguaje nuevo y un lenguaje nuevo significa... nuevos objetos, nuevos problemas, nuevos valores y la posibilidad de construir discursivamente nuevos antagonismos y formas de lucha”¹.

1. LACLAU, Ernesto. *New reflections on the revolution of our time*. Londres: Verso Press, 1990, p. 162. En: GIROUX, Henry. *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós Educador, 1997, p. 15.

En nuestro caso, el campo del debate se sitúa en los referentes éticos y políticos que iluminan la pedagogía; los profesores no tienen vocabulario para vincular las escuelas con una noción crítica de la democracia, porque el lenguaje de la democracia ha sido separado del lenguaje de la escolarización. A pesar de que se evoca la democracia frecuentemente, esto no aumenta las capacidades humanas de justicia y de lucha por reconstruir la vida pública.

El campo pedagógico requiere establecer nuevas conexiones, asumir nuevos paradigmas y crear diferentes espacios con nuevos aliados a fin de trabajar simultáneamente por cambiar las escuelas y el orden social más amplio. Hoy se hace preciso introducir una nueva forma de practicar la democracia, una forma radical que rescate a una generación de jóvenes sumidos en la pobreza, la mala escolarización, la desesperación y el desempleo. Se trata de aprender a convertirse en sujetos que enfrenten, no sólo la propia formación personal, sino las posibilidades de la sociedad en un momento dado.

En este escrito se presenta la experiencia educativa de la “Fundación Urdimbre”, cuyo nombre coincide muy bien con el propósito adoptado por ésta: reconstruir los hilos que soportarán y darán calidad al tejido social en el cual se desarrollan los niños, niñas y jóvenes de la calle.

I. PUESTA EN MARCHA DE UN PROYECTO EDUCATIVO QUE CONSULTE LA DIFERENCIA

Es difícil encontrar ejemplos de la puesta en ejecución de proyectos educativos con

una visión alternativa y más aún encontrar aquellos que sean exitosos y sostenibles en el tiempo. Por ello se considera de gran valor analizar la experiencia de Urdimbre, Fundación educativa y social, que surge en San Juan de Pasto, en 1994, como una respuesta a la problemática presentada por los niños, niñas y jóvenes de la calle.

La ciudad de Pasto, considerada por muchos como la “capital de la paz” en Colombia, al finalizar la década del ochenta es aún de las pocas capitales del país que no tiene cinturones de pobreza o señales de deterioro ecológico y social causadas por la inmigración. Benhur Cerón² informa que era motivo de admiración para los extraños el que los barrios populares contaran con los servicios básicos, la carencia de grandes basureros a campo abierto o en las calles, así como la ausencia de mendigos y gaminos que sí abundaban en otras ciudades del país. Situación que demostraba que Pasto, para ese entonces, no rompía los equilibrios propios de la economía regional tradicional manteniendo una estructura social urbana provincial y clerical que giraba en torno a un fuerte estrato de clase media y alta muy conservadora.

Al entrar en la década de los noventa, la economía de la ciudad sufre impactos desestabilizadores drásticos causados por diversos factores: aparece la apertura económica, que toma desprevenida a la ciudad y a la región y cuyas consecuencias son desalentadoras; se presenta la reactivación del volcán Galeras, lo que ocasiona pánico económico y recesión en el comercio, con el consecuente desempleo; se paraliza el sector de la construcción con graves efectos en la estructura productiva

2. CERÓN, Benhur. “Economía y crecimiento urbano de San Juan de Pasto a partir de 1930”. En: Academia Nariñense de Historia, *Manual Historia de Pasto Tomo III*. Pasto: Alcaldía Municipal, 1999, p. 383-420.

y el empleo. La apertura económica, con la disminución de aranceles, precipita la importación de trigo y cebada, dejando en la ruina a 30.000 familias que no encuentran alternativas de permanencia en el campo y se convierten en desplazados que se dirigen a la capital del Departamento.

Es así como se registra en la ciudad un impresionante aumento poblacional a partir de 1991 y se calcula que para 1996 hay alrededor de 350.000 habitantes divididos en 8 comunas que albergan más de 250 barrios apretujados en todo el Valle de Atriz y sus alrededores. La apertura económica trastoca el modelo tradicional de inmigración a Pasto, compuesto por campesinos acomodados de la región, porque ahora el crecimiento urbano corresponde a pobladores de origen y condición heterogénea. Se calcula que el 25% de los inmigrantes proceden de áreas agrícolas de Nariño, unos de zonas pauperizadas y otros de regiones acomodadas, cuyas familias incrementan la demanda de vivienda. La inseguridad se vuelve un problema considerable, tanto por los niveles alcanzados como por el impacto que produce en una sociedad acostumbrada a vivir sin violencia.

Según refiere el historiador Cerón, un estudio de la Universidad de los Andes muestra la nueva lectura de San Juan de Pasto como ciudad peligrosa, en tanto 35% de los hogares han sido afectados al menos por un delito en 1995. Después de Barranquilla y Cali, Pasto ocupa el tercer lugar en atracos callejeros y según el número de actos delictivos reportados por cada cien mil habitantes, la ciudad ocupa el segundo lugar en delitos contra la libertad y

el pudor sexual y es el primero en los delitos contra la familia y la integridad moral³.

En este espacio, la población marginal económica, política, social y culturalmente produce una dinámica que se nutre de interacciones y entornos agresivos, explotadores y crueles para los niños, niñas y jóvenes que, desde los inquilinatos y barrios más pobres, llegan finalmente a la calle. Y a medida que su permanencia en la calle es mayor, se produce el consumo y adicción de sustancias psicoactivas, contravenciones e infracciones a la ley penal.

Esta vinculación a la problemática de la calle es progresiva y depende de factores como los siguientes: Niveles de deterioro en las condiciones de vida de las familias, estado de desestructuración familiar, problemas de delincuencia y farmacodependencia de los padres, estilos inapropiados en la crianza de los niños y niñas, referentes negativos de los grupos de calle, vinculación temprana a actividades laborales, niveles bajos de acceso a servicios sociales, falta de oportunidades de participación en procesos educativos⁴.

Después de una larga reflexión y de intentos y ensayos sobre alternativas pedagógicas, la Fundación Urdimbre, desde el año 1994, decidió abocarse a trabajar con una población nada fácil para el trabajo que deseaban, pero que en su profunda dificultad les ha permitido comprobar lo planteado. “Son los niños, niñas y jóvenes de la calle, producto ‘sui generis’ de lo alcanzado por una sociedad obediente, intolerante y sobre todo, nada solidaria. Estos niños, niñas y jóvenes tirados sobre el pavimento

3. *Ibíd.*, p. 416.

4. URDIMBRE. *Carta de presentación*. Pasto: Fundación Educativa y Social Urdimbre, 1999.

de nuestras ciudades, anormativos, violentos consigo mismos y con los demás, nos muestran cómo se puede concentrar tanto el irrespeto en una persona y qué se cosecha de ello”⁵.

El Programa educativo de Urdimbre⁶ acoge a todos los niños, niñas y jóvenes que lo deseen⁷ y que por múltiples razones se encuentran fuera de la escuela, trabajando, mendigando o viviendo en condiciones inhumanas, irrespetados o no queridos por sus familias, que consumen sustancias psicoactivas o deambulan por las calles y que, en definitiva, se encuentran privados de las oportunidades para ser niños, niñas y jóvenes felices.

II. COMPONENTES METODOLÓGICOS DE LA EXPERIENCIA Y RUPTURAS CON LA EDUCACIÓN TRADICIONAL

El programa educativo representa la construcción a partir de la propia complejidad que se expresa en la dinámica de la problemática de calle, en donde la escuela, entendida como espacio de formación, tiene que asumir el desarrollo de lo público y hacer evidente el interés por el bien y el bienestar común. Su herramienta de partida es el proceso investigativo, proceso que va en contravía con el enseñar. Prioriza el aprendizaje y éste a su vez redefine la relación aprendizaje - educación - democracia.

Los componentes metodológicos de la experiencia son los siguientes: 1. Educación en la calle, 2. Organización de Ludotecas y 3. Construcción de la Comunidad Educativa. El trabajo se realiza teniendo en cuenta que la asistencia sea voluntaria y que la organización de todas y cada una de las actividades que constituirán la experiencia sean diseñadas teniendo en cuenta los intereses, necesidades y expectativas de los niños, niñas y jóvenes.

1. Educación en la calle

Este componente tiene un antecedente remoto y es la observación del desarrollo del juego en los hijos de la pareja que inicia el equipo de Urdimbre, Arturo Muñoz y Liliana Bolaños⁸. Les llamó la atención especialmente la seriedad que los niños le ponen al juego, es como si “el juego los agarrara”; y por otra parte, el que en los niños el juego va tomando diferentes connotaciones y características hasta que llega un momento en que el niño se aísla totalmente del entorno, y el adulto puede pasar totalmente desapercibido.

La confirmación de sus intuiciones sobre el juego se dio en el Instituto de Protección Santo Angel, donde son remitidos los menores contraventores e infractores a la ley, sitio en el cual Arturo Muñoz probó dejar a los niños y jóvenes totalmente en libertad para que jugaran –obviamente se

5. URDIMBRE. Los otros rostros de la violencia... experiencia de construcción de ambientes de opción y de contraste. Premio Nacional Comcaja por la promoción de la convivencia pacífica y prevención de la violencia intrafamiliar 1998-1999. San Juan de Pasto, 1998.
6. El enfoque del programa es educativo, si se tiene en cuenta que la educación es un proceso continuo, permanente e independiente del espacio escolar, ya que la escuela es sólo uno de los tantos espacios donde se puede hacer educación. No es un centro de protección ya que este tipo de centros, a pesar de la atención que brindan a los menores, genera rechazo por parte de éstos.
7. No se aceptan remisiones de las autoridades ni de instituciones ya que la asistencia debe ser totalmente voluntaria.
8. Entrevista con Arturo Muñoz y Liliana Bolaños. Fundadores del equipo Urdimbre. San Juan de Pasto, junio, 1999.

corría el riesgo de que se fugaran-. Se inició con algunas dinámicas pero pronto se entendió que éstas sobraban y los menores empezaron a representar su vida en el juego, con gran intensidad –jugar a policías y ladrones-, y al mismo tiempo aceptar las reglas que ellos mismos ponían para el éxito del juego, tales como tratar de que los golpes del policía no fueran muy duros.

Por el año de 1994, el alcalde de la ciudad, Antonio Navarro Wolff, intentaba hacer algo con los niños de la calle, que ya se habían convertido en una dura realidad gracias a la situación de deterioro de la ciudad y la región. Para ello, la Fundación propuso generar una escuela, pero a partir de las propias condiciones de esa población: educación en la calle.

Había que recorrer a Pasto, pasar de mirar a observar, conocer la dinámica de la calle, atreverse a recorrer sectores tácitamente prohibidos, oscuros, peligrosos, pero que son habituales para los niños ya que son sus ambientes y espacios. Durante varios meses la misión era recorrer la ciudad, zonificarla, ubicar los sectores donde ellos permanecían: los mercados, las ventas ambulantes de frutas y de todo tipo de artículos, los buses, los taxis, los parqueaderos públicos, los puestos de revistas, la venta de chance y lotería, las cantinas, las prostitutas, los borrachos de “cualquier hora”, los casinos, los locales de juegos electrónicos y los sitios de apuestas, sitios todos donde se encontraba la presencia de niñas, niños y jóvenes de la calle de edades entre los 4 - 5 años hasta los 19 - 20 años.

El acercamiento se dio de manera lenta hasta volver familiar la presencia de los adultos, se iniciaron las preguntas y respuestas desconfiadas de lado y lado, du-

rante muchas jornadas vespertinas y nocturnas, ya que son niños trasnochadores, a excepción de quienes trabajan en los mercados. Se logró lentamente ser aceptados y reconocidos como amigos, romper la resistencia y la desconfianza y compartir tiempo, vivencias diferentes, ofertas lúdicas, novedosas y muy simples: un balón, un lazo, unos cuentos, música, pintar, charlar, todo ello en su “sitio de trabajo”.

A partir del análisis de esta población se la pudo categorizar como *niños en alto riesgo*, *niños en calle* y *niños de calle*. Los *niños en alto riesgo* son aquellos que debido a la dinámica que tienen las familias, empiezan a salir para pedir limosna o deambular cerca de sus casas. Los *niños en calle* son los que deambulan todo el día haciendo diferentes cosas: pedir limosna, limpiar carros, vender algo, y en la noche vuelven a sus casas, así sea muy tarde. Hay todavía una relación con la familia y ya empiezan a conocer la droga, componente muy importante en la problemática. Los *niños de calle*, viven totalmente en la calle, pero en Pasto tienen la característica de que no han roto las relaciones con la familia, aunque ésta se encuentra totalmente desorganizada. La mayoría de estas familias son adictas. En esta problemática se observa cómo el proceso se torna cada vez más crítico, en la medida en que las familias se convierten en potencialmente expulsoras a la calle.

Se descubrió en los chicos un alto nivel de agresividad, característica que tiene mucha relación con la reacción que provocan en las demás personas. Ningún parque o sitio de la ciudad es adecuado para ellos, por lo cual intentar ingresar en su compañía a los restaurantes, cines o aún un circo es casi imposible. Los niños de la calle son completamente marginados, si son negros

son doblemente marginados y si es mujer es triplemente marginada. El ser mujer negra es considerado una catástrofe, ya que el mismo grupo la margina. Sin embargo, este tipo de niños y jóvenes desarrollan importantes *estrategias de supervivencia*: los grandes son los líderes y su misión es tener muy compacto el grupo, cuidar un determinado territorio, proteger a los pequeños e iniciarlos en los procesos de calle. El vínculo afectivo y de solidaridad que se genera en estos grupos es muy fuerte, lo que hace que el trabajo con ellos sea especialmente difícil; poseen un grupo –que es como su familia- y la calle es muy atractiva y llena de aventuras.

Uno de los principios con los cuales el equipo desarrolló el trabajo era conocer su problemática sin tener intención de cambiarlos y ser reconocidos como referentes positivos. Se partió casi sin ningún tipo de reglas, para permitirles ser como eran; se aspiraba que evidenciaran todas sus características para definir qué tipo de ofertas se les podía hacer.

2. Organización de Ludotecas

Se organizó una ludoteca para dar atención a los diferentes grupos de niños, aprender cómo eran sus interrelaciones y verificar qué pasaba al asistir de manera voluntaria. Se intentaba probar una serie de materiales educativos, indagar qué sucedía en los espacios cerrados y cómo se manejaría la agresividad.

“La casa se fue llenando día tras día, descubrimos que los niños, niñas y jóvenes de los diferentes sectores de la ciudad y del nivel de vinculación a la problemática de calle se organizan por grupos y que entre los grupos las cosas no son fáciles, que existen conflictos y que en muchos casos se resuelven a golpes de correa o

de puños y a puñaladas, cuando los niveles de furia aparecen. Que los niños, niñas y jóvenes que abusan de la droga (basuco, marihuana e inhalantes) no resisten el “encierro”. La casa era pequeña en relación con la calle. No estaban a la fuerza en ella pero se les presentaba la gran contradicción: estar en la casa sin consumir droga (esa era una regla mínima que queríamos los educadores se aceptara) y consumir la droga para lo cual tenían que salir. Ellos probaron cuánto tiempo podían aguantar y nosotros cuál el límite de paciencia”⁹.

Se decidió partir de una anarquía total, pero poco a poco se aclararon algunas cosas:

- ❑ Era preciso eliminar cualquier expectativa inicial, ya que los chicos iban a jugar y el equipo iba a registrar la experiencia.
- ❑ Se debió establecer la diferencia entre los *límites* y las *reglas*. Qué cosas permitían que el juego se dé y qué límites había que colocar para que los espacios fueran seguros. “Aprendimos que los niños, niñas y jóvenes al dejarlos hacer lo que ellos querían nos mostraban qué han soportado de nosotros en la calle, qué habían y siguen recibiendo en casa y que la agresividad no se maneja con la disciplina sino que hay que canalizarla; un cuarto con cojines de trapos y espuma y unos educadores dispuestos a servir como almohadones fue nuestra respuesta. El que quería “pelear” o “guerriar” como ellos dicen, era invitado al cuarto de cojines... unos cuantos... mejor unos tantos golpes... una buena “sudada” antecedía la calma y el baño en deliciosa agua caliente”¹⁰.

9. URDIMBRE. 1998. Op. cit., p. 10.

10. *Ibidem*.

- Se vio conveniente introducir diferentes tipos de juegos: Juegos no estructurados, sin ninguna regla de uso tales como los disfraces, revistas para recortar o materiales en madera o plástico. Juegos semiestructurados, con pocas reglas de uso que por lo general el mismo material las genera. Es el caso de los muñecos, las felpas, los rompecabezas, damas chinas, parqués o los juegos de construcción. Juegos estructurados, con objetivos muy precisos en su uso y que introducen al niño de manera espontánea en la posibilidad de aprender, de vincularse a un conocimiento. Se intentaba descubrir qué juegos elegían y cuáles juegos permitían construir reglas, partiendo del principio de que las reglas hay que construirlas.
- Ser conscientemente permisivo con el fin de rebajar los niveles de ansiedad frente a las nuevas situaciones que se les estaban presentando, al mismo tiempo que se transmitía un mensaje de cariño.

3. Construcción de la Comunidad Educativa

La propuesta educativa de Urdimbre trabaja por “modificar los procesos de crecimiento, desarrollo y madurez” de los niños, niñas y jóvenes, teniendo en cuenta los siguientes criterios:

- a) El proceso educativo en construcción se enmarca en un enfoque alternativo, entendido éste como lo diferente y que aspira, en consecuencia, a realizar procesos diferentes.
- b) Al tratarse de una población con innumerables dificultades que chocan de manera permanente con lo social y cul-

tural “establecido”, es indispensable desarrollar acciones que tengan en cuenta las condiciones específicas de la población.

- c) La experiencia trabaja por una intervención de tipo integral que aporte en el mejoramiento de las condiciones de vida; para ello se facilita además, el acceso a servicios de salud y bienestar.
- d) La intervención integral se ha organizado de acuerdo a tres factores básicos de desarrollo: cognitivo, afectivo y relacional:
 - Las dificultades que presentan los niños, niñas y jóvenes con relación a su desarrollo y aprendizaje se pueden identificar como las desventajas de tipo estructural que les limita el desarrollo de sus inteligencias. Cuentan con escasas herramientas mentales para el acceso, procesamiento y producción de información. Por estas razones es pertinente un trabajo pedagógico que ofrezca nuevos ambientes y espacios de interacción para desbloquear las funciones cognitivas básicas y operativizar las operaciones mentales que les permita el acceso al aprendizaje.
 - Un entramado que facilite la identificación y expresión de sentimientos y emociones. Como pasos iniciales se trabaja en fortalecer ambientes y espacios para la expresión libre de sentimientos y emociones y la confrontación entre iguales y con educadores (adultos) que les permita construir su propia red afectiva. Los educadores para fortalecer dichos procesos, mantienen unas relaciones centradas en el afecto.
 - Un ambiente, unos espacios y unas relaciones basadas en el respeto, donde de manera conjunta y en proceso, se

vayan construyendo normas, valores, significado y sentido de las relaciones humanas; facilitando así, la construcción de referentes positivos de la interrelación social y para que los conduzca a su transformación como grupo social¹¹.

Los procesos educativos se deben iniciar por una serie de vivencias que ubiquen a los chicos y chicas en situación de contraste con su realidad y les faciliten “formas de ser” diferentes, para encontrar nuevas oportunidades que favorezcan la modificabilidad en los tres órdenes planteados arriba. La hipótesis con que se trabaja en la Fundación es que a medida que los chicos reestructuran sus factores necesarios y suficientes de desarrollo, inician procesos de aprendizaje formal. Los contenidos llamados “académicos” son vistos como instrumentos del desarrollo humano, por lo cual sólo entran a formar parte de la escuela cuando los procesos vitales los requieren.

Esta experiencia educativa¹² opera mediante dos estrategias pedagógicas: la construcción de *ambientes* y la organización por *espacios*. Existen tres *ambientes*: para niños y niñas pequeños (2 – 6 años); para niños y niñas medianos (7 – 13 años) y para jóvenes mayores de 14 años. Cada ambiente a su vez se organiza por *espacios*, con materiales educativos que aumentan su complejidad tanto en su uso como en la potencialidad de facilitadores de aprendizaje. Al disponer de tres ambientes, los grandes tienen la posibilidad de interactuar en los ambientes para pequeños y encontrar allí el pretexto para reestructurar sus conceptos y avanzar.

Un elemento importante para la formación de los niños lo constituye la recuperación del juego y la riqueza que éste tiene como potenciador en lo educativo. Pero se trata del juego en ambientes y espacios adecuados; son los espacios donde el chico es la persona más importante ya que él controla la situación; desaparecen los rechazos, mandatos, prohibiciones, críticas, desaprobaciones y expectativas de cambio por parte del adulto. La experiencia del niño, niña o joven es única, se siente en un “campo relajado” y en unas relaciones de respeto y aceptación. A pesar de lo que haga es querido y aceptado.

En esta concepción educativa el educador es un *diseñador de ambientes y de materiales*, un *facilitador de interacciones* y un *mediador* que ayuda sin interferir en el proceso vital. Su actuación atiende a unos principios básicos:

- *Confiar* plenamente en el ser humano y en su potencial de cambio, no importa en las condiciones que se encuentre.
- *Respetar*. Si el organismo “tiene con qué”, es responsabilidad del educador respetar los procesos que llevan al organismo a crecer, desarrollar y madurar.
- *Esperar, evitar apresurarse*. Cada organismo tiene su propio ritmo. Se ejerce violencia cuando se limita o cuando se apresura, cuando se imponen conceptos, métodos y técnicas destinados a cumplir lo que el otro desea lograr.
- *Facilitar la interacción*. Es el elemento crítico de la vivencia educativa. De la acción del educador sobre los entornos

11. URDIMBRE, 1999. Op. cit., p. 2.

12. La sede de la Fundación Urdimbre está localizada en la finca Janacatú, en las afueras de Pasto.

depende la cantidad y calidad de interacciones posibilitadoras que el niño realice.

- *Evidenciar medios de interacción.* Cuando de manera sistemática se le ha impedido al niño interactuar sus capacidades se bloquean, por ello es necesario evidenciar los medios para otros tipos de interacción diferentes a los que han tenido en sus ambientes cercanos.
- *Modificar entornos, construir “campos relajados”,* ambientes de respeto, tranquilidad y nuevos ambientes y espacios de interacción.
- *Entender, comprender y aceptar.* El educador debe objetivizar el conocimiento de la situación del niño y subjetivizar para poder aceptarlo. Objetivizar el conocimiento de la situación del niño es entenderlo, poder explicar su situación. Subjetivizar es ir a lo no “medible”, es ir a reconocer y valorar su opinión. Es aceptarlo tal como es.
- *Querer.* Los entornos, ambientes y espacios agresivos e inadecuados han privado a los niños, niñas y jóvenes del afecto, del querer por querer, sin esperar nada¹³.

Si se reconoce que el niño, la niña o el joven son los únicos responsables de la materialización de su potencial, el educador será aquel adulto que interactúe con el propósito de facilitar el desarrollo de este proceso y su función prioritaria es el diseño y organización de espacios de interacción. En este entorno la palabra del educador deja de ser prioritaria, la orienta-

ción es educar en base a la pregunta. Se pretende que el educador desarrolle la capacidad de “ser preguntón” y de “hacerse el tonto”, pues se trata de evitar el dar siempre la respuesta, forzando a que el niño piense, y a su vez se inicie en la pregunta.

Los educadores, además de facilitar la interacción con los materiales educativos, y las actividades en los espacios, proporcionan “ofertas”. Se ofertan cosas como “La hora del cuento”, la cual no se da necesariamente en el espacio estructurado de lectura. En la presente etapa se oferta con frecuencia la lectura y la escritura, debido a los bajos niveles de desarrollo en esta área. De la misma forma se exige que las peticiones y las quejas se hagan por escrito, con el fin de colocar al niño en situaciones de aprendizaje que sean significativas para él; una vez que demuestra interés en algún área, el educador lo sigue.

Se pretende también lograr una “apropiación del entorno”, mediante expediciones, “Vamos a la Montaña”, “Vamos a recoger hojas”, la reconstrucción de la historia del lugar, hasta llegar al punto que la comunidad educativa sea un dinamizador de cambio social. Por ello se considera fundamental el trabajo con las familias, negociar con ellas para lograr mejores condiciones de trato, e incluso, proponer proyectos productivos a realizar conjuntamente entre la escuela, el niño y la familia

El proyecto educativo de Urdimbre trabaja con un problema “muy pesado” para la sociedad, el “problema de calle”. Su objetivo es fortalecer los factores protectivos, creando un ambiente agradable, en contraposición a una calle agresiva

13. MUÑOZ DEL CASTILLO, Arturo. ...educador, diseñador y facilitador de espacios de interacción y cambio!! Ponencia presentada en el Tercer Seminario: “El educador: su aporte en la transformación social desde la protección al menor”. Octubre 8-10 de 1997. Ciudad Don Bosco, Medellín.

va, modificando los ambientes intrafamiliares y eliminando los factores de riesgo. Aquellos chicos que llegaron más temprano han bajado su agresividad e incluso han modificado su relación con el entorno, han dejado de ser infractores y contraventores, y se han fortalecido para no tener adicción.

III. REFLEXIONES QUE SUSCITA LA EXPERIENCIA EDUCATIVA DE URDIMBRE

La realidad que vive Colombia en el momento actual es tan apabullante, que no se puede menos que pensar que deberían existir centenares, miles de Urdimbres, que permitieran encaminarse a reconstruir el tejido social, en el cual el odio y la violencia son los que ahora marcan el compás. El encuentro con esta experiencia, suscita el cuestionamiento sobre el por qué es tan difícil que la escuela empiece por donde debe ser: el conocimiento de los niños, de su situación personal, familiar y social y como fruto de ello imagine, invente soluciones acorde con lo encontrado.

La experiencia educativa de Urdimbre establece rupturas epistemológicas de gran trascendencia con la escuela tradicional porque tiene muy presente su horizonte en el contexto social y en el momento histórico y trata de resolver uno de los problemas más acuciantes de la sociedad; no parte de disociar lo macrosocial de lo microescolar como si fueran realidades autónomas que deban ser tratadas en forma separada, ni de reiterar los discursos que están de moda en los círculos académicos o de gobierno, ni de aplicar la manipulación instrumental de tecnologías alejadas de la vida cotidiana

de aquellas comunidades cuyos problemas pretende ayudar a resolver¹⁴.

La escuela tradicional y el sistema educativo consideran que su norte son los contenidos académicos y por lo tanto toda la estructura debe marchar hacia allá, con el resultado de que uno de los grandes logros de este paradigma educativo ha sido convertirse en uno de los mayores expulsores de niños a la calle.

El reto que se planteó la Fundación Urdimbre era crear una experiencia educativa a partir de las condiciones de la población, población que iba a ser conocida mediante un proceso investigativo que partiera de una observación cuidadosa, el registro en diarios de campo y la reflexión permanente sobre la problemática. Esta actitud ha sido constante en el equipo pues el educador debe ser un observador respetuoso de los procesos vitales del niño, de las experiencias sociales, de sus valores, aspiraciones y prioridades, de las formas como se acerca al conocimiento y como se relaciona con el mundo.

La pregunta que surge frente a la realidad macrosocial y microescolar es cómo lograr construir la vida pública democrática y así extender los principios de libertad, justicia y equidad a todas las esferas de la sociedad. En el estado actual del debate sobre la construcción de paradigmas educacionales que logren interpretar teóricamente el compromiso de la pedagogía con la sociedad es importante tener en cuenta que la teoría pedagógica es una práctica discursiva, un lenguaje inacabado, repleto de posibilidades, que nace de compromisos y diálogos particulares. Ella no suplan-

14. GUTIÉRREZ RUIZ, Elio Fabio. "De lo estandar a lo diverso en la planificación y en la gestión curricular", en *Evaluación y Cultura Escolar*. Revista Colombiana sobre procesos evaluativos. Santafé de Bogotá, diciembre de 1997.

ta las prácticas particulares emprendidas por sujetos históricamente específicos que actúan en contextos sociales, políticos y culturales concretos. Ella ofrece nuevas categorías, ejemplos e intuiciones para que los profesores, entre otros, afronten y repiensen todo, desde el propósito y significado de la escolarización hasta el papel que los educadores podrían desempeñar como trabajadores culturales. Su especificidad y valor estriba, no en aportar un conjunto de prescripciones, sino en proporcionar un lenguaje que permita una refundición entre la teoría y la práctica como forma de política cultural.

Entre las teorías pedagógicas que han alcanzado un reconocimiento público amplio se encuentra la pedagogía crítica, basada especialmente en los escritos y experiencias del exiliado brasileño Paulo Freire, en los años sesenta. Esta doctrina pedagógica jugó un papel muy importante en los países de América Latina para el análisis de las relaciones de opresión y propuestas de cambio revolucionario.

Freire denominó “visión bancaria” de la educación aquella en que los hombres se “adaptan” y se “acomodan”, y cuanto más se ejerciten los educandos en el “archivamiento” de los depósitos que les son hechos, tanto menos desarrollarán en sí la conciencia crítica de la que resultaría su inserción en el mundo, como sus transformadores, como sujetos¹⁵. Mediante el concepto de educación liberadora Freire intentó desenmascarar esa ideología encubridora de situaciones sociales de dominio del hombre sobre el hombre.

Durante los años setenta y ochenta, las filosofías de la pedagogía crítica fueron adoptadas en los países industrializados

como medio de abordar los desequilibrios de poder, y sus principios experimentaron modificaciones acordes con las necesidades de las sociedades tecnocráticas contemporáneas. Uno de los temas cuestionados por la pedagogía crítica ha sido la legitimidad de las narrativas maestras mientras que ha incorporado aportes importantes del postmodernismo, el feminismo, la teoría literaria, los estudios culturales y el psicoanálisis.

Giroux ha encontrado en la pedagogía crítica la posibilidad de convergencia de varias tendencias del modernismo con el postmodernismo y el feminismo postmoderno. El modernismo se preocupa por construir un discurso que sea ético, histórico y político. El postmodernismo ataca a los discursos totalizadores, enfatiza en lo contingente y lo específico y proporciona un nuevo lenguaje teórico para formular una política de la diferencia. El feminismo postmoderno es una alternativa que combina un lenguaje de crítica y de posibilidad; de crítica hacia el patriarcado y de construcción de nuevas formas de identidad y de relaciones sociales. De las interconexiones que se den entre los discursos moderno y postmoderno, tanto por lo que respecta a sus diferencias como al terreno común que comparten, los educadores pueden extraer una excelente oportunidad teórica y práctica para reconsiderar la relación entre enseñanza, educación y democracia radical.

IV. LA PEDAGOGÍA CRÍTICA Y LOS PROYECTOS EDUCATIVOS MODERNO Y POSTMODERNO

La teoría crítica mantiene su fe en la razón más no en una razón positivista e instrumental, teleológica o estratégica sino

15. FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Bogotá: Editorial América Latina, 1967, p. 68.

en la racionalidad comunicativa, pues la comunicación es el enfoque general de la existencia. Propone que la perfección moral se logra mediante la ilustración o trabajo intelectual y mediante la praxis reflexiva o autoconciencia de su actuar.

Cuestiona la filosofía positivista, rechazando el carácter tecnológico de la enseñanza y del currículo y confía en la emancipación del individuo por sí mismo, a través del desarrollo del juicio y de la crítica. Enfatiza un concepto de formación centrado en el desarrollo de procesos intelectuales y no en el producto de éstos. El proceso es más importante que el producto; la comunicación más que el contenido; el procedimiento más que la solución al problema. El prototipo de hombre emancipado lucha por la integración en los valores de la sociedad y, al mismo tiempo, por la transformación del contexto social.

La pedagogía crítica recibe de la teoría crítica la concepción de una educación anuladora de la disociación entre sujeto-objeto, origen de la oposición dualista entre teoría y praxis, ya que ambas dimensiones lejos de ser independientes, constituyen momentos de una misma realidad¹⁶.

Desde el punto de vista de lo postmoderno, la pedagogía crítica refleja las dimensiones históricas del conocimiento y, aunque cree en los valores de la razón, libertad y humanidad, no considera a éstos como *presupuestos absolutos ni ahistóricos*; usa las categorías metodológicas de la *interpretación* para llegar a la comprensión de los fenómenos sociales, como la educación; reivindica el derecho a

la diferencia, considera las desigualdades de origen de los educandos; tiene en cuenta la singularidad del alumno, animándole a ser fiel a sí mismo para eliminar las dependencias y valora los méritos de una tradición y de una historia populares¹⁷.

En la propuesta de la pedagogía radical, Henry Giroux considera que tanto el modernismo como el postmodernismo representan dos de los discursos más significativos para el desarrollo de una política cultural y práctica pedagógica capaces de ampliar y proponer de un modo teórico una teoría radical sobre la educación. Aunque reconoce que estos dos discursos son “internamente contradictorios, ideológicamente distintos y teóricamente inadecuados”, cree que cuando se consideran en términos de las interconexiones que se dan entre ellos, tanto por lo que respecta a sus diferencias como al terreno común que comparten al corregirse mutuamente, ofrecen a los educadores críticos y a otros gestores culturales una rica oportunidad teórica y práctica para reconsiderar la relación entre enseñanza, educación y democracia radical¹⁸.

V. A MANERA DE CONCLUSIÓN

La pedagogía crítica rescata el papel de la política y la ética para el desarrollo de una política cultural y práctica pedagógica que desenmascare esa ideología encubridora de situaciones sociales de dominio del hombre sobre el hombre; trata de crear nuevas formas de conocimiento y crear nuevas esferas en que se pueda producir el conocimiento como parte de lo cotidiano y lo particular.

16. RODRÍGUEZ R., Martín. *Hacia una didáctica crítica*. Madrid: Editorial La Muralla, 1967, p. 129.

17. *Ibidem*, p. 128-129.

18. *Ibidem*, p. 83.

La pedagogía crítica, tomada dentro del amplio término de educación radical, se puede distinguir por tres rasgos: es interdisciplinaria por naturaleza, cuestiona las categorías fundamentales de todas las disciplinas y tiene una misión pública, la de hacer más democrática la sociedad. Así mismo, es crítica en cuanto opera con dos supuestos básicos: El primer supuesto es la necesidad de un lenguaje crítico, de un cuestionamiento de los presupuestos, por ejemplo aquella idea de que la finalidad primordial de la educación pública es la productividad económica¹⁹. El segundo supuesto es un lenguaje de posibilidad: las escuelas son formas sociales que deben educar las capacidades de la gente de pensar, de actuar, de ser sujetos, de entender los límites de sus compromisos ideológicos, es decir de interpelar críticamente las formas sociales y no de adaptarse a ellas.

La Fundación Urdimbre a través de su experiencia educativa está “repensando el proceso pedagógico” y ensayando una “escuela de nuevo tipo”, construyendo un lenguaje de posibilidad que, a través de su concepción y estrategias, introduzca nuevas formas sociales de pensar, actuar e interpelar a la sociedad. A partir de interpretar lo más cercanamente posible un *contexto* y una *práctica*, están ensayando formas de “armar escuela”, con la certeza de que al afectar lo microescolar se darán repercusiones en lo macrosocial.

Ha aprendido que los niños, niñas y jóvenes en circunstancias especialmente difíciles, poseen el potencial de interacción

y cambio permanentes; estos niños, en su lucha por crecer, desarrollarse y madurar, se han encontrado con entornos que les han impedido hacerlo, pero que existe en ese potencial una fuerza interna, que actúa de manera permanente para lograr una plena autorrealización, fuerza que trabaja por alcanzar la madurez, la independencia y la autodirección.

Ha aprendido también que, si el organismo “tiene con qué”, es responsabilidad del educador respetar los procesos que llevan al organismo por sí mismo a crecer, desarrollarse y madurar; procesos que se dan en un intercambio e interacción con el entorno, el cual debe ser adecuado a cada etapa y siempre fiel a las estructuras y procesos biológicos que permiten la vida. Que cada organismo tiene su propio ritmo, su propio camino y que la violencia y la educación son extremos imposibles de conciliar. Que la marginalidad produce entornos agresivos, no apropiados para el desarrollo y que es pertinente reconstruir ambientes de respeto y en particular construir nuevos ambientes y espacios de interacción. Y, finalmente, que el juego es el medio natural por excelencia de autoexpresión del niño, y que una de las primeras cosas que la condición de marginalidad arranca al niño y a la niña es el juego.

Falta agregar una expresión de agradecimiento a la Fundación Urdimbre por su aporte en la reconstrucción del tejido social en la ciudad de Pasto, a través de su trabajo con 500 niños, niñas y jóvenes y 140 familias vinculados a los diferentes matices de la problemática²⁰.

19. En el campo de la educación los lenguajes que han dominado son los que han instrumentalizado en gran medida los fines de la escolarización, ya sea privilegiando a ciertos grupos de élites o limitando el alcance de la educación tan drásticamente que las escuelas se convierten en factorías de adiestramiento de personal.

20. La Fundación Urdimbre obtuvo el Primer Premio Nacional Comcaja por la Promoción de la Convivencia Pacífica y Prevención de Violencia Intrafamiliar 1998-1999.

BIBLIOGRAFÍA

CERÓN, Benhur. "Economía y crecimiento urbano de San Juan de Pasto a partir de 1930". En: Academia Nariñense de Historia, *Manual Historia de Pasto Tomo III*, Pasto: Alcaldía Municipal, Concejo Municipal, Secretaría Municipal de Educación y Cultura, 1999.

COLOMBIA. DOCUMENTO NACIONAL. *Lo visible de lo invisible. Análisis y mejoramiento de las condiciones de vida de los niños, niñas y jóvenes de la calle con énfasis en los que consumen sustancias psicoactivas*. Santafé de Bogotá: Oficina de la Primera dama de la Nación, Red de Solidaridad Social, MEN, 1999.

Entrevista con Arturo Muñoz y Liliana Bolaños, fundadores del equipo Urdimbre. San Juan de Pasto, junio, 1999.

FREIRE, Paulo. *Pedagogía del oprimido*. Bogotá: Editorial América Latina, 1967.

GIROUX, Henry. *Cruzando límites. Trabajadores culturales y políticas educativas*. Barcelona: Paidós Educador, 1997.

GUTIÉRREZ RUIZ, Elio Fabio. "De lo estandar a lo diverso en la planificación y en la gestión curricular". En: *Evaluación y cultura escolar*. Revista Colombiana sobre procesos evaluativos. Santafé de Bogotá, diciembre de 1997.

_____ . *El trabajo por proyectos en las escuelas*. Popayán: Universidad del Cauca, s.f.

KANT, I. *Pedagogía. Trad. Lorenzo Luzuriaga*. Madrid: Akal, 1991.

MUÑOZ DEL CASTILLO, Arturo. ...educador, diseñador y facilitador de espacios de interacción y cambio!! Ponencia presentada en el Tercer Seminario: "El educador: su aporte en la transformación social desde la protección al menor". Medellín: Ciudad Don Bosco, octubre 8-10 de 1997.

_____ . *La calle, proeza de niños... infamia de adultos. Situación de los niños y niñas de la calle en San Juan de Pasto. Informe local de investigación*. San Juan de Pasto, 1997.

RODRIGUEZ R., Martín. *Hacia una didáctica crítica*. Madrid: Editorial La Muralla, 1967.

URDIMBRE. *Los otros rostros de la violencia... experiencia de construcción de ambientes de opción y de contraste. Premio Nacional Comcaja por la promoción de la convivencia pacífica y prevención de la violencia intrafamiliar 1998-1999*. San Juan de Pasto, 1998.

URDIMBRE. *Carta de presentación*. Pasto: Fundación educativa y social Urdimbre, 1999.



EL BLANQUEAMIENTO DE LOS TAMBORES Y LA MÚSICA AFRICANA EN LATINOAMÉRICA

MARTHA LUCÍA BARRIGA MONROY*

ANTECEDENTES DE LOS INSTRUMENTOS DE PERCUSIÓN

El tambor es históricamente el instrumento de Africa. Según los historiadores, el origen de los primeros instrumentos percusivos, es africano. Pero ésta opinión ha sido combatida por los etnógrafos contemporáneos.

Algunos han mantenido que los primeros instrumentos de percusión surgieron en Egipto. En las esculturas del siglo XVI a.n.e, aparecen tambores en varias escenas de bailes callejeros, y en militares que van a la guerra. Aún hoy, exceptuando la China, no hay pueblo con mayor variedad de tambores que Egipto. Por supuesto, esto no va en contra de la teoría del origen negro del tambor: Es muy significativo que una de las primeras figuras históricas del hombre negro, es la mitología del dios BES de los antiguos egipcios. BES, era el dios

del baile, y frecuentemente se representaba tocando un pandero. De esta forma, puede decirse que el negro aparece en la historia, bailando y tocando el tambor.

En las escenas funerarias de las dinastías XVIII a XX, se observa frecuentemente la figura de una vieja negra tocando el tambor. También en las pinturas de los papiros, sarcófagos y escenas murales del antiguo Egipto, se ven bailarinas negras. Aún hoy en día en el Africa central, se encuentran ciertos instrumentos musicales ya dibujados en las tumbas egipcias de la dinastía IV.

CORRIENTES CULTURALES

Existen dos teorías o corrientes de la difusión de la cultura:

1. Desde Egipto, propuesto como centro único por Elliot Smith, se puede supo-

* Estudiante del Doctorado en Ciencias de la Educación, para el Seminario de Etnoeducación, Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia - Rudecolombia.

ner que el tambor fue obra de la civilización egipcia y que desde las riberas del río Nilo se extendió hacia el corazón de Africa por el oriente y el sur, hasta los pueblos de Mesopotamia, Siria, Frigia y el Egeo. Hoy en día ya no es un misterio la difusión de la cultura egipcia hacia el sur de Africa, por las caravanas que atravesaban el continente por el océano Indico; así como hacia el oeste por las caravanas milenarias que llegan a la Mauritania, pasando por Libia y Berberi, y cruzando los desiertos hasta las mismas cuencas de Senegal y del Níger; o bien por el sur del desierto del Sahara, del Sudán oriental al occidental, o sea a Guinea. *Frobenius*, ha basado su teoría de las *culturas cíclicas* en esas demostraciones en cuanto a Africa se refiere. Pero si la influencia centrífuga de la cultura egipcia es algo ya probado, aún queda por profundizar otra corriente cultural.

2. Desde la primitiva África negra, hacia Egipto prehistórico y faraónico, y de ahí, hacia los pueblos europeos de más rápido alcance. El hecho de que en el centro de Africa existan instrumentos que puedan atribuirse a los egipcios faraónicos, no significa que la relación entre los antiguos indígenas de Egipto y los negros no fuera recíproca. Parece que en muchos casos ha debido ser aún más fácil el paso del Africa etiópica al Egipto, que viceversa. Pero esto aún ha sido imposible de averiguar con exactitud.

LA OLEADA MUSICAL DE ÁFRICA EN EUROPA E HISPANOAMÉRICA

Los tambores nacen en niveles de civilizaciones muy anteriores a las históricas.

Los pueblos europeos debieron recibir de los del Nilo dicho instrumento, y por eso les atribuyeron a ellos su invención. Pero al surgir la civilización egipcia, los tambores, que pertenecían a épocas prehistóricas, ya habían sonado mucho. Es simple entender que pueblos de cultura más primitiva como la de los negros de Africa, hayan debido bastarse en todo momento para fabricar sus tambores, y ello hace presumir que fueran ellos, quienes llevaron sus tambores a Egipto, y de allí pasarían a Siria, Frigia, Creta, Grecia y Roma.

El tambor en el Africa fue el símbolo de una potencia sobrenatural, y aún continúa siéndolo. Por esta razón, cada jefe de clan o de tribu, tiene uno. *El tambor regio*, es una institución típica del Africa negra. Para construir el tambor de un nuevo rey, hay que cumplir a veces con ritos sagrados y hasta alimentarlos con sangre de un decapitado, antiguamente de un enemigo vencido o un esclavo; hoy en día con sangre de toro en pleno vigor. El padre *Trilles*¹, ha señalado el *tam-tam* portátil propio de cada jefe de los negros pigmeos del Africa central, con el nombre de *kuá*, o sea el viejo, o el jefe.

Los tambores sagrados y oficiales, en las regiones del Nilo superior, están colgados frente a la casa del jefe, o bajo el "árbol del pueblo", y se les observa con respeto. Los distintivos de todo jefe, son sus tambores sagrados. Entre ellos, la pérdida del tambor es una deshonra.

Según escritos de *Schneider*², El tambor en Africa acostumbraba ser el símbolo de los grandes imperios, y según la tradi-

1. Padre Trilles. *Lees pignées de la forest ecuatoriale*. Paris, 1953, p. 350.

2. SCHNEIDER, Marius. *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antigua*. Barcelona, España, 1946.

ción, el tambor resonaba por sí solo, cuando el imperio corría algún peligro. Por esto, el tambor era venerado como el protector del pueblo.

Los tambores debieron de ser hechos de grandes calabazas, guiros o jícaras, que aún son frecuentes en diversos pueblos sudaneses de Africa occidental. Luego fueron imitados en madera y en metal, produciéndose en esta forma el timbal, tambor de los africanos del norte³. En los pueblos bantús, el tambor también es signo de alto mando. "Llevar el tambor", equivale a "reinar". En Uganda, el tambor es insignia del soberano, hasta el punto que la palabra tambor en lengua indígena, significa "gobierno".

Recordemos que los primeros cristianos no usaron música instrumental, sino oral, pues los instrumentos que eran paganos, debían callar, puesto que se suponía que estaban al servicio de los demonios y falsos dioses. Por esta razón el cristianismo evitó el uso de tambores, y éstos quedaron sobreviviendo sólo para antiguos cultos agrícolas, mantenidos por el folklore y los panderos de los juglares, acróbatas y vagabundos. Así, en la alta Edad Media, no se usaron los tambores.

En Europa, sólo hasta plena edad Media, llegan a conocerse los tambores oriundos de pueblos negros, instrumentos de gran tamaño y sonoridad.

Se conoce que los tambores siempre acompañaron a los negros en la guerra, para animar a los guerreros y ordenar sus movimientos; pero los tambores, sobretodo, llamaban a los dioses que acudían a ayudar a los creyentes. Cada pueblo negro posee su tambor de guerra.

También se conoce que los moros invadieron a los españoles con numerosas tropas negras, al son de sus tambores, quedándose allí aquellos africanos de tez oscura y cultura exótica. Dichas migraciones afronegras en España debieron de producir algún sedimento cultural en tierra hispana: el tambor, debió ser uno de esos sedimentos, superior sin duda en su valor musical a cuanto instrumento en su género percusivo habían conocido los cristianos de Europa.

Se ha dicho que en el siglo XI, fue el emir Yusuf Ben tachfín, quien invadió a España frente de los almorávides, quienes introdujeron en Europa los tambores de los ejércitos. El ejército de los almorávides, estaba formado por: los *tuaregs* del Sahara, muy amulatados o denegridos de tez, por sus constantes cruzamientos con mujeres negras; y de soldados del Sudán, Senegal, Yolofes y mandingas. De ésta manera pasó a los españoles la misma tradición militar, basada en el simbolismo negro y moro del tambor guerrero.

A fines del siglo XV, se produce otra migración de negros africanos en España, y de allí se extiende a las colonias españolas. Apenas los portugueses descubren tierras en Africa, una gran corriente de esclavos sale de Guinea y del Congo, desplazándose a Lisboa y Sevilla; miles de negros se establecen entonces en Portugal y en España, desde antes del descubrimiento de América; y la trata de negros entre Africa y España, continuará en los siguientes siglos.

Durante los siglos XVI y XVII, los ritmos africanos invaden a Europa, y los negros son los tamboreros tanto de ejércitos,

3. Dr. B. Anckermann. *Die Afrikanischen musickinstrume*. En: *Etiologisches Notzblatt*. Berlín, 1901. band III, heft 1.

como de grupos de diversión popular. Bart Scarion de Pavia, en su *Doctrina militar*, obra del siglo XVIII, escribe: “El oficio de tambor, es oficio bajo y no de honra, de negros y gentes viles”. Por esta razón, conquistadores como Diego Velázquez (1509), traían un negro para tocar en sus tropas, y lo mismo hizo Hernán Cortés en México. Los negros se han distinguido como jefes y soldados en casi todas las campañas de independencia del Nuevo Mundo; contribuyeron con su talento y aptitud, a las campañas de Simón Bolívar, y la de San Martín, en donde no faltaron sus tropas, organizadas y disciplinadas. (Herring, 1961, citado por Whitten)⁴.

En esa forma, se introdujeron los tambores en España y en las colonias hispanoamericanas; no con ínfulas de señor, sino por abajo, con rusticidad, con deseos de agradar, y de ser tolerados. Así, los tambores no son siempre autoritarios, sino populares; donde hubo esclavitud de africanos, aquellos instrumentos fueron humildes para poder perdurar y ser libertados⁵.

Entonces en Europa, la presencia de grandes migraciones de negros, ya fuera como esclavos, o como soldados invasores, se tradujo en la aparición y popularidad de los tambores y sus ritmos; en los ejércitos, en el folklore, y más tarde en las fiestas cortesanías. Así ocurre en la Edad Media, y luego en la música de los siglos XVI y XVII.

Fernando Ortiz enfatiza que en los siglos XV y XVI, se descubrieron tres Nuevos Mundos: el negro de Africa, el cobrizo de América, y el amarillo de Asia; y

que “el viejo mundo aprendió y se tiñó con los coloridos de sus culturas”.

La música de Africa invadió con sus tambores y marimbas, con sus bailes e histrionismos, zarabandas, cunbés guineos, gatatumbas, mojigangas, ñaques, gangavillas y bululús, a los pueblos de uno y otro lado del Atlántico. Donde quiera que están los bailes negros, ahí se encuentran los tambores. En las mojigangas se utilizaban instrumentos populares ruidosos como las castañetas, la flauta, y el imprescindible tamboril. También estuvieron presentes en los bailes zapateados del siglo XVI, y en la procesión de Corpus Christi.

LA TRANSCULTURACION DE LOS TAMBORES Y LA MÚSICA AFRICANA

Los tamborinos se extendieron a toda música de salvajes o de rústicos. En una “danza de indios de América”, celebrada en 1585, se dispuso que saliera un atabalón grande con otro pequeño, un tamborino, y una flauta. En la marcha, tocaban panderos y tiple; en Andalucía, sonajas y pandereatas; en Galicia, gaitas; en Portugal guitarras, etc.

Esa oleada musical de Africa en Europa, es semejante a la producida en siglo XX, después de las guerras mundiales, por la influencia de América, que lleva por toda Europa los bailes afroamericanos, el jazz, la samba, el tango, la rumba, el son, la conga, el mambo, la salsa, etc. Pero sobresale un fenómeno social curioso: La trascendencia musical de los negros en las culturas de los blancos, se manifiesta por la penetración y difusión de los ritmos de sus

4. WHITTEN, Norman. *La cultura negra en el litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano*. En: *Revista del ICAN*. Mayo 20, 1964, p. 100.

5. ORTIZ, Fernando. *Estudios sociológicos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991.

tambores, pero no por la adopción de estos instrumentos, fuera de los de carácter militar que fueron introducidos por los tambores y tropas negras de los ejércitos.

Los negros de Guinea y del Congo que entraron en España en la segunda mitad del siglo XV, no lograron imponer sus tambores, pues eran considerados instrumentos propios de esclavos, gente vil, y de ritos paganos inspirados en el demonio. Pero influyeron mucho con sus ritmos y bailes, en los cuales ejecutaron *tamborinos*, *tamborilees* o *tamborilillos*, en vez de tambores.

En esta forma, se ha ocultado mucho la realidad de las influencias africanas en Europa en los siglos XV a XVII, y la invasión de los ritmos que penetran la música blanca, ha quedado sin explicarse. La música de los bailes negros, penetra primero en los bailes de las clases más bajas de los blancos; allí, se establecen contactos y se inicia la *transculturación musical*. Poco a poco, los bailes exóticos van penetrando con diversos reajustes en las costumbres de la gente pobre y del hampa que convive con los negros en los estratos sociales bajos de las ciudades, y llega el momento en que ya generalizados y naturalizados en la plebe y en el pueblo, los *bailes nuevos*, excitantes y picarescos, van ascendiendo por la vía de las diversiones populares, de la iglesia y del teatro, a los niveles sociales altos.

Allí, en las altas esferas de la sociedad, en un principio, los moralistas más sesudos, trinan contra los nuevos bailes como creaciones del diablo; pero los bailes continúan de moda, hasta que terminan incorporándose a la música, y a las costumbres aceptadas por todo el mundo. Los bailes africanos que comienzan por ser rechaza-

dos y repudiados por su supuesta obscenidad, acaban como bailes de moda en las cortes europeas.

Vemos así, cómo los ritmos de la música de los negros penetran en los gustos de los pueblos blancos; pero no se quedan en ellos para reconocer su origen negro, ni los tambores africanos donde nacieron en los tiempos paganos y fiestas pastoriles. Pasan varios siglos, antes de que los tambores lleguen a hacer parte de la orquesta europea. Y aún así, los tambores no serán morfológicamente africanos, sino otros ya modificados y *blanqueados*, es decir transculturados a las exigencias de los pueblos europeos. Ya en 1670, en obras de Bach y Haendel, se utilizan los timbales; y en el siglo XVIII, son aún más utilizados por los clásicos, entre ellos Beethoven y Mozart.

Los demás tambores, también van pasando a la música alta de los blancos. En 1791, el *tam-tam*, se escuchó por vez primera en París, en los funerales de Mirabeau. Luego el *bombo* entra en la ópera en 1807, por Spontini, para la marcha en La Vestale, y los usarán también Straus, Mahler y otros, para expresar efectos fúnebres y misteriosos. Así, ya los tambores ganan su alto rango en la música universal.

En América, puede observarse el mismo fenómeno social en la historia de la música: en América del norte, se prohíben los tambores a los negros, excepto en Luisiana, región de influencia francesa, y en la antigua población afroespañola de la Florida. Al parecer no quedaron en esos países de América del norte, tambores de tipo africano; pero sí perduraron los ritmos característicos de la música negra, intensamente percusiva: Tamboreos interpretados por el ruido de manos y pies en los

shouts, ceremonias y coros religiosos, y por la insistencia del enérgico ritmo de los bailes de tap, jazz, swing, y otros de influencia afroide, nacidos en los estados del sur, particularmente el hor-jazz, que se originó en New Orleans.

En América del sur, se vieron y oyeron los tambores africanos en bailongos, candomblés, y demás ocasiones religiosas y de diversión de los negros. Cuando se van acabando los negros de nación, estos se llevan sus tambores al otro mundo, pues son enterrados con ellos, con sus imágenes, amuletos y otros elementos de su religión.

En la música indígena de América del sur, predominan las flautas y los idiófonos sacuditivos, en contraste con Africa, donde predominan los tambores y las cuerdas. No hay duda de que los pueblos indígenas que tuvieron contactos con los pueblos afroamericanos, no despreciaron las innovaciones musicales que estos les presentaron. El ejemplo más importante fue el de la marimba o balafón, pero en otros casos adoptaron alguno de sus tambores. También adoptaron algunas ideas de los instrumentos musicales negros, como la ligadura del cuero de un tambor al borde de su caja, y ciertas modificaciones de sus maracas⁶.

Pero el indio prefirió los tambores blancos conquistadores, a los de los esclavos negros, ya que los de los conquistadores eran mucho más simples y tenían más rango social: tambora, bombo, caja, tamboril, timbales, etc.

Tampoco la música del blanco colonizador aceptó ningún tipo de tambor negro. Era cosa de esclavos!

El mulato, mientras está adherido socialmente al negro, participa de sus creencias y distracciones, y baila al son de los tambores africanos. Pero apenas se aparta de sus progenitores oscuros, reniega de sus instrumentos, porque estos le retrasan el ascenso social. Los abandona, o los transforma, y se entrega a sus ya profanas danzas, al compás de la música "blanca", denegrida indudablemente por los ritmos africanos, pero teñidos por el sincretismo mimético en timbales europeos, o al menos de origen local o mestizo⁷.

En los núcleos sociales de mezclas étnicas complejas, también se encuentran algunas veces tambores de influencia negra, pero ya modificados y amestizados en curiosas formas sincréticas.

LOS TAMBORES EN AMÉRICA LATINA

Analicemos los que sucede en América Latina: Se aceptan desde los primeros contactos los ritmos africanos, y así la música de los países se va amulatando, debido a la fuerte influencia de esos ritmos en los bailes, y canciones, pero no se aceptan los instrumentos negros. ¿Por qué?

1. En primer lugar, porque en la antigüedad, los tambores eran instrumentos sagrados, y no se podían tocar en ocasiones profanas. Ese era un sacrilegio que los dioses negros no toleraban, y sus instrumentos sólo podían escucharse en las festividades de los cabildos negros de nación, donde no se admitían ni mulatos, ni blancos. Los tambores negros sólo permanecían en los recintos sagrados. Los negros que hacían la

6. IZIKOWITZ, Karl Gustav. *Musical and other sound instruments of the south american indians*. Gotemburgo, 1953, p. 415.

7. ORTIZ, Fernando. Op. cit.

- música para los bailes, debían tocar tambores improvisados en otros instrumentos que no fueran típicos de sus religiones. Así, los tambores *batá* que sonaron por primera vez en Cuba en 1936, no eran los tambores auténticos, sino unos contruidos con ligeras variantes estructurales, e intrascendentes musicalmente. Así, se aseguraba a los dioses que esos no eran sus tambores, sino unos diferentes, para engañar a los profanos.
2. Aparte de los cultos misteriosos, existieron bailes negros de diversión colectiva. Eran aquellos los bailes de los negros de los ingenios azucareros y los cafetales, y aún de los cabildos urbanos. Pero aún en dichos bailes, se repudiaba la presencia de blancos. Mas los contactos de los jóvenes blancos y la gente “de la orilla” con las negras y mulatas que emigraban a las ciudades, hicieron que la música africana se fuera difundiendo. En dichos contactos, los blancos aprendieron los bailes negros, por lo menos los más populares en ritmo.
 3. Pero existieron otros inconvenientes, entre ellos la estructura de la música africana, su diferencia radical con la música de los blancos, el arte mágico de construir sus instrumentos, mas la gran variedad, dificultad y complejidad de los ritmos africanos, junto con la técnica tan difícil de la rítmica percusión de los tambores. Aún hoy en día, sólo quien desde niño haya adquirido la preparación y predisposición necesaria, puede tocar con exactitud y con verdadero espíritu, la música africana. Aunque parezca increíble, esta música aún no se ha podido escribir en los pentagramas en su totalidad; ni mucho menos se ha podido enseñar en las escuelas y conservatorios latinoamericanos, a pesar de la cantidad de instituciones que existen. Y sólo los negros iniciados en los sagrados misterios, saben construir, consagrar, templar, y hacer que hablen los tambores africanos.
 4. En España hubo otra dificultad, y fue que allí llegaron esclavos monicongos y angoleños, quienes originaron los bailes que se hicieron populares. Los tambores utilizados en los bailes congos, debido a su gran tamaño y su potencia vibrátil, no se prestaban para el transporte fácil, ni mucho menos para ser tocados en recintos cerrados, ya que fueron creados para ser tocados al aire libre en África; de otro modo, para los blancos se hacían intolerables tales tamboreos incesantes. Por ésta razón, la músicaailable de los negros tuvo que ser reinterpretada para los blancos, en instrumentos portátiles de menor sonoridad, en los tambores pequeños de las congas, y sobre todo en el híbrido cajón.
 5. La música afrocubana no triunfó completamente en Cuba ni en el mundo, hasta que ellos inventaron el bongó. Pero aún así, no todos los ritmos africanos emergieron a la superficie. Los ritmos más complicados y más bellos todavía están inmersos en las grandes profundidades de las liturgias *yorubas* o *ararás*, que es sólo donde se encuentran los seis cueros de los *batá*, o los siete de los tambores *ararás*. Por esta razón, tanto en España como en las colonias hispanoamericanas los más sencillos tambores africanos, los de los congos y angolas, quedaron entre ellos, y no pudieron pasar a las músicasailables de los blancos.
 6. Pero hubo otra razón más decisiva para que los tambores africanos no fueran aceptados: Si a los negros no les gusta-

ba profanar sus tambores, los blancos a pesar de no resistir la atracción de sus ritmos y bailes, no adoptaron sus tambores por las dificultades ya mencionadas, pero además porque no querían “rebajarse” a tocar los instrumentos de los esclavos, es decir de gente vil, bárbara y salvaje. Si llegaron a bailarse en todas partes los pasos y movimientos de la *zarabanda*, y de muchos otros bailes de igual condición, es porque estos, aunque de origen negro, ya habían sido naturalizados por el pueblo español. Eran bailes de gente baja, pero blanca, cristiana y española; la danza podía ser atrevida y picaresca, pero ya no era “cosa de negros”. Pero si se hubieran adoptado los tambores africanos, aquel blanqueamiento, cristianización y nacionalización, no habría disimulado el exótico y pagano origen del baile, ni se habría permitido que en la corte de Felipe II se bailara con instrumentos negros del Congo. Esto explica por qué sólo hasta pleno siglo XX, comenzaron a entrar los más típicos instrumentos de la ritmación africana en las orquestas.

7. Por otro lado, la influencia rítmica de los negros se hace tan irresistible, que aunque no pudieran transmitir a los blancos sus tambores africanos, ya que la transculturación estaba impedida por convencionalismos y prejuicios sociales y religiosos, los tambores africanos se desquitan traspasando sus ritmos a las técnicas de los instrumentos de cuerda, y reforzando los demás medios de percusión:
- En Andalucía, España, no sólo se hace música con las palmas de las manos, el zapateado o las castañuelas, sino que también se percute con las cuerdas y las cajas de las guitarras.

- En Latinoamérica, el guayo, no sólo se raspa, sino se golpea; se tamborea con taburetes, cajones, ollas, botellas; se rima el chasquido de las changletas como maracas.
- y se inventa la clave en Cuba. Hasta el contrabajo y el piano a veces hacen el papel de tambores.

Todos estos son fenómenos muy curiosos de *transculturación de los tambores africanos*, que se destacan aún en la misma Colombia, donde tenemos pobladores negros que desde hace siglos, trajeron consigo de Africa su música y tambores.

Los mismos tambores han prevalecido durante mucho tiempo en Europa, de donde fueron traídos a Colombia, ya adaptados por la música blanca, es decir ya eran “blancos”. Primero llegan los tambores militares con los conquistadores. A mediados del siglo XIX, las orquestas populares ya contaban con la “tambora” para los bailes populares. Luego se introdujeron los tambores en la ópera, y de allí, pasaron a los bailes de salón, porque eran “blancos”. Pero no faltó quien se escandalizara cuando se empezaron a tocar los timbales en las contradanzas, o sea cuando se empezó el amestizamiento de la música, acentuándola con “golpes de Africa”.

En Latinoamérica hubo diversas músicas

- La negra, con sus tambores.
- La blanca urbana con sus timbales, bombos y redoblantes de Europa.

La blanca guajira sin ningún tambor: Los campesinos blancos no quisieron los tambores de la tierra porque eran esclavos, ni los tambores populares, porque no comprendían su lenguaje.

En el siglo XIX, no se admitía en las catedrales latinoamericanas músicos negros o de color. Pese a la igualdad doctrinal, no se podía ser clérigo o seminarista, sin previa declaración de limpieza de sangre. Pero poco a poco, se fue transigiendo con los músicos negros, y se fue aceptando que influyeran en la música criolla. En cambio sus instrumentos, especialmente sus tambores, fueron un tabú. Ser negro o mulato era ser casta vil, y esto alcanzaba a sus tambores.

Sólo hasta mediados del siglo XX, es cuando la gente blanca latinoamericana empieza a comprender el tambor africano, la magia de sus ritmos y movimientos. Los tambores que son negros, todavía no se habían “blanqueado”. El blanqueamiento social de los tambores ha sido un proceso que ha tomado siglos. Hacia 1939, sólo los negros bailaban al son de los tambores, y por ello sus expresiones musicales fueron conocidas como “bailes de tambor”.

En Hispanoamérica, el oficio de músico, no era propio de la gente blanca, por consiguiente se aceptaban negros en las orquestas de baile, y las artes musicales por aquel entonces, estuvieron en las manos de gente de color, según lo comenta Alejo Carpentier, citado por Ortiz, en sus *Estudios Etnosociológicos*.

Tanto tambores como músicos negros, no podían escucharse libremente, sino en cabildos o en escondrijos, o como cimarrones, y huidos a los palenques de los montes. No se les permitía otra oportunidad. Si el negro se inhibía con el blanco, el blanco a su vez trataba de esconder su realidad colonial imitando todo lo europeo,

hasta en la moda cortesana de las capitales frías, y sufrir por el “qué dirán”, la tortura de tales vestimentas en los climas tropicales.

Ni los negros, ni los blancos, querían el tambor. El negro en vías de transculturación y con ansias de superación, quería librarse de los tambores. “Si el tambor hace vibrar, por simpatía, las más secretas fibras de su corazón, no lo confiesa. Es posible que a veces asista a los bailes de carraguao. Pero en los bailes, donde actúa por profesión, ejecuta el Minué de la Corte...”⁸.

En las orquestas de baile de la primera mitad del siglo XIX, junto con los instrumentos “blancos” europeos (flautín, clarinete, violines, contrabajo y timbales), sonaban también instrumentos criollos como calabazos o guayos. Los tambores negros, aún no figuraban entre la “gente distinguida”.

Solo hasta mediados del siglo XX, se admiten los timbales, porque aunque de origen africano, ya se habían “blanqueado” socialmente en España. Así como pasaron años y generaciones para pasar de la música blanca del minué, la tonadilla, y la contradanza, hasta la música negra de los tangos, danzones, rumbas, sones, y congas, así mismo los tambores no salieron de los montes y barrancos, ni de “las orillas”, hasta que la transformación del ambiente económico - social, por el cese de la esclavitud, les fue arrancando su “vileza” de su negrura de abolengo, de esclavitud y menosprecio. Entonces, la emancipación del esclavo, fue el comienzo de la emancipación también de sus tambores.

8. CARPENTIER, Alejo. *La música en Cuba*. México: Colección Tierra firme, Fondo de Cultura Económica, 1947, p. 111.

Pero la sincrética transculturación blanquiegra, creadora de la música verdaderamente latina, ha sido gradual. Primero muy modesta, como para tapar sus atrevimientos, y luego, sin tanto recato.

Históricamente, los ritmos africanos van penetrando en los bailes de las clases sociales altas, antes de que en tales ritmos se admitan los tambores negros. Ni en las habaneras ni en los danzones del siglo XIX, aparecen los tambores. Sólo en el Son del siglo XX, aparece el bongó; pero se le permite entrar, por ser un instrumento criollo, blanconazo, y no negro, como un “mulato pasao”⁹.

Para que los tambores negros entren en los bailes sin discriminación, hay que llegar a la conga, hasta fines del pasado siglo XX. Pero aún las congas no son negras sino *grifas*, por su morfología acriollada.

Ya no se ignora la profunda belleza de los ritmos que surgen en los tambores; pero aún no se han explorado ni analizado del todo. ¿Cuántos ritmos permanecen aún olvidados y perdidos en las selvas africanas? Un viajero de las montañas del Atlas, se lamenta de no haber podido tocar jamás bien el *tahr*, el pequeño tambor tan popular en Marruecos y Berbería. “Nada menos que 143 ritmos bien distintos, pueden ser ejecutados en ese tamborino, y su técnica es más difícil que la de cualquier instrumento que yo conozca. Ambas muñecas están perpetuamente en movimiento, mientras los dedos acaso se muevan en un tercer ritmo. Un viejo profesor del Conservatorio de Rabat, me dijo que necesitó 16 años para

dominar ese instrumento, y poder entrar en la orquesta del sultán”¹⁰.

Todavía no se han estudiado las riquezas rítmicas capaces de brotar de los tambores de la música afrolatinoamericana. Si en el tambor *tahr* norteafricano, se pueden tocar tal número de ritmos (143), no existirá tan rico tesoro de ellos en las membranas de nuestros tambores afrocolombianos? Algún día quizás lo diga algún investigador o músico estudioso y preparado...

Hoy en día, la música de los tambores ya está incorporada definitivamente a las creaciones de los grandes músicos. Pero en el milenario tesoro de los tambores, aún quedan cantidad de riquezas intactas, inexploradas, y aprovechables por los compositores, músicos, y por todos los que aman la música integral, la música de la que es capaz la naturaleza.

Los tambores se van escuchando día tras día más, en los ámbitos musicales, aunque su técnica para dominar sus posibles ritmos, no se ha generalizado, y aún es un tema que requiere bastante estudio e investigación, pues en esta materia, los músicos blancos y mestizos, somos totalmente analfabetas.

El músico blanco, no es el señor de los tambores. “El negro africano es un maestro en el arte del tamboreo. El indio es regular como un reloj, o el pulso humano, cuando suena el tambor; pero el negro ejecuta los ritmos más difíciles y complicados, tanto que un músico blanco, aún siendo muy ejercitado, casi no los puede imitar”¹¹.

9. ORTIZ, Fernando. Op. cit.

10. THORTON, Phillip. *The voice of Atlas*. Londres, 1936, p. 69.

11. BARNES, M. y PEYSER E. *How music grows*, Londres, 1927, p. 18.

CONCLUSIONES

Después de haber analizado diversos aspectos de la cultura africana en Latinoamérica, especialmente con relación a su influencia en la música de nuestros países, podemos puntualizar lo siguiente:

1. Diversidad en la Aculturación en Latinoamérica: Durante los casi 400 años que duró la esclavitud, llegaron diversas oleadas de africanos que fueron colocados en diferentes medios económicos y formas de producción. Todas esas diferencias culturales en el origen de los africanos, en diferentes momentos históricos, y ubicación en medios económicos disímiles, determinaron también diversos matices de transculturación de las culturas africanas, todo ello mezclándose entre sí en el continente americano. Aquí en el continente se mezclaron entre sí también los africanos de diferentes grupos étnicos, y hubo mezcla además con personas de diversos orígenes europeos, americanos y asiáticos. Por consiguiente, en el plano cultural, el mestizaje alcanzó un rango aún mayor, en el cual se confundieron las culturas africanas, haciendo desaparecer algunos de sus componentes, transformando otros, y persistiendo otros elementos culturales. De todas formas, los elementos africanos se desprendieron de su conexión étnica, y se hicieron patrimonio de las nuevas generaciones, donde los cruces son aún más complejos.
2. El africano sufrió el proceso de ajuste, o igualador, del régimen esclavista, con el fin de emparejar sus costumbres ancestrales; a pesar de ello, en las comunidades negras latinoamericanas, se pueden encontrar diferentes elementos que denotan las procedencias africanas,

algunas más cercanas, otras más lejanas. El africano encontró la manera de conservar muchos aspectos de su cultura, dentro de la diversidad de transculturaciones:

- Entremezcló los elementos católicos y espiritistas, los ritos nago a yoruba han persistido notoriamente, junto con otros procedentes de grupos llegados a América.
- El africano desarrolló unas fiestas procesionales que entroncaban con las festividades de tal tipo que practicaba la iglesia católica, como por ejemplo la del Corpus Christi, entre otras, en la cual el negro se incorporó desde muy temprano, con las expresiones de música, baile, canto y representación escénica. Esas fiestas procesionales no eran ajenas al africano, pues allá las había dejado; eran fiestas muy variadas: para las cosechas, de iniciación, de prevención de daños, de conjuros de fuerzas poderosas, etc.; podían ser públicas, espectaculares, o secretas. Las fiestas procesionales muestran los más variados elementos de transculturación.
- En muchas manifestaciones de la vida diaria se observan estos aportes africanos en la música: el negro conservó en América sus cantos rituales; se canta en los velorios, a los santos, en bailes, matrimonios, reuniones, natalicios, etc. La poesía y la música van juntas; “hemos visto negros que sin saber leer ni escribir, improvisan largas composiciones y las conservan en la memoria”, esto nos relata el padre Merizalde del Carmen, Bernardo, en su *Estudio de la Costa Colombiana del Pacífico (1921)*. La música originaria se volvió un foco poderoso de expansión de las influencias africanas. A través de las formas

- de vida urbana, se agregaron más peculiaridades en la música que caracteriza a los pueblos latinoamericanos. El padre Merizalde, en su citada obra, también afirma que “Los bailes costeños, recuerdan los usados en Africa; en ellos se ven con frecuencia toda clase de piroetas y cabriolas; según los saltos, curvas, y círculos que describen los danzantes, reciben los nombres de *caderona, agualarga, aguachica, tiguaranda, la madrugada, etc.*”
3. El negro en América, tuvo que reconstruir sus tambores, dada la diversidad de estos instrumentos y de sus tamaños, existentes en Africa, fue imposible transportarlos en los barcos. Dicha reconstrucción de instrumentos en tierras extrañas, implicó:
 - La adopción de nuevos materiales. Así, algunos instrumentos africanos tuvieron que desaparecer en América, por ejemplo las trompas de marfil de las culturas guineas.
 - La limitación a las funciones de la música en el medio social. Los tambores negros estaban hechos para ser tocados en grandes espacios al aire libre, y aquí en América, su uso se limitaba a los salones, y espacios pequeños y cerrados.
 - El negro en América tuvo que explorar medios sonoros particulares en la amplia gama del ambiente que le rodeaba. Eso explica la gran variedad de medios sonoros que utilizó en su música profana, ya que cualquier objeto se convertía en instrumento, desde el tablero de una puerta, un barril, una mesa, un asiento, un par de cucharas, una lata de un envase, una botella, una rueda de hierro, etc., son ejemplares de la abigarrada organología afroamericana.
 4. La estructura socioeconómica del africano se pierde en América.
 - Los instrumentos de percusión de la familia de los sonajeros, se enriquecen e incorporan nuevas formas, como fueron los hierros tomados de algunos instrumentos de trabajo agrícola: hoja de azada, rejas de arado, ruedas de vehículos o envases de metal.
 - Por un tiempo, se reproducen en el nuevo mundo, los reyes, las cofradías y las sociedades secretas. Allí, los tambores eran iniciados a través de ritos específicos de presentación al tambor; se debían observar ciertas prácticas abstinentiales cuando se ejecutaba el tambor; además, tanto los ejecutantes como los observadores, debían observar ciertas pautas para acercarse o palpar los tambores, en la forma de colocarlos y guardarlos. Alrededor de cada conjunto de tambores se crea un grupo, que actúa como una asociación o compañía de ejecutantes que pertenecen a unos tambores específicos, con un jefe. El grupo de tambores forma una especie de cofradía, a la cual se entra muchas veces por contactos familiares o relaciones de compadrazgo, y casi siempre, *desde niño*, acercándose al grupo de los mayores, aprendiendo de oído, observando, y sometándose a la crítica severa de los que más saben, todo lo cual constituye un largo aprendizaje. Los más jóvenes aprovechan cualquier ocasión para acercarse a los tambores, o en ceremonias menos formales, se les permite integrarse al grupo. (Esto es descrito por MÉTRAUX, Alfred (1958), en *Le vaudou haitien, Paris, Gallimard*, p. 163).
 - Para tales cofradías, vuelven a construirse los instrumentos musicales acor-

des con tales circunstancias, reflejando a distancia aquellos instrumentos que quedaron atrás del Atlántico. Pero en poco tiempo las circunstancias cambian, y los instrumentos musicales deben adaptarse a los principios sonoros de la música europea. Entonces se toman algunos elementos de la música europea, preferiblemente españoles.

- El africano tuvo en los instrumentos que construía, especialmente en los pequeños y manuales, un medio de dominar las fuerzas sobrenaturales; de ahí la gran variedad de sonajeros, y panderos que aparecen en manos del negro, quien desarrolló sus artimañas para lograr un vasto repertorio de diversos medios sonoros invocadores a las divinidades, orichas, vodús, o viganges. Mientras los grandes tambores tienden a individualizarse y conservan ritualidad espe-

cífica, los tambores *batá* de los yorubas, conservan en América a Añá, divinidad que los transforma en verdaderos orichas, y exige ritos más complicados.

Blanqueamiento cultural: gentes con rasgos negros, que viven en ambientes urbanos, expresan manifiestamente patrones culturales de la sociedad nacional dominante blanca. Esta expresión en el litoral Pacífico, y en las grandes ciudades, representa el *blanqueamiento cultural* al cual se adapta el negro en las áreas urbanas, en una estrategia para lograr su movilidad social y su participación en la vida económica y política de la nación. Dentro de ese proceso, elementos y eventos de la cultura negra de las áreas rurales, han sido transformados cuando aquellos son transplantados a las urbes porteñas y citadinas.

Tunja, enero 30 del 2000



BIBLIOGRAFÍA

- ANCKERMANN. *Die Afrikanischen musickinstrume*. En: Etiologisches Notzblatt. Berlín, 1901. Band III, heft 1.
- BARNES, M. y PEYSER E. *How music grows*. Londres, 1927.
- BASTIDE, Roger. *Las Américas negras*. Madrid: Alianza editorial, 1969.
- CARPENTIER, Alejo. *La música en Cuba*. México: Colección Tierra firme, Fondo de Cultura Económica, 1947.
- IZIKOWITZ, Karl Gustav. *Musical and other sound instruments of south american indians*. Gotemburgo, 1953.
- MERIZALDE DEL CARMEN, Bernardo. *Estudio de la Costa colombiana del Pacífico*. Bogotá: Imprenta del Estado Mayor General, 1921.
- METRAUX, Alfred. *Vodu*, París: Gallimard, 1958.
- ORTIZ, Fernando. *Estudios sociológicos*. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1991.
- _____. *La africanía de la música cubana*. La Habana: Ministerio de Educación, 1967.
- PADRE TRILLES. *Les pignés de la forest ecuatoriale*. París, 1954.
- PAVY, David II. *Negro in western Columbia* University of Tulane, dissertation for Ph.D in Anthropology. 1967.
- RAMOS, Arthur. *Las culturas negras en el nuevo mundo*, versión española de Ernestina de Champourcin, México: Fondo de Cultura económica, 1943.
- SACO, José Antonio. *Historia de la esclavitud de la raza africana en el nuevo mundo y en especial en los países hispanoamericanos*. Tomos I y III. La Habana, 1938.
- SCHNEIDER, Marius. *El origen musical de los animales-símbolos en la mitología y la escultura antigua*. Barcelona, 1946.
- THORTON, Phillip. *The voice of Atlas*. Londres, 1936.
- UNESCO. *Introducción a la cultura africana en América Latina*. Publicado por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Brujas: Imprenta Sainte-Catherine, 1979.
- WHITTEN, Norman. *La cultura negra en el litoral Pacífico ecuatoriano y colombiano*. En: Revista del ICAN. Mayo 20, 1964.





ANÁLISIS INTERDISCIPLINARIO DE APLICACIÓN DEL CONVENIO 169 DE LA OIT

El Convenio 169 de la OIT y Chiapas. Enfoque latinoamericanista

J. JESÚS MARÍA SERNA MORENO
CCyDEL/UNAM

Partamos de dos hechos irrefutables: por una parte, el Tratado denominado Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo ya forma parte del sistema jurídico mexicano. Fue firmado por el presidente de la República y ratificado por el Senado de la República, que son las dos condiciones que exige la Constitución para que un Tratado tenga validez. Por otra parte, los acuerdos de San Andrés, firmados por el gobierno federal y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, se apegan en lo fundamental al Convenio 169 de la OIT. Estando así las cosas, la pregunta que surge es la siguiente: ¿Por qué el gobierno mexicano no quiere cumplir lo que ya firmó, de hecho, en dos ocasiones?

Por otra parte, habría que señalar también algo que debiera ser obvio, a los pueblos indios de nuestro país que en amplio consenso aprobaron la propuesta de la COCOPA para que se incluyera en nuestra Carta Magna, les asiste la razón y los ampara el derecho. Así parece entenderlo la

sociedad civil puesto que cerca de tres millones de mexicanos respaldaron con su voto la aprobación de la llamada Ley Indígena en la pasada Consulta nacional zapatista. Sin embargo, el Poder Ejecutivo de nuestro país pareciera no tener interés, ni voluntad política de aprobar dicha Ley, con lo cual, la situación continúa empantanada y no tiene visos de resolverse en el corto plazo.

En mi intervención en estas Jornadas Lascasianas me interesa analizar, a partir de un enfoque antropológico, la conformación del movimiento indígena chiapaneco y el proceso de reconstitución étnica que le subyace. Parto de una caracterización de las comunidades zapatistas como un sujeto histórico pluriétnico y pluricultural que se desarrolla en un ambiente donde predomina la diversidad, lo cual no es privativo de nuestro país, sino una característica que nos hermana con los demás pueblos de América Latina. En un primer apartado, se esboza, mediante algunas líneas generales, el

contexto nacional que enmarca el proceso chiapaneco a partir del movimiento revolucionario de 1910-1917; a continuación se analiza la diversidad étnico-cultural en Chiapas y se le ubica en la historia de México; en seguida, se examina la génesis del sujeto colectivo que se desarrolla en la “Lacandona” y en las “Cañadas” caracterizando brevemente algunos de sus planteamientos más novedosos y, por último se aborda la propuesta de autonomía indígena y su relación con los Acuerdos de San Andrés y el Convenio 169 de la OIT.

La Revolución y las políticas indigenistas durante el presente siglo

Hacia la primera década del siglo XX, la población total había crecido hasta sumar unos 15 millones de habitantes de los cuales el 80% vivía en zonas rurales. Unos mil terratenientes eran dueños de grandes latifundios, algunos de ellos de varios millones de hectáreas. “Los pequeños agricultores, artesanos y trabajadores libres, sumaban cerca de cinco mil. La masa de peones sobrepasaban los cuatro millones de personas”¹.

La revolución mexicana reivindica lo indio y lo campesino. Zapata y Villa expresan las aspiraciones de las masas del campo; el primero, desde la perspectiva de

los comuneros y el segundo, desde la de los rancheros pequeños propietarios. Terminado el movimiento revolucionario, el proyecto de Vasconcelos que propone las misiones culturales para la educación de los sectores populares no funciona en los territorios indígenas. Al respecto, Moisés Sáenz diría que ningún proyecto prospera si no se toma en cuenta la diversidad étnica². En el fondo de todo subyace una cuestión fundamental: y ésta es el considerar al indio como problema³.

A partir de Cárdenas se da la reconstitución de las comunidades indígenas. La dotación de tierras les permite reconstituirse en su etnicidad. Cárdenas hablaba de “mexicanizar al indio”⁴ e inicia la política indigenista del Estado mexicano moderno. Los sesenta se caracterizan por una enorme cantidad de problemas de tierras en el campo y la emigración a las ciudades. En los setenta el proceso de lucha por la tierra se agudiza y se trata de cooptar a los movimientos y a sus líderes por parte del Estado, junto con una política represiva hacia las organizaciones independientes. Con la Ley de Reforma Agraria de 1973 se da un nuevo florecimiento de los indígenas. Se desarrollan elementos que llevan a la recuperación de lenguas indígenas. Los indios comienzan a reinventar su cultura⁵. En 1974 se realiza un Congreso indígena en San

1. Ribeiro, D. *Las Américas y la civilización*, p. 104.

2. “Hay...una unidad en el problema indígena mexicano, pero contiene también, y anotararlo es sin duda más importante, enorme diversidad...el conglomerado indígena presenta problemas en relación con el programa educativo, programa que para ellos implica entrar de lleno en las prácticas y costumbres de una civilización que tiene que parecerles inútil y en conflicto siempre con sus tradiciones y manera de vida”, Moisés Sáenz, “La escuela rural mexicana”, conf. Pronunciada en 1928 (tomado de COMAS, Juan. *La antropología social aplicada en México*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1976, p. 105; la cita fue tomada de *México Indígena*, núm. esp. de aniversario. México, dic. de 1978, p. 39 y 42).

3. Es decir, se le considera un obstáculo para el progreso económico del país.

4. Esto hace referencia al propósito de incorporar a los indígenas a la “cultura nacional mexicana” mediante la educación.

5. “...estos primeros pasos fueron iniciados ‘desde fuera’ o ‘por arriba’, y hasta la segunda mitad de la década de los setenta la corriente fue tan fuerte que estimuló la formación de otras organizaciones, ahora iniciadas por indígenas mismos”. KÖHLER, Ulrich. “Voces del México profundo: iniciativas y luchas indígenas”. *En: Rev. Antropológicas*. No. 13, enero de 1995, p. 24.

Cristobal de las Casas⁶ y en 1975 se realiza en Pátzcuaro el Primer Congreso Nacional Indígena de donde surge el Consejo Nacional de los Pueblos Indígenas (CNPI)⁷. Lo indio se recupera en su forma exterior. El Estado se apropia de esa forma de manifestación de lo indígena. Junto con lo cual, se va gestando la formación de una intelectualidad india. Y lo más importante es la tendencia hacia la independencia del Estado por parte del movimiento indígena junto con la consolidación de organizaciones a nivel nacional. Todo ello, aunado a la movilización indígena provocada por el Quinto centenario del llamado “descubrimiento” y el levantamiento del primero de enero de 1994, va a llevar a la situación actual.

Chiapas y la diversidad étnico-cultural

Desde la diversidad, que se ha venido construyendo o reconstruyendo históricamente en México, desde la realidad plurilingüe y pluricultural, surgen actualmente nuevas propuestas que implican incluso, la necesidad de refundar la nación mexicana, sobre nuevas bases que incorporen, sin diluirlos culturalmente, aquellos sectores sociales que por motivos étnicos han quedado excluidos hasta ahora. La ahora llamada cuestión étnica, ni en su origen ni en su desarrollo, es nueva, como constancia de ello, podríamos hablar de cinco siglos de resistencia y lucha indígenas, pero considerada como problema nacional sí lo es. En la discusión política con repercusiones en la academia, tendrá a lo sumo unas tres décadas. Pero el hecho centelleante que,

cuando menos en nuestro país, lo colocó en las primeras planas de los periódicos y en el centro de los noticiarios de radio y televisión fue el estallido, el primero de enero de 1994, de la “revolución de la Lacandona”. Y lo que más sorprende es cómo este movimiento, siendo producto y expresión de la diversidad cultural en el más amplio sentido, conjuga “cambio y creación en lenguajes, conceptos, retóricas y prácticas de organización, concientización y lucha”⁸.

Para referirnos de manera más específica a la aplicación del Convenio 169 en México nos parece fundamental la relación de esa aplicación con el movimiento zapatista. Hoy en día se realizan diversos estudios sobre este levantamiento indígena en el estado de Chiapas. Dos cuestiones en particular nos interesa destacar aquí de los múltiples aspectos que actualmente se analizan: la diversidad étnica y cultural que se expresa en el movimiento zapatista y el aporte, desde esa diversidad, a un concepto de democracia enriquecido con los nuevos elementos de pluralidad que los zapatistas plantean para todos los niveles del gobierno, la sociedad civil y el Estado. Ello quizá permita saber hasta dónde realmente han encontrado “nuevos caminos para alcanzar una sociedad en que desaparezcan las relaciones de explotación y opresión”⁹ y en qué consisten esos nuevos caminos, según algunos, perspectiva de lo que pudieran ser las revoluciones del siglo XXI, formulación de nuevas formas de democracia para todo México, al decir de otros.

6. Véase GARCÍA DE LEÓN, Antonio. “La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)”. En: *Chiapas*, 1. México: IIE/UNAM y Ediciones ERA, 1995, p. 127-147.
7. Véase la Carta de Pátzcuaro. En: *México Indígena*. Núm. esp., p. 361-368.
8. GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Repensar la revolución”, texto leído el 8 de febrero de 1995 al recibir el Doctorado Honoris Causa y publicado en *Cuadernos de Nuestra América*, Vol. XII, núm. 24, julio-diciembre de 1995, p. 161.
9. *Ibidem*.

Aquí, nos referiremos principalmente a aquellos aspectos que tienen relación directa tanto con lo que hoy sucede en Chiapas como con la conformación de una identidad nacional desde la perspectiva pluriétnica y pluricultural, lo cual muestra a las claras la forma específica que tendrá que asumir la aplicación del Convenio 169 de la OIT a partir de nuestra realidad pluriétnica que se expresa no sólo en Chiapas, sino en todo México. Con esa finalidad revisaremos brevemente cómo se dio históricamente en Chiapas la construcción de su diversidad cultural, proceso que cobra su cabal significación dentro del proceso más general por el que se constituye la nación mexicana. La revisión de este proceso nos lleva a la convicción de que el nivel apropiado para el ejercicio de la autonomía indígena lo constituye aquel que abarca las regiones pluriétnicas que constituyen los pueblos (y no las comunidades y menos las poblaciones) de indios en nuestro país.

En Chiapas, como en buena parte de Centroamérica, lo azteca se sobreponía a las demás etnias. Se trata de una diversidad de elementos constantes que a veces disminuyen y luego reaparecen. Lo cual nos sugiere que lo indígena en Chiapas no es sino una de las diversas caras de la nacionalidad mexicana. Por eso más que de problema indígena deberíamos hablar del problema de la nación. Es decir, que el México multilingüe y multiétnico se expresa también en Chiapas. Por eso al hablar de Chiapas, hay que hablar de diversidad étnica y lingüística.

Decíamos que lo azteca se sobreponía a las demás etnias. Históricamente se trata de la irrupción, en la zona, de los nahuas: de Tabasco partieron hablantes del bochil, una de las variantes del náhuatl. Por su parte, los pipiles emigran desde el sur de Veracruz hasta el norte de El Salvador, posiblemente desde el siglo IX o el X. Hasta hace poco, en algunas partes de Nicaragua se hablaba el nahua y una variante dialectal, el nicarao que también se hablaba en la Península de Santa Elena y en Bagaces, en la actual Costa Rica¹⁰. Los conquistadores, a su vez, llevan consigo indios a la región. Así, llevan mexicas y tlaxcaltecas a San Cristobal de las Casas. Asimismo, a la zona llegan mixes. En la mitad occidental de Chiapas tenemos zoques, sobre todo en Cintalapa. También en el Istmo de Tehuantepec hay pueblos zoques que llegan hasta Chiapas. Un dato curioso es que los pueblos de hablas chiapanecas llegan de Centroamérica y fundan Chiapa de Corso y tienen conciencia de identidad centroamericana, aunque desaparecen como hablantes en los años treinta. Finalmente, tenemos a los pueblos mayas: los choles y lacandones en la selva. Y de las tierras altas provienen los tzeltales y tzotziles. Los tojolabales los encontramos hacia el sur en la región cercana a Guatemala¹¹. Esta base de población sigue viva y hay una conciencia tanto de la raíz zoque, como de la náhuatl o maya, chiapanecos, etcétera. Otro dato curioso es el que se refiere al hecho de que los actuales lacandones no son descendientes de los antiguos mayas, sino que provienen de Yucatán¹².

10. STONE, Doris. "Synthesis of Lower Central American Ethnohistory". En: *Handbook of Middle American Indians*, 4. Austin: University of Texas Press, p. 209-233.

11. Véase MANCA CERISEY, María Cristina y otros. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Sureste*. México: INI/Sedesol, 1995.

12. Los auténticos lacandones fueron aniquilados durante la Colonia por los españoles y criollos de Chiapas y Guatemala: "El hecho de que actualmente sobrevive en la selva de Chiapas una pequeña tribu llamada 'lacandones', parece refutar la tesis de una aniquilación total. Sin embargo, existen muchas pruebas como para demostrar que los 'lacandones'

En cuanto a la llamada “tercera raíz”, su presencia es importante. En efecto, existen también negros y mulatos en Chiapas. En Ocosingo, por ejemplo, existieron una gran cantidad de esclavos negros. Y actualmente sigue siendo una población con un alto componente afroamericano. Lo mismo en San Cristobal, existen sectores afroamericanos¹³. Este componente es tan importante en el estado, que la música tradicional chiapaneca conserva como instrumento básico la marimba de origen africano, aunque anteriormente perteneció a Indonesia. Actualmente, como sabemos, la música chiapaneca es más mestiza que indígena. Sin embargo, en Chiapas, como en otros lados, lo africano, la tercera raíz, ha sido tradicionalmente negada.

Por último faltaría mencionar que en Chiapas hay también presencia zapoteca y los miembros de este grupo étnico llegan hasta Tuxtla Gutiérrez en donde hay un barrio zapoteco. Y los encontramos también en Chiapa de Corso¹⁴.

En resumen, la diversidad étnica está viva en la actualidad y es característica fundamental de la población chiapaneca. O sea que lo que predomina no es el carácter de lo maya sino el carácter de la diversidad.

Chiapas en la historia de México

El proceso desde el punto de vista histórico ha sido complejo: las leyes de reforma destruyeron en gran medida sus comunidades. Y los levantamientos del siglo pasado, son rebeliones contra los regímenes de servidumbre que surgen después de la puesta en práctica de las Leyes de Reforma. Durante el porfirismo se convierten en peones acasillados. Durante la revolución los contrarrevolucionarios en México van a estar representados por ganaderos y caciques y Chiapas no es la excepción. Propietarios de latifundios tanto en las tierras altas como en las tierras bajas¹⁵. Tuxtla Gutiérrez no tenía ciudades, tenía fincas¹⁶. Aún en la actualidad los voceros más autoritarios y conservadores pertenecen a los ganaderos y a los finqueros.

Durante la época del general Lázaro Cárdenas se realiza una profunda reforma agraria que ocasiona la expansión de la población indígena. El enfrentamiento entre indígenas y ganaderos no es nuevo, viene desde el siglo pasado. Pero se recrudece en ocasiones. Así ocurre en los años setenta. Sobre todo durante el sexenio de Luis Echeverría¹⁷. Estas luchas van a reaparecer en los noventa. Así, por ejemplo, las luchas que se desarrollan en la zona lo-

de hoy no tienen en común con los lacandones de la Colonia más que el nombre”. DE VOS, Jan. *La paz de Dios y del rey. La conquista de la selva lacandona (1525-1821)*. (1ª edición, 1980, Colección Ceiba, Gobierno del Estado de Chiapas). México: FCE, 3ª reimpresión, 1993, p. 9.

13. “Una muestra de que hoy por hoy se considera y toma en cuenta a la población negra, es una de las consignas que enarbó el Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas, que reza: ‘500 años de resistencia indígena, negra y popular’”. SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia. *Los esclavos africanos y su mestizaje en la provincia de Chiapa*. México: Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993, p. 8.
14. *XI Censo general de población y vivienda*, 1990.
15. BENJAMIN, Thomas. “¡Primera Viva Chiapas! Local Rebellions and the Mexican Revolution in Chiapas”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 49, dic., 1990, p. 33-53.
16. “La situación de pobreza y miseria en que viven los choles acasillados en las fincas es extrema. Esto se debe al sistema de trabajo que les imponen, a los sueldos de hambre, a las tiendas de raya, a la falta de medicina, al alcoholismo y al comercio”. GARCÍA DE LEÓN, A. “La vuelta del...”, p. 140.
17. GONZÁLEZ ESPONDA, Juan y PÓLITO BARRIOS, Elizabeth. “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista”. En: *Chiapas I*, p. 101-123.

calizada en torno a Simojovel que pertenece a una región cafetalera. Un lugar tan atrasado socialmente que los finqueros seguían manteniendo hasta hace poco tiempo el derecho de pernada.

En la zona de la selva, durante la década de los setenta se funda una gran cantidad de poblaciones con gentes que llegan desde diferentes partes¹⁸. Otra zona conflictiva, y a la cual nos referiremos más adelante, la representa la de San Bartolomé de los Llanos, en donde los enfrentamientos abundaron en los ochenta. Los peones de Simojovel, por su parte, llegaron más o menos rápidamente a vincularse con organizaciones nacionales. En realidad se trató de un movimiento muy avanzado. Demandaban protección social, salarios mínimos, estabilidad en el trabajo, etcétera¹⁹.

Así surge la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ) que se vincula con la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y junto con otras organizaciones que ya existían y otras que aparecen después, realizan en Chiapas una labor de movilización y concientización impresionante²⁰. Hasta 1980, más o menos, encontramos reivindicaciones agrarias en las que no aparece aún lo étnico.

Desde 1974, año en el que se organiza en San Cristobal de las Casas el Congreso

Nacional Indigenista, ya es Samuel Ruiz el obispo de la arquidiócesis. El congreso tuvo un carácter plurilingüe. Muchas ponencias fueron dichas en lengua indígena. Ahí se toma conciencia por muchos indígenas, de su presencia no sólo regional sino nacional. Muchos de los delegados venían de diferentes partes de la república, aún de las regiones más alejadas²¹. Esta conciencia nacional difícilmente existía, ya que la organización básica de la población indígena es la comunidad.

El Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), fundado en 1975, reivindicaba el derecho a la lengua y a la cultura indígena. Poco después en la zona del Grijalva los jornaleros se empiezan a organizar; en ese entonces existe una gran efervescencia política y agraria en Chiapas. En la selva y en las tierras altas se nota una creciente agitación social. En estos lugares la tradición de lucha tiene varios referentes históricos, algunos de ellos desde la Colonia. Así, por ejemplo, en 1712 se dio el levantamiento de los pueblos tzeltales y tzotziles que enfrentó como “general” a la Virgen de la Caridad representante de los blancos y ladinos y tuvo como impulsora a la indígena María Candelaria²².

Otro hecho muy renombrado es el mito de Juan López rey de los indios que vivió y luchó en épocas pasadas y que,

18. LEYVA SOLANO, Xochitl y ASCENCIO FRANCO, Gabriel. “La tierra prometida”. En: *Etnografía contemporánea...*, 86-121.

19. “...la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos -Cioac- organizó en 1978, a los peones acasillados de las fincas ganaderas y cafetaleras de los municipios de Simojovel, Huitiupán y El Bosque (zona Norte)... (y) presentó más de veinte demandas laborales exigiendo el pago de salarios y prestaciones... así como el pago de salarios mínimos...”. GONZÁLEZ ESPONDA, J. y PÓLITO BARRIOS, E. “Notas para...”, p. 116.

20. Véase FLORES LÚA, Graciela; PARÉ, Luisa y SARMIENTO SILVA, Sergio. *Las voces del campo: movimiento campesino política agraria, 1976-1984*. México: Siglo XXI, 1988.

21. GARCÍA DE LEÓN, A. *La vuelta...*

22. Véase MOSCOSO PASTRANA, Prudencio. *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*. México: Cihmech, UNAM, 1992, p. 1-73.

se dice, habrá de volver, para reiniciar la lucha²³.

La población de la “Lacandona” y de “Las Cañadas”.

En Chiapas, como en otras partes de nuestra América, la comunidad no atomiza, hay, por lo tanto, una conciencia regional muy fuerte, aunque también persista una conciencia comunal²⁴. Las relaciones entre poblaciones de diversas regiones se da en Chiapas y ello ha producido múltiples conflictos. Así, por ejemplo, una faja del Norte tiene un vínculo con la selva. De esta manera, surgió una población nueva en una cañada conocida como Larráinzar. Los habitantes del lugar provienen de San Juan Chamula, que es el pueblo más grande de esa región. Una comunidad muy fuerte con una sólida idea de identidad y que sufren uno de los peores cacicazgos de la zona. Por una serie de complejas contradicciones, que tienen que ver con la pérdida de control en el aspecto económico y político de los caciques, fueron expulsados cinco mil indígenas protestantes²⁵.

Habría que señalar que el protestantismo no disuelve la comunidad indígena. El que los indígenas sean protestantes no ha hecho

que se pierda su identidad étnica. Son comuneros y ejidatarios protestantes pero siguen étnicamente unidos. El proceso se diversifica vía la religión. Se convierten en una oposición política con el protestantismo. En ocasiones aparecen como panistas y priístas o como perredistas y priístas; es decir, utilizan la organización formalizada en varios partidos que no son sino la forma exterior para alcanzar una representación política. Pero no por ello pierden la cohesión fundamental que les proporciona su comunidad²⁶. La lucha entre comuneros y ejidatarios en contra de los caciques se presenta así enmascarada y, al mismo tiempo, se genera un nuevo comunitarismo que sustituye al tradicional²⁷.

El ejemplo mencionado anteriormente de San Bartolomé de los Llanos en las tierras altas se refiere a una invasión de tierras. Se trata de sesenta mil hectáreas invadidas en parte por los finqueros. La lucha entre éstos y los indígenas se alarga, pero en 1964 los indios liderados por el maestro Donaciano Zamudio llaman la atención del movimiento agrario nacional y en 1965 reciben el reconocimiento de sus sesenta mil hectáreas. Ese lugar se llama ahora Venustiano Carranza.

23. Véase GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Resistencia y utopía*. México: ERA, 1985.

24. En efecto, a pesar de que la comunidad indígena es el núcleo sociocultural en el cual se reproducen las identidades étnicas, dicha reproducción no se da de manera aislada, ni con respecto a otras comunidades ni con respecto a otras etnias que habiten en la misma comunidad o fuera de ellas. Su tendencia natural es la de conformar totalidades regionales pluriculturales o pluriétnicas, e incluso, en regiones monoétnicas, las comunidades interactúan entre sí de manera permanente.

25. Véase CANTÓN DELGADO, Manuela. “Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: algo más que un problema religioso”. En: *Mesoamérica* 33, junio de 1997, p. 147-169; como se señala en este artículo, los expulsados de sus municipios de origen pasan ya de los veinte mil.

26. *Ibidem*.

27. “La nueva comunidad se organiza sobre una base religiosa alejándose de antiguas costumbres. Como quiera que sea, no puede hablarse de la desaparición de la dimensión étnica. Más bien, ésta se ha transformado profundamente. Asistimos a la producción de una etnicidad que incorpora elementos tradicionales (el idioma, por ejemplo), pero que se nutre de mezclas, intercambios, matrimonios intercomunitarios e interétnicos, y busca relaciones más igualitarias con la sociedad en su conjunto”; Véase LE BOT, Yvon. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. México: Plaza Janés, 1997, p. 48-50; la cita se tomó de la p. 49.

Tzeltales y tzotziles, por su parte, fundan la llamada Nueva Palestina. A su vez, los choles fundan en la frontera un asentamiento denominado Echeverría²⁸.

Por otra parte, las contradicciones se dan también entre las diversas etnias. A lo largo de los años setenta mantuvieron recíprocas actitudes de recelo. En los ochenta aunque siguieron ciertos resentimientos se produce un fenómeno nuevo. Se genera una verdadera ola de colonización. Nuevos grupos desterrados realizan una labor de desmonte en la selva y se asientan ahí. De esta forma se originan tres nuevas comunidades étnicas. Se crean nuevos modelos solidarios de convivencia y así nace la Lacandonia, A.C. Hay así nuevos interlocutores y nuevos métodos de representación en la región. Todos aprendieron poco a poco a ser miembros de una nueva comunidad²⁹.

Este es un proceso de reordenamiento territorial. Recuperan su identidad maya, pero también una conciencia de la diversidad. Extienden y amplían sus redes de intercambio. Con este vasto proceso se crea una nueva historia compartida y se forja la nueva identidad. Se comparte así un mismo destino. De ser pueblos dispersos, pasan a un proceso de reunificación en un mosaico de formas idiomáticas y culturales. Se derrumban así viejos atavismos y con su nuclearización se vienen abajo los viejos modelos de dominación. Surgen nue-

vos sujetos con un sinnúmero de diversas experiencias políticas, capaces de conjugar el solidarismo comunal, con la diversidad regional, la conciencia nacional, la memoria histórica, organizaciones de izquierda, como la de **Política Popular-Línea Proletaria** de orientación maoísta que introdujo la teoría y la praxis del marxismo leninismo, la práctica y el saber de la teología de la liberación, entre otros ingredientes que harán nacer al zapatismo. Sin embargo, lo que empezó como un proceso unificador, terminó en numerosas divisiones, incluso al interior mismo de las comunidades³⁰. Fue un proceso complejo mediante el cual se formó en casi tres décadas una serie de organizaciones rurales emancipadas de su dependencia gubernamental y/o institucional y el desarrollo de formas propias de organización. Se han señalado como factores fundamentales de este movimiento disidente, entre otros: la crisis del corporativismo agrario del “partido de estado”, agudizada a lo largo de la modernización de la agricultura mexicana; el fracaso del indigenismo; el surgimiento de un movimiento campesino independiente que va conquistando espacios experimentando nuevas formas de organización; y la transición de estas nuevas organizaciones desde la lucha por la tierra hacia la lucha por el control de los recursos naturales y del proceso de producción en su totalidad³¹. Sobre las “causas de la rebelión”, Pablo González Casanova escribió un artículo en 1995 y en

28. Todo esto ocurría en la Selva Lacandona, un espacio casi vacío que se fue poblando sobre todo entre 1950 a 1980, “(e)l área se convirtió en un escenario multiétnico y cuna de nueva etnicidad dentro de un contexto de frontera política, colonización selvática, lucha por la tierra, diversidad de opciones religiosas y de militancia campesina”. LEYVA SOLANO, Xóchitl y ASCENCIO FRANCO, Gabriel. “La tierra prometida. Nuevos asentamientos indígenas en la Lacandonia”. En: *Etnografía Contemporánea... Región Sureste*, p. 93.

29. ODILE MARION, Marie. “Los mayas de Chiapas en la construcción de una nueva identidad”, ponencia presentada en el Curso Problemática indígena y étnica en América Latina, el 9 de mayo de 1994 en el CCyDEL-UNAM.

30. Véase LE BOT, Yvon. *Subcomandante...*, p. 51-61.

31. DIETZ, Gunther. “Del asistencialismo a la autonomía regional: los movimientos indios en México ante el desafío zapatista”. En: *Reporte de trabajo de campo etnográfico, Chiapas, México, 1993-1994*. México: Fundación Fredrich Ebert, p. 7.

él enumera un total de 8 que resumiríamos de la manera siguiente: la herencia de las rebeliones indígenas; la crisis del sistema económico-social de la hacienda que dejó libres a los peones acasillados en un proceso que va desde los treinta hasta los setentas; la acción pastoral de la llamada “teología de la liberación”; los “estudiantes del 68” que llegaron a la zona a hacer labor “organizadora” y “concientizadora”; la escasez de tierras, sobre todo para los más pobres; la politización de los pueblos indígenas obtenida a través de múltiples experiencias organizativas; la violencia institucional y la falta de un estado de derecho en Chiapas; y, por último, “la violencia negociada con pérdidas y ganancias”³².

El contexto global

No podía ser más adverso. Después de la caída del Muro de Berlín, el derrumbe del “socialismo real”, la derrota de los movimientos guerrilleros en América Central, la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional en Nicaragua, la llamada “década perdida” durante los ochenta, la firma por parte de nuestro país del TLC, etcétera.

Pero la cuestión étnica en nuestro continente tiene su desarrollo propio. Ya para ese entonces, en América Latina cada vez más existe el convencimiento de que el afianzamiento de una democracia plena necesariamente transita por un camino que conduzca a reconocer plenamente los derechos de los pueblos indígenas y su diversidad cultural.

El Convenio 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y tribales, se aprobó el mes de junio de 1989 en Ginebra, y constituye desde entonces el referente fundamental en cuanto instrumento creado por el derecho internacional para ser utilizado de acuerdo a las condiciones específicas de cada país. En el nuestro, esa especificidad es delineada en un proceso en el cual se constituye un sujeto colectivo de características particulares y cuya diversidad requirió de múltiples discusiones y de una coyuntura que aceleró de manera sorprendente su autoconstitución. La organización resultante desde el punto de vista nacional es el Congreso Nacional Indígena y el grupo propulsor de la nueva coyuntura fue sin duda el EZLN, organizaciones que, desde nuestro punto de vista, expresan fielmente esta diversidad.

Al surgir el EZLN, esta diversidad étnica, lingüística y cultural se expresa en un movimiento político que tiene como componentes una diversidad de actores. Pablo González Casanova señala tres, “los cuales conforman una especie de colectivo imaginario que repiensa la revolución”³³: los pueblos indios, los curas y catequistas, y quienes ya han participado en otros intentos revolucionarios. Por otra parte, el discurso que de ellos emana “parece buscar un interlocutor múltiple y dirigirse alternativa o simultáneamente, a una gran cantidad de públicos, potencialmente *actores*”³⁴. Es un discurso que no descuida al indio que es al que tiene más cerca, ni a las fuerzas progresistas, ni a los periodistas y los medios de México y los países lejanos, ni a los más sofisticados intelectuales.

32. GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Causas de la rebelión en Chiapas”, suplemento *Perfil de la Jornada*, martes 5 de septiembre de 1995.

33. GONZÁLEZ CASANOVA, P. *Repensar la...*, p. 165.

34. *Ibidem*, p. 162.

Discurso de comunicación múltiple, o enfocado hacia un público especial potenciado con el manejo que despliega la razón, el entendimiento y el juicio, y todo ello en un estilo ni pedante, ni solemne e irresistiblemente atractivo.

Planteamientos neozapatistas

Desde esta diversidad de sujetos y lenguajes los zapatistas proponen una democracia nueva, una refundamentación del concepto de democracia, porque a ésta sólo la conciben con justicia y dignidad. Pero también proponen una forma nueva de hacer política.

Por otra parte, explícitamente o a través de sus prácticas, los zapatistas han dejado claro que renuncian a una serie de vicios heredados por las viejas izquierdas o pasados procesos revolucionarios. Una de sus renunciaciones más importantes, desde nuestro punto de vista, es el abandono del sectarismo, uno de los vicios más negativos de la izquierda no sólo en México sino en muchas otras partes del mundo. Otra herencia, a la que también creemos que han renunciado, es al dogmatismo, oscura barrera no sólo de especie política, sino incluso epistemológica; renuncian también, a las “nomenclaturas” al estilo ruso; a los vanguardismos; a los autoritarismos antiguos y modernos que han caracterizado a tantos caudillos latinoamericanos, etcétera.

Buscando la paz con justicia y dignidad, ya que, según dicen, el EZLN no se define en términos militares sino políticos, invitan a la sociedad civil a organizarse en comités civiles para el diálogo como base de discusión de los principales problemas nacionales y como germen de una nueva fuerza política con base en el EZLN, no

partidaria y de carácter nacional: el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN).

Llaman a la sociedad civil a pronunciarse y a impulsar una lucha civil, pacífica, independiente y democrática, de nuevo tipo, que permita “mandar obedeciendo”, para alcanzar las utopías más universales de libertad, democracia y justicia.

El EZLN llama así a luchar no por la toma del poder sino por incorporar a esta lucha al mayor número de personas que estén dispuestas a participar con opiniones y que estén en condiciones, según ellos mismos dicen, de decidir políticamente lo que quieren. Por este tipo de planteamientos ha habido una andanada de críticas por parte, sobre todo, de los políticos profesionales de todas las tendencias. Pero además, dicen **no** a los cargos gubernamentales, **no** a los puestos de elección popular. Quien conozca los eficaces mecanismos de cooptación por parte del sistema político mexicano, puesto en práctica desde hace más de seis décadas, seguramente entenderá las razones profundas de este tipo de prevenciones.

El llamado problema indígena lo plantean recuperando una vieja demanda de algunos de los pueblos indios en América Latina, pero que en la actualidad se ha extendido a prácticamente todos lados donde existen indígenas y se ha dado un proceso de discusión sobre su relación de fondo con los Estados nacionales en donde se hallan insertos: nos referimos a la **autonomía**. Demanda que está contemplada, en términos generales, dentro de los derechos contenidos en el Convenio 169 de la OIT y que en México se va a delinear de manera más concreta dentro de los Acuerdos de San Andrés.

La propuesta sobre la autonomía de los pueblos indios

Esta reivindicación ha sido analizada desde diversas perspectivas, pero en México la discusión ha ido desarrollándose de forma tan amplia que habría que agregar a todo lo ya expuesto en otros estudios, algunos señalamientos fundamentales que ha hecho recientemente Andrés Medina, quien ha planteado que dicha reivindicación sobre la autonomía indígena “nos lleva a considerar... la necesidad urgente de tomar en cuenta las características que posee el gobierno tradicional por el que se rigen los pueblos indios actualmente”³⁵. Y recurriendo al acervo de la etnografía de México, Medina nos revela “la trama social y cultural en la que se inserta el gobierno de los pueblos indios”³⁶. De esta manera, aparecen el *sistema de cargos* y el *gobierno comunal y ritual agrario*, como los dos tópicos etnográficos a analizar. Sobre el primero, es interesante ver cómo los pueblos indios han incorporado a sus estructuras políticas tradicionales al municipio libre y las violentas contradicciones que se han generado, sobre todo al tratar de adaptar el complejo institucional del sistema de cargos con toda su jerarquía cívico-religiosa a la institución constitucional del municipio. Sin embargo, y a pesar de lo variado de las instituciones resultantes, Medina reconoce una serie de rasgos comunes compartidos por las comunidades indias que es importante tener en cuenta al caracterizar por su

especificidad a las formas de organización indígena. En lo que se refiere al segundo tópico, es decir, el gobierno comunal y el ritual agrario, resalta por su importancia la riqueza de elementos sobre la democracia y las formas de hacer política que poseen los indígenas y que se expresan en el llamado “gobierno de principales”; sobre todo en lo relacionado con las formas de discusión y decisión colectiva de las comunidades mediante las cuales en ocasiones tardan varios días en resolver los asuntos más trascendentes, pero una vez acordado algo al respecto, las decisiones resultan ser “inapelables y obligatorias para toda la comunidad”³⁷. Nos muestra así “un sistema político con sus especificidades y con un trasfondo configurado por una historia y una cultura sólidamente arraigadas en el pasado mesoamericano”³⁸ al que no hay que ver como “una institución ‘primitiva’ o una forma ‘atrasada’, ‘marginal’, a la que haya que ‘integrar’ o ‘modernizar’, como planteaba la vieja política indigenista”³⁹. Ese sistema “nos muestra una faceta de la nación pluriétnica que somos”⁴⁰ y su existencia, aunque haya sido negada por los gobiernos liberales y neoliberales, tendremos que “reconsiderarla, de manera responsable, para realizar las tareas de refundación de la nación”⁴¹. Sobre lo democrático o antidemocrático de las comunidades indígenas ha habido una vasta discusión. En ella, es notoria la coincidencia de quienes han realizado trabajos etnográficos o sociológicos *in situ*, como lo ha manifestado

35. MEDINA, Andrés. “El gobierno indígena: una reflexión etnográfica”. En: Revista *Universidad de México*. México, julio-agosto de 1995, núm. doble 534-535, p. 5.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*, p. 10.

38. *Ibidem*.

39. *Ibidem*.

40. *Ibidem*.

41. *Ibidem*.

con vehemencia Miguel Bartolomé en su discusión con Roger Bartra⁴². Las formas de autodeterminación indígena tendrían que contemplar, así, tanto el nivel comunitario (que ya se da, en muchos casos, de hecho en México), como el nivel municipal (que ya se acepta en la Constitución) y en el nivel regional para tener viabilidad.

Desde el principio, el movimiento zapatista reivindicaba el derecho a la autonomía: el derecho a autogobernarse, a preservar sus culturas y lenguas, a ser los beneficiarios de los recursos naturales de sus territorios y a practicar sus propias normas jurídicas. La autonomía, lejos de ser un intento de separarse del resto del país y sumergirse en el ensimismamiento, como el gobierno lo quiere presentar, forma parte de un proyecto para crear un nuevo Estado que respete e incluya en nuestra nación a todos los mexicanos. De esta manera, la lucha por la autonomía se convierte en el centro de las negociaciones entre el EZLN y el gobierno federal e involucra a los pueblos indios y a la sociedad civil de toda la nación. Por adherirse a la reivindicación de una autonomía que les permita continuar sus esfuerzos por forjar un México nuevo, los zapatistas están embarcados en una lucha prolongada que no ha tenido fin con la firma de los Acuerdos de San Andrés.

El carácter nacional del EZLN

La intención del EZLN de presentarse como un movimiento con proyecto nacio-

nal se evidencia desde su declaración de guerra incluida en la primera Declaración de la Selva Lacandona. En dicha declaración, la Comandancia General del EZLN plantea con toda claridad que su levantamiento es un ejemplo más de la lucha del pueblo mexicano contra una serie de fuerzas opresivas, y, a la vez, busca legitimar el carácter nacional de su lucha mediante múltiples referencias a los héroes nacionales. Dirigiéndose al Congreso, los zapatistas exigen que “los otros Poderes de la Nación se aboquen a restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador”⁴³. Las referencias a la identidad indígena de sus miembros (“los herederos de los verdaderos forjadores de nuestra nacionalidad”) están directamente ligadas a la denuncia de las pésimas condiciones de la población más marginada del país y plantea como causa de esta situación: “una dictadura de más de 70 años encabezada por una camarilla de traidores que representan a los grupos más conservadores y vendepatrias”⁴⁴.

Muy pronto, sin embargo, la composición indígena del movimiento y las reivindicaciones de carácter indígena llegan a tomar un mayor nivel de importancia. Casi dos meses después de su declaración de guerra y ya iniciada la primera etapa de negociación, el Subcomandante Marcos, vocero del Comité Clandestino Revolucionario Indígena del EZLN, en una entrevista publicada por la revista *Proceso*, enfatiza la importancia de la autonomía. Para él, el aspecto más importante en las negociacio-

42. Miguel Alberto Bartolomé, Comentarios a un artículo de Roger Bartra, “El antropólogo y sus indios imaginarios”, en *Ojarasca*, Suplemento del periódico *La Jornada*, núm. 6, octubre de 1997, pp. 8-10. Consultar también de Roger Bartra, “Violencias indígenas”, en el suplemento *La Jornada Semanal*, del periódico *La Jornada*, 30 de agosto de 1997.

43. *Declaración de la Selva Lacandona*, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, primero de enero de 1994.

44. *Ibidem*.

nes es el reconocimiento de “la autonomía administrativa y política de las regiones indígenas”⁴⁵. Según el Subcomandante Marcos, la demanda de autogobierno nace de la estructura que ya existe dentro de las comunidades. “Los compañeros dicen que en las comunidades en donde la mayoría es indígena, existe de por sí su forma de gobierno particular, que subyace abajo de la gubernamental. Y dicen: ‘lo que tiene que hacer el gobierno es reconocer que nuestra forma es la que opera, y la tienen que respetar y no meterse con nosotros’”⁴⁶.

En las siguientes Declaraciones del EZLN, se manifiesta la relación entre sus demandas nacionales y su proyecto de autonomía. Lo que plantean en ellas los zapatistas es una autonomía que cambiaría fundamentalmente la relación entre el Estado y toda la sociedad mexicana. Así, por ejemplo, en la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, se sostiene que la “aportación fundamental [del EZLN] es entender y plantear que cualquier esfuerzo, en algún sentido o en todos, sólo pospondrá el problema si estos esfuerzos no se dan dentro de un nuevo marco de democracia, libertad y justicia”⁴⁷. Para lograr una solución del conflicto en Chiapas, dicen, es necesario cambiar la estructura de la política nacional.

La cuestión de la autonomía se origina en el hecho de que los indígenas han sido especialmente marginados. Los zapatistas no quieren la autonomía para separarse de México, como dolosamente sostienen algunos representantes gubernamentales. Por

el contrario, la quieren para luchar más eficazmente contra la marginación a que se les ha reducido desde la conquista. Para lograrlo, es necesario que se les incluya en el proyecto nacional pero de manera tal que *se respeten sus diferencias*. Así lo manifiesta el EZLN en la Tercera Declaración:

La cuestión indígena no tendrá solución si no hay una transformación RADICAL del pacto nacional. La única forma de incorporar, con justicia y dignidad, a los indígenas a la Nación, es reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política. Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo⁴⁸.

Cualquier modelo de autonomía, para ser aceptado por los zapatistas, tendría que ser uno que reconociera las comunidades indígenas como pueblos con derecho a la libre determinación, pero también que permitiera la participación de todos los pueblos indígenas en un nuevo proyecto de nación.

Aunque los zapatistas logran elevar la cuestión indígena a rango de un debate nacional, al mismo tiempo, reconocen que el asunto debe involucrar a los demás pueblos indígenas de la nación y no pretenden plantear un proyecto único de autonomía. Firmes en su resolución en el sentido de que la autonomía debe ser de carácter nacional e inclusivo, los zapatistas abren la discusión a los demás pueblos indígenas por medio de sus asesores y del Foro Nacional

45. Entrevista de Vicente Leñero con el Subcomandante Marcos. *En: Proceso*. No. 903, 21 de febrero de 1994, p. 13.

46. *Ibidem*, p. 14.

47. *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, 10 de junio de 1994.

48. *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, enero de 1995.

Indígena para desarrollar su propuesta específica y guiar sus demandas dentro del Diálogo de San Andrés. Héctor Díaz-Polanco, uno de los asesores de los zapatistas, expresa la sorpresa que se llevaron él y los demás asesores del EZLN al recibir las instrucciones por parte del Subcomandante Marcos quien les dijo que ellos mismos iban a decidir las líneas de la posición zapatista. “Marcos manifestó que los zapatistas tenían sus propias experiencias, pero no habían extraído de ellas una propuesta acabada; en todo caso, no pretendían que una propuesta suya se llevara a la mesa. Más bien, aspiraban a que sus asesores e invitados trabajaran sus diversos planteamientos y enfoques en la búsqueda de una propuesta común”⁴⁹.

En febrero de 1996 el EZLN convocó al Foro Nacional Indígena en San Cristóbal de las Casas. Por medio de ese foro, los zapatistas lograron incluir las perspectivas de los pueblos indígenas a nivel nacional. La enorme participación y la diversidad representada de los pueblos indígenas mexicanos era evidente en la composición del foro: “En él, participaron 500 delegados provenientes de 178 organizaciones indígenas, integrantes de 32 pueblos indios”⁵⁰. Los participantes reafirmaron la propuesta de los zapatistas de llevar a cabo una transformación en las bases del Estado y durante los siete días del foro, llegaron a acuerdos que reforzaron las demandas zapatistas en los diálogos ya en marcha. “El resultado más importante del Foro es que después de veinte años de lucha acti-

va, y de unos siete años de resurgimiento paulatino como actores de su problemática, los pueblos indígenas se encontraron y comenzaron a tejer una enorme red de compromisos y participaciones regionales buscando una racionalidad común”⁵¹.

Fundamentos de las autonomías en base al derecho internacional

Al no ser respetado, el Convenio 169 de la OIT queda como letra muerta en México hasta que el levantamiento zapatista rejuvenece el interés en el acuerdo. En el documento escrito en 1989, la OIT reconoció la violación de los derechos de los indígenas por medio del proceso de integración de los Estados de América Latina y propuso una nueva política dirigida a los pueblos indígenas. Según la introducción del Convenio, “los conceptos básicos del convenio son respeto y participación”⁵² y pretende corregir la perspectiva indigenista del convenio adoptado en 1954.

Aunque el Convenio no reconoce el derecho pleno a la libre determinación, provee los fundamentos para la reivindicación de la autonomía. Su punto de vista al respecto se presenta en el preámbulo: “Reconociendo las aspiraciones de esos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”⁵³. Aquí, la frase “dentro del marco de los Estados” es de significativa importancia por las ra-

49. DÍAZ-POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI Editores, 1997, p. 188.

50. HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis. “Serpientes y escaleras: los avatares de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena”. En: HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón (compiladores). México: Ediciones Era, 1998, p. 214.

51. VERA HERRERA, Ramón. “La construcción del Congreso Nacional Indígena”. En: *Acuerdos de...* Op. cit., p. 36.

52. Introducción al *Convenio OIT No. 169. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, 1989.

53. *Convenio OIT No. 169. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes*, 1989.

zones que ya comentamos en relación a que no se trata de una propuesta separatista. Por otra parte, aunque no son pocos los logros para los pueblos indígenas con fundamento en este documento, existen en el Convenio ciertas limitaciones para impedir que se establezcan las bases para un posible separatismo o una autonomía que contradiga las normas de los Estados. De esta manera, uno de los logros más importantes del Convenio fue el reconocimiento de las comunidades indígenas como “pueblos”. “La utilización del término “pueblos” en el nuevo convenio responde a la idea de que no son “poblaciones” sino pueblos con identidad y organización propia”⁵⁴. Como pueblos tienen un mayor derecho a preservar su cultura, sociedad y costumbres y el resto del documento aumenta los derechos del Convenio, tomando en cuenta este cambio de términos. Sin embargo, el Convenio incluye una acotación importante, ya que limita la definición del término “pueblo” a ese documento. “La utilización del término ‘pueblo’ en este convenio no deberá interpretarse en el sentido de que tenga implicación alguna en lo que atañe a los derechos que pueda conferirse a dicho término en el derecho internacional”⁵⁵. Esta precisión se debió a las protestas de los representantes gubernamentales que temían que se pudiera interpretar con el mismo contenido que le dan otros documentos fundamentales del derecho internacional, como la Declaración Universal de los Derechos Humanos, con base en los cuales se pudiera conceder el derecho a la soberanía a los pueblos indígenas⁵⁶.

También hubo controversia en las discusiones del Convenio con respecto a los derechos de los pueblos indígenas a la tierra/territorio. El Convenio exige que 1) se respete la relación de los pueblos con sus tierras y territorios; 2) se protegen la propiedad y posesión de las tierras y territorio, respetando las costumbres de los pueblos nómadas; 3) se protegen los recursos naturales, consultando a los pueblos en cuanto a decisiones y compartiendo con ellos los beneficios de su extracción (artículos 13-16). Sin embargo, de nueva cuenta se presenta aquí el debate acerca del uso de los términos. En este caso se trata de “tierra” *versus* “territorio”. Los representantes de los pueblos indígenas enfatizan que el término “territorio” refleja “las particulares relaciones que existen entre los pueblos indígenas y su entorno geográfico; dicha relación implica derechos colectivos cuyo titular es una colectividad, creándose así relaciones particulares que no se reconocen necesariamente en los sistemas jurídicos nacionales”⁵⁷. Sin embargo, los representantes gubernamentales lograron limitar el uso del término “territorio” a sólo algunos párrafos del convenio.

En lo que se refiere a los sistemas jurídicos de los pueblos indígenas, el Convenio establece que el Estado nacional deberá “tomarse debidamente en consideración sus costumbres o su derecho consuetudinario” (artículo 8, párrafo 1) y que “Dichos pueblos deberán tener el derecho de conservar sus costumbres e instituciones propias” (artículo 8, párrafo 2). Sin em-

54. *Ibíd.*

55. *Ibíd.*

56. HERNÁNDEZ PULIDO, J. Ricardo. “El Convenio 169 de la OIT, un nuevo enfoque de los derechos de los pueblos indígenas y tribales”. En: *Etnia y nación en América Latina*. DÍAZ POLANCO, Héctor (compilador). México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1ª de. Dirección General de Publicaciones, 1991, p. 174.

57. *Ibíd.*, p. 177.

bargo, otra vez existe la precisión que estas instituciones y costumbres no pueden ser contrarias a la ley nacional o a los derechos humanos internacionales.

Existen dentro del Convenio 169 varios otros fundamentos para la autonomía. Sin entrar en mucho detalle, podríamos señalar que se incluyen los derechos a: 1) preservar sus valores y prácticas sociales, culturales, religiosos y espirituales; 2) crear sus propias instituciones de educación, las cuales enseñarían sus historias, conocimientos e idiomas propios; 3) manejar el uso de medios de información; y 4) decidir sus procesos de desarrollo.

Aún con sus limitaciones, los logros de este convenio son particularmente importantes por la manera en que refuerzan las reivindicaciones indígenas en los distintos países y, en el caso de nuestro país el proyecto de autonomía defendido por el zapatismo. Las propuestas de los zapatistas y de sus asesores tienen fundamento en los derechos básicos de los pueblos indígenas que el Convenio reconoce con amplitud. Además, constituye un precedente que el gobierno mexicano, como signatario de este documento de derecho internacional, tiene que reconocer.

Los Acuerdos de San Andrés

Para los zapatistas, los Acuerdos de San Andrés si bien fueron un éxito político importante, representan solamente un primer paso en una lucha más prolongada. Por el hecho de que tales Acuerdos incluyen logros importantes, pero no satisfacen todas las demandas zapatistas, el EZLN los firma considerándolos “acuerdos mínimos”.

Los zapatistas demandan para los pueblos indios, no sólo para los de Chiapas sino para los de todo México, el reconocimiento de sus derechos culturales, étnicos y lingüísticos y proponen modificaciones a la Constitución, a fin de establecer un nuevo pacto federal. Pero no porque a ellos se les haya ocurrido, sino en cumplimiento del compromiso que adquirieron a partir de los acuerdos del Foro Nacional Indígena en donde participaron, en una amplia discusión de una gran cantidad de representantes indígenas de diversas organizaciones, además de asesores especialistas de diferentes posturas político-ideológicas e invitados. Así fue como surgió el documento que se llevó a la Mesa 1 de Discusión sobre el tema de Derechos y Cultura Indígena, con la propuesta para una “Nueva relación de los pueblos indígenas y el Estado”. Esta propuesta contiene los principios y fundamentos necesarios para la construcción de un pacto social integrador.

Después de la Mesa 1 del Diálogo, los representantes zapatistas llevaron a cabo una consulta a sus bases de apoyo acerca de los resultados de dicho diálogo. Y, aunque el 96% se pronunció a favor de la firma de los Acuerdos, no dejaron de señalar tres aspectos que a juicio de ellos hacen falta: 1) “solución al grave problema agrario nacional”; 2) “reconocimiento jurídico de las autonomías municipales y regionales”; 3) solución a las demandas en el derecho a la información, justicia y derechos políticos”⁵⁸. En específico, estos aspectos que faltan en los acuerdos tienen fundamento en el Convenio 169 de la OIT y por lo tanto, son reivindicaciones de derechos que ya debieran estar reconocidos. Con su insistencia en la falta de solución al proble-

58. Resultados de la consulta del EZLN a las comunidades zapatistas sobre los documentos finales de la Mesa Uno del Diálogo de San Andrés Sacamch'en de los Pobres, en *Los acuerdos de...*, op. cit., p. 50.

ma agrario, los zapatistas no hacen sino reivindicar el derecho de propiedad y de posesión sobre las tierras incluido en el artículo 14 del Convenio. Por otra parte, aunque el Convenio no especifica el ámbito para el ejercicio de la autonomía, en el artículo 9 del Convenio se reconocen los sistemas jurídicos de una manera distinta y más amplia a como se hace en los Acuerdos de San Andrés. E incluso, las demandas relacionadas con el derecho a la información quedan contempladas en el artículo 30 en el cual se manifiesta que los gobiernos deberán permitirles a los pueblos indígenas “la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos”.

Los zapatistas firman, pero manifiestan que no van a dejar de luchar por los aspectos que no fueron resueltos por los acuerdos. Además, reiteran que un acuerdo sobre los derechos de los pueblos indígenas es solamente un paso hacia la realización de su proyecto de reforma nacional. “Nosotros no podemos renunciar a nuestra lucha nacional para obtener beneficios locales. Sabiendo que si insistíamos en las demandas nacionales el gobierno seguiría con sus golpes represivos, el EZLN reafirmó su compromiso con los pobres de México”⁵⁹. Por lo tanto, la continuación de su lucha es necesaria no sólo para que se cumplan los Acuerdos de San Andrés, sino también, para lograr los caminos que nos conduzcan a la construcción de un nuevo Estado mexicano que respete e incluya a todos los mexicanos.

Finalmente, el Acuerdo firmado por el EZLN y el Gobierno Federal, logró un amplio consenso⁶⁰. En el pronunciamiento conjunto se señala, entre otras importantes cuestiones, que “la historia confirma que los pueblos indígenas han sido objeto de formas de subordinación, desigualdad y discriminación que les han determinado una situación estructural de pobreza, explotación y exclusión política”⁶¹. En lo medular se logró que el gobierno aceptara “el derecho a la libre autodeterminación de los pueblos indígenas, que será ejercido en un marco constitucional de autonomía asegurando la unidad nacional”⁶²; y se compromete además a: 1. Reconocer a los pueblos indígenas en la Constitución General quienes podrán decidir su forma de gobierno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente; 2. Ampliar la participación y representación política de los pueblos indígenas a nivel local y nacional: impulsar cambios jurídicos y legislativos; reconocer los derechos políticos, económicos, sociales y culturales de los pueblos indígenas; 3. Garantizar acceso pleno a la justicia: reconocimiento de sus sistemas normativos internos para... incluirlos en el derecho positivo de México; 4. Promover las manifestaciones culturales de los pueblos indígenas; 5. Asegurar la educación y la capacitación; 6. Garantizar la satisfacción de sus necesidades básicas; impulsar la producción y el empleo y 8. Proteger a los indígenas migrantes. Y aunque lo anterior queda establecido claramente, no contempla la demanda plena de una autonomía regional, ni la modificación a la reforma del artículo 27 constitucional, así como

59. *Ibíd.*, p. 52.

60. Véase DÍAZ-POLANCO, H. *La rebelión zapatista...*, p. 185-230.

61. “Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional” del 16 de febrero de 1996, (Documento 1) de San Andrés, p. 1.

62. *Ibíd.*

otros aspectos igualmente importantes que estaban en la propuesta original, sin embargo, significa para todos un importantísimo avance histórico. En cuanto a los aspectos que no quedaron contemplados en los acuerdos, el que se haya obligado al gobierno a discutirlo y el que constituyan un amplio acuerdo de las organizaciones indígenas, impide que se pierdan desde un punto de vista estratégico; al movimiento de los pueblos indios y a sus aliados les tocará mantenerlos como una reivindicación que no podrá ser abandonada hasta su consecución total.

Esperando el desgaste del movimiento zapatista, el gobierno federal ha decidido desconocer los Acuerdos, rechazando la iniciativa de ley de la Comisión legislativa creada exprofeso para ello y a tres años de haberlos firmado no ha cumplido su palabra. Con ello, confirma el riesgo que percibe en las demandas del EZLN, su concepción sigue siendo la de un Estado monoétnico, racista, excluyente y que no está dispuesto a permitir ninguna competencia en su relación con la nación. Por esta razón, los zapatistas reiteran en la Quinta Declaración de la Selva Lacandona: “No habrá transición a la democracia, ni reforma del Estado, ni solución real a los principales problemas de la agenda nacional, sin los pueblos indios. Con los indígenas es necesario y posible un país mejor y nuevo. Sin ellos no hay futuro alguno como nación”⁶³. Con la Consulta Nacional a la que también convocaron en esta Quinta Declaración, quedó demostrado que en la misma forma en que no habrá reforma del Estado sin los pueblos indígenas, el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés

depende en gran parte de la organización y participación de todos los mexicanos.

El diálogo se estanca, la historia no termina

Pero a pesar de la firma, el gobierno no ha cumplido con lo acordado. Rechazó la propuesta de la Comisión creada exprofeso por el poder legislativo para la coadyuvancia de las partes para lograr el diálogo y la pacificación y el Ejecutivo ha enviado a las Cámaras para su discusión y aprobación una iniciativa de Ley que niega en lo fundamental la demanda de autonomía para los pueblos indios a los cuales, entre otras trampas y “candados” que hacen nugatorios los acuerdos, no los reconoce como “pueblos” sino que les da el trato de “comunidades” no como “entidad de derecho público” sino como de “interés público”; cambia el concepto de “sistemas normativos internos” por el racista y despectivo de “usos y costumbres”; etcétera, además de múltiples omisiones. Al margen de lo que finalmente ocurra, pareciera ser que la salida pacífica al conflicto se ve cada vez más lejana y el futuro de los pueblos indios cada vez es, por lo mismo, más incierto.

Pero, además, la lucha del zapatismo no se reduce a la defensa de la diversidad indígena. Su proyecto incluye a todos los inconformes con las políticas neoliberales y contra el régimen de partido de Estado en nuestro país a quienes llaman a discutir un nuevo proyecto de nación y de un Estado que garantice la transición a la democracia, sea quien sea el que esté en el gobierno. Por lo que ha representado una oportunidad de diálogo entre la sociedad civil sobre estos y otros importantes temas

63. *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, julio de 1998.

de la agenda nacional, diálogo que ha quedado hasta ahora, al igual que el proceso de pacificación, inevitable y lamentablemente suspendido.

En lo que se refiere a los derechos de los pueblos indios en nuestro país, sólo resta decir, por último, que, para seguir exigiendo que los acuerdos de San Andrés se cum-

plan cabalmente, la información sobre el Convenio 169 de la OIT, seguirá siendo el referente jurídico más importante, por lo que su conocimiento y difusión es una tarea que a todos los que tengamos acceso a dicha información nos corresponderá seguir impulsando permanentemente.

BIBLIOGRAFÍA

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. Comentarios a un artículo de Roger Bartra, “El antropólogo y sus indios imaginarios”. En: *Ojarasca*, suplemento del periódico *La Jornada*, núm. 6, octubre de 1997. Consultar también de Roger Bartra, “Violencias indígenas”, en el suplemento *La Jornada Semanal*, del periódico *La Jornada*, 30 de agosto de 1997.

BENJAMIN, Thomas. “¡Primera Viva Chiapas! Local Rebellions and the Mexican Revolution in Chiapas”, *European Review of Latin American and Caribbean Studies*, 49, dic. 1990.

CANTÓN DELGADO, Manuela. “Las expulsiones indígenas en los Altos de Chiapas: algo más que un problema religioso”. En: *Mesoamérica* 33, junio de 1997.

DE RIBEIRO. Las américas y la civilización.

DE VOS, Jan. *La paz de Dios y del rey. La conquista de la Selva lacandona (1525-1821)*, (1ª edición, 1980, Colección Ceiba, Gobierno del Estado de Chiapas). México: FCE, 3ª reimpresión, 1993.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomía*. México: Siglo XXI Editores, 1997.

DIETZ, Gunther. “Del asistencialismo a la autonomía regional: los movimientos indios en México ante el desafío zapatista”. En: *Reporte de trabajo de campo etnográfico, Chiapas, México, 1993-1994*. México: Fundación Fredrich Ebert.

Entrevista de Vicente Leñero con el Subcomandante Marcos en *Proceso*, núm. 903, 21 de febrero de 1994.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. “La vuelta del Katún (Chiapas: a veinte años del Primer Congreso Indígena)” en *Chiapas*, 1. IIE/UNAM y Ediciones ERA, 1995.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio. *Resistencia y utopía*. ERA, 1985.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Repensar la revolución”, texto leído el 8 de febrero de 1995 al recibir el Doctorado Honoris Causa y publicado en *Cuadernos de Nuestra América*, Vol. XII, núm. 24, julio-diciembre de 1995.

_____ . “Causas de la rebelión en Chiapas”, suplemento *Perfil de la Jornada*, martes 5 de septiembre de 1995.

GONZÁLEZ ESPONDA, Juan; PÓLITO BARRIOS, Elizabeth. “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista”. En: *Chiapas 1*.

HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis. “Serpientes y escaleras: los avatares de la reforma constitucional sobre derechos y cultura indígena”. En: HERNÁNDEZ NAVARRO, Luis y VERA HERRERA, Ramón (compiladores). México: Ediciones Era, 1998.

HERNÁNDEZ PULIDO, J. Ricardo. "El Convenio 169 de la OIT, un nuevo enfoque de los derechos de los pueblos indígenas y tribales". En: *Etnia y nación en América Latina*, DÍAZ POLANCO, Héctor (compilador). México: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 1ª de Dirección General de Publicaciones, 1991.

KÖHLER, Ulrich. "Voces del México profundo: iniciativas y luchas indígenas". En: *Rev. Antropológicas*, núm. 13, enero de 1995.

FLORES LÚA, Graciela; PARÉ, Luisa y SARMIENTO SILVA, Sergio. *Las voces del campo: movimiento campesino política agraria, 1976-1984*. México: Siglo XXI, 1988.

La Carta de Pátzcuaro. En: *México Indígena*.

LE BOT, Yvon. *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. México: Plaza Janés, 1997.

LEYVA SOLANO, Xóchitl y ASCENCIO FRANCO, Gabriel. "La tierra prometida. Nuevos asentamientos indígenas en la Lacandona". En: *Etnografía Contemporánea... Región Sureste*.

MANCA CERISEY, María Cristina y otros. *Etnografía contemporánea de los pueblos indígenas de México. Sureste*. México: INI/Sedesol, 1995.

MEDINA, Andrés. "El gobierno indígena: una reflexión etnográfica". En: *Revista Universidad de México*. México, julio-agosto de 1995, núm. doble 534-535.

MOSCOSO PASTRANA, Prudencio. *Rebeliones indígenas en los Altos de Chiapas*. México: Cihmech, UNAM, 1992.

ODILE MARION, Marie. "Los mayas de Chiapas en la construcción de una nueva identidad", ponencia presentada en el Curso Problemática indígena y étnica en América Latina, el 9 de mayo de 1994 en el CCyDEL-UNAM.

SÁENZ, Moisés. "La escuela rural mexicana", conf. Pronunciada en 1928 (tomado de COMAS, Juan. *La antropología social aplicada en México*. México: Instituto Indigenista Interamericano, 1976. *México Indígena*, núm. esp. de aniversario. México, dic. de 1978).

SORIANO HERNÁNDEZ, Silvia. *Los esclavos africanos y su mestizaje en la provincia de Chiapa*. México: Instituto Chiapaneco de Cultura, 1993.

STONE, Doris. "Synthesis of Lower Central American Ethnohistory". En: *Handbook of Middle American Indians*, 4, Austin: University of Texas Press.

VERA HERRERA, Ramón. "La construcción del Congreso Nacional Indígena".

Convenio OIT No. 169. Sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, 1989.

Declaración de la Selva Lacandona, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, primero de enero de 1994.

Segunda Declaración de la Selva Lacandona, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, 10 de junio de 1994.

Tercera Declaración de la Selva Lacandona, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, enero de 1995.

Quinta Declaración de la Selva Lacandona, Comunicado de la Comandancia General del EZLN, página de internet del EZLN, julio de 1998.

"Pronunciamiento conjunto que el Gobierno Federal y el EZLN enviarán a las instancias de debate y decisión nacional" del 16 de febrero de 1996, (Documento 1) de San Andrés.

XI Censo general de población y vivienda, 1990.



UNA REVISIÓN TEORÉTICA A LA DESCENTRALIZACIÓN POLÍTICO FUNCIONAL*

JOHN DE LOS RÍOS
Sociólogo, Universidad de Nariño

El presente trabajo desarrolla una reflexión crítica del proceso descentralista iniciado aproximadamente hace veinticinco años, y que fue presentado e instaurado como flamante estrategia socio política del Estado frente al subdesarrollo de la región, y como efecto de las transformaciones mundiales en lo político, económico y cultural (...). La modernización de la función pública en los distintos niveles de la administración oficial junto a reformas en la relación Estado - ciudadanos y la participación que han intentado mostrar un Estado incluyente, democrático y progresista en las funciones y decisiones de lo público, se desplegaron como objetivos cruciales del proceso¹. Desarrollados los preceptos

descentralistas, estos no sólo resultaron ser una quimera respecto de sus implicaciones, sino que por sobre todo se erigieron como portentosos mecanismos de relegitimación de las estructuras de poder oficiales de dominación institucional y de control social a favor del statu quo, además de acentuar las deficiencias del centralismo político y reproducir las subculturas del atraso que imperan en América latina.

Este ensayo, no explora los hechos de la descentralización² en sí, sino que de por sí revela el contenido conceptual y sustantivo de los vacíos e incoherencias endógenas de los dos objetivos en su marco de fundamentación y en su pragmática socio política³. Al lector le será fácil concluir

* Este artículo es un resumen de una ponencia (Galimatías político institucionales de Desarrollo) presentada en el IV Seminario latinoamericano de la red UREL sobre Desarrollo Regional, realizado en Pasto - Colombia en 1999.

1. A partir de la revisión bibliográfica, se ha tipificado alrededor de una docena de objetivos. Para el Estado y la política pública orientada socialmente, la búsqueda del Bienestar colectivo se apoya en dos estrategias: La Participación social y la Modernización del Estado. Junto a otras, fueron asumidas como objetivos esenciales autónomos por la Dz. En el presente trabajo se han escogido como eje de estudio estos dos objetivos.
2. En el presente ensayo, se utilizará la abreviatura Dz como convención gramatical, par decir Descentralización.
3. La Dz es un discurso teórico, político y una praxis de sujetos con roles de poder en un juego político en espacios institucionales inmediatos. Se ha clarificado que el análisis de la intención conceptual y el alcance práctico (sociológico) del discurso -saber- descentralista conduciría a cualificar o falsear conceptualmente, desde lo local, dicho saber, así como sus efectos instrumentales.

posibles alternativas que desde la dimensión territorial y la perspectiva social resultan pertinentes conceptual o políticamente al tema y que como preocupación no sólo involucra a los gobernantes sino también a la academia en una visión multi y meta paradigmática de estrategias para el desarrollo.

La crisis del sistema fordista de producción y el fin de la era neokeynesiana a mediados de los 70s en los países industrializados, originó un nuevo modelo de acumulación del capital que promovió entre sus estrategias la descentralización del Estado, la desconcentración de funciones públicas, la autonomía regional - local, la modernización, entre otras. Se redefinieron los Estados Nacionales (liberación, desregulación, privatización, etc.) derivando prelación a lo regional - provincial - local. El centralismo aparece culpable de la deslegitimidad del Estado, de la distancia entre gobernantes y gobernados, del atraso y subdesarrollo regional y local, de generador de marginalidad de las mayorías nacionales, de la corrupción estatal y de la degradación de la convivencia social⁴.

La estrategia opuesta al centralismo pretendió desaparecer los trastornos que éste "originó", pero igual compone también una génesis y orientación central - vertical en su concepción y ejecución y por ende defectuosa, homogenizante y restrictiva con la realidad social donde entró a operar, que superficialmente contribuye a resolver los problemas de orden social, demográfico, ambiental, económicos y políticos. Las respuestas que asume el Estado descentralista,

se han canalizado no sin antes -o al mismo tiempo- a través del "Desarrollo Institucional", es decir, funcionamiento y administración burocráticos de la política pública. Se debe resaltar que existen gobiernos locales pero no Estados municipales. La Dz de entrada choca -entre otros fenómenos como el clientelismo y la resistencia al cambio- con la diferenciación espacial local de la administración y funcionamiento del Estado, por lo que ésta profundiza dichas desigualdades de la institucionalidad municipal. La diferenciación institucional "convive" con la pobreza y marginalidad social como efectos del modelo de desarrollo excluyente, acentuados por las políticas públicas rígidas, fragmentales y sin coherencia técnica, efectos del centralismo político administrativo, el inmediateismo y de las distancias entre el Estado y la sociedad civil.

La visión de Estado en la Dz careció de un referente territorial de la realidad tal cual existe y regenera⁵ y por ende su corto alcance. Al tiempo, otras condiciones locales permanecen iguales a pesar de la intención objetiva de la Dz de modificarlas (por ejemplo, las prácticas políticas nocivas). No obstante, la Dz es concebida y desarrolla un enfoque normativo sin dificultades sociales, políticas, económicas y culturales.

La fragmentación de las estructuras de gobierno y los diferentes modos de Dz, "ha generado una multiplicación de intereses y un mayor número de demandas que el sistema político no es capaz de procesar"⁶, lo que degenera a su vez, en conflictos de todo tipo y complejidad. Esta realidad conduce

4. Esa fue la propaganda con que se movió la Dz y las antítesis en que se basa.

5. Cultura política, estructura demográfica, organización pública, conflictos sociales (...), potencialidades, servicios, modus vivendi, modos de producción, niveles de escolaridad, etc.

6. CALDERÓN, Fernando. Gobernabilidad, competitividad e integración social. Revista Foro No. 29. Bogotá, 1996.

a repensar la Dz en sí. “El proceso de desarrollo latinoamericano y en especial el colombiano, ha configurado por lo menos dos escenarios que retan la legitimidad del Estado desde la perspectiva socio espacial: regiones con mayores concentraciones de pobreza (desequilibrios regionales en el conjunto nacional) y las regiones de frontera. En ambas los conflictos sociales han sido motivados principalmente por desequilibrios y/o contradicciones económicas, sociales y políticas (concentración de la propiedad rural, concentración territorial del ingreso, monopolio tradicional de la representación política, escasa presencia del Estado y los servicios públicos, etc.), los que profundizan los desajustes derivados del modelo de desarrollo, el cual en términos sectoriales y espaciales ha sido industrial - urbano, privilegiando estos aspectos de la realidad en desmedro de los demás”⁷.

El planteamiento vertical desde el Estado de la política descentralista estaría mediado por concepciones e instrumentos de discreción pública pero de estabilidad con las estructuras estatales y no a favor de las integralidades sociales, y sólo recompuso los roles y funciones entre los entes territoriales, sujetos políticos e instituciones, pero sin otorgarles categoría como sujetos políticos para el desarrollo. La apertura democrática, en esta reestructuración, que pretendería a través de canales de participación, posibilitar y canalizar la expresión de la sociedad civil para identificar su problemática social y contribuir a la gestión

de su propio desarrollo (solucionática) a través de sus propias formas organizativas, sólo pretendió -y pretende- menguar el desorden social manifestado en paros, movimientos, tomas y marchas cívicas, al descentralizar la responsabilidad oficial. En el nuevo escenario, elementos como la planeación, la participación, la concertación y la evaluación referidos a la acción - relación entre el Estado y la sociedad se vuelven conceptos - paradigmas indispensables en todo ideal local - regional⁸. La Dz fomenta la operación comunitaria pero no la definición democrática de la política municipalista y cuando más ha llegado a propiciar una participación consultiva⁹. El reconocimiento decisonal sólo ha sido posible a través del coyuntural y efímero acto electoral, en líneas generales, hacia la legitimación de las estructuras de poder, que no facilitan oportunidades de desarrollo social renovado, relacionadas con la propiedad, el ingreso, el desarrollo inequitativo, la distribución -o acceso- social del conocimiento, etc.

El modelo y método de la planeación, gestión, participación y evaluación de la acción pública debería superar su condición rígida, sectorial, normativa e indicativa, donde los sujetos sociales dejen de ser meramente consumidores de políticas públicas elaboradas por tecnócratas y con amplias inconsistencias entre su concepción y ejecución, excluyente de grupos sociales en la formulación, la planeación y los beneficios que surte la misma. La planificación debe incluir el desorden, el caos, la histo-

-
7. FAJARDO, Darío. Regiones y sociedad nacional. Reforma del Estado colombiano. Controversia No. 151. Bogotá, 1988.
 8. “El modelo de desarrollo local entra en las coordenadas de orientación global: localizado, descentralizado, participativo, concertado, autónomo y autoafirmativo”. VALLEJO MEJÍA, César. Cuadernos de Agroindustria No. 28. Bogotá, 1992, p. 19.
 9. Los mecanismos constitucionales de participación social, son meramente instrumentos de adecuación del statu quo. Del ejercicio ciudadano escapa por ejemplo, el control político.

ria, el conflicto, el sistema de valores, la heterogeneidad, etc. Y como la Dz es territorialización, el “locus” debería primar sobre el “focus”. La coherencia para la Dz y el locus, está en que los problemas no son unidimensionales, homogéneos sino polifacéticos, integrales, dinámicos, fractales.

Desarrollo institucional y Democracia apuntaron -y simulan- a mitigar los efectos (manifestaciones) negativos de las desigualdades sociales o, reducir los efectos perversos de tales desigualdades sobre la convivencia social¹⁰. A esto hay que añadir las respuestas remediales finales a los deterioros del medio ambiente -las tasas compensatorias, por ejemplo- y la fragmentación a las identidades culturales locales o regionales. La Dz por consiguiente no apunta a resolver las condicionantes estructurales de la marginalidad social y la exclusión económica y cultural del sistema porque precisamente, ella es la estrategia bandera de la nueva lógica entre Estado y sociedad así como la revalorización del capital¹¹. Ambos cambios conllevan modificaciones también en la matriz socio-política superior, es decir, en el régimen político sin modificar la distribución real del poder y los mecanismos de acceso al mismo. Igual-

mente se subestima los conflictos de poder al interior del Estado, en la sociedad y entre los dos.

GALIMATÍAS POLÍTICO DE DESARROLLO

Las disfunciones del desarrollo se asocian con disfunciones de lo estatal municipal y un sin número de disfunciones sociales (no exactamente necesidades o carencias). La política social para la pobreza -focalizada-, sugiere que son los pobres los que tienen que cambiar, por sus características y no lo estructural del sistema, ateniendo al bienestar y al desarrollo social. Esta política residual periférica no se aproxima ni en broma al debate sobre los problemas sociales, si no que mantiene la desigualdad social y oculta la crisis de legitimidad institucional del Estado. La acción de éste frente al problema, resulta ser un mero enfoque marginal en la misma sociedad de la gestión social.

Es precisamente a estos condicionamientos y/o suposiciones alrededor de la acción estatal, lo que se ha denominado “Fetichismo Institucional”¹² y que pretenda -lo institucional- a través de la política pública y los sistemas y métodos de pla-

10. DE MATTOS, Carlos. ¿La Dz, una nueva panacea para el desarrollo local? Cuadernos de Economía No. 14. Bogotá: Universidad Nacional, 1990.

11. “La nueva territorialidad de la política estatal y de los aparatos públicos tiene relación con la nueva dinámica espacial de acumulación del capital privado y la descarga de funciones del Estado... el sistema fordista de producción y el modelo neokeynésiano, el concepto, expectativas y la legitimación de la democracia estaban ligados a la existencia del Estado benefactor. La crisis de ambos modelos y el surgimiento de un nuevo período de acumulación y regulación estatal, requieren de otras prácticas de legitimación a partir de las cuales nace otro concepto, otro paradigma de Estado y Democracia... procesos de modernización del Estado con procesos de democratización del régimen político -en órganos de representación- y ajustes macroeconómicos son de tendencia mundial. Emergen nuevas formas de regulación: Dz, desconcentración, delegación, devolución de responsabilidades y roles entre Estado, sociedad, política y economía; se redefinen las relaciones entre sociedad y Estado y en lo cual lo territorial es el referente principal, lo local es el criterio de administración del gasto público, la financiación del desarrollo, la gestión y administración de servicios públicos”. RESTREPO, Darío. La Dz, mito y potencia. *En*: Cuadernos de Economía No. 16. Bogotá: Universidad Nacional, 1991, p. 25.

12. “Ninguna reforma administrativa del Estado ni readecuaciones territoriales de sus estructuras internas, pueden por sí solas modificar las situaciones problemáticas que atraviesa la soberanía, la integración social, la política, la economía, etc.” CORAGGIO, José C. Poder local y poder popular. Cuadernos de Claen No. 45. Montevideo, 1988, p. 106.

nificación, menguar los efectos estructurales del subdesarrollo tercermundista. En este sentido, y con respecto a la clase de problemas arriba tipificados, la Dz sólo podría contribuir a moderar los concernientes a la segunda categoría, por lo demás, el estado social de cosas sigue y seguirá siendo más agudo y complejo todavía. La planificación como instrumento de acción no supera la dimensión técnico procedimental (basada o dictaminada en pasos y según prescripciones normativas oficiales para el caso) y sin fundamento en la particularidad de los requerimientos de una planificación sustantiva y orgánica a la municipalidad. Se trata entonces de una planificación basada en el subdesarrollo, sometida a procesos tecnocráticos, levantando planes y programas sectoriales, es decir, enfática en focus, dirigida a limitantes estructuradas en la historia que pretende asistir, atenuar pero no superar las causas que las originan y consolidan.

¿Acaso las actuales circunstancias reclamarán una nueva estrategia relegitimizadora de las estructuras institucionales de poder y los roles e intereses que involucran? Así pasamos nueva y rápidamente de la participación política institucional a la participación política paraestatal de la protesta social, es decir, una evidencia real de la contradicción - tensión entre los elementos de la democracia. Se descentralizó la debilidad institucional del Estado central. La solución no consistiría en revalidar un Estado insatisfactorio sino mejorar - cualificar los principios y directrices políticas que

fundamentan y proyectan al mismo pero en nivel local -gobiernos locales- y el papel de la sociedad en la construcción de proyectos territoriales de desarrollo, más allá de los instrumentales planes remediales de coyuntura. Se pretendería muy bien en una mayor politización de las relaciones entre Estado y ciudadanos, en términos de negociación, ensanchando los espacios públicos de participación orgánica y profundizando el carácter decisonal de la misma así como el control político a los gobernantes.

La “Democratización del Poder” público local, a partir de un Estado incluyente y participativo¹³, políticamente responde a las tensiones y conflictos sociales originados en la deficiencia del Estado frente a las demandas sociales básicas y debido a la ausencia de canales de participación política y ciudadana¹⁴. La democratización llega a ser principio, medio y fin de la gestión local, de la gobernabilidad y la eficacia estatal. Sin embargo, la gestión se democratiza socialmente, pero se concentra políticamente, hecho que repercute en la calidad de la gestión, en los resultados y por último en la calidad de vida local. Pero si se modifica la acción y escenario social de la política, deberían haberse renovado estructuras, métodos y modos de hacer política y gobierno, cambios que de facto no se ocasionan con la Dz. Es precisamente en un orden institucional premoderno, donde ella se implanta, y que la hace precaria. Hasta el momento con el reformismo se asumió que la democracia estaría dada por una forma de organización del Estado excluyendo de su definición el contenido so-

13. Un ideal constitucionalista, formal, nó real (“país real Vs país formal”).

14. Para atenuar la movilización, ganar legitimidad del sistema y estimular la autonomía para la autogestión de servicios e infraestructura, aparecen ofertas y demandas políticas, canales institucionales de expresión, acceso a información, consulta popular, gestión comunitaria, elecciones de gobernantes, nuevas mediaciones, veedurías, etc. como resultado de la presión que ejercieron sobre el sistema político la expresión paraestatal de organizaciones cívicas en paros, movimientos, tomas, etc.

cial del poder que se ejerce bajo las formas públicas (nuevas como la Dz)... en este caso, la democracia consiste en formas de administración (gestión), así como los lugares de representación y participación. La Democracia se mediría por la localización del poder en el espacio institucional más próximo al ciudadano¹⁵. La participación a excepción de la elección popular de alcaldes, ha llegado a ser consultiva, parcial y de opinión¹⁶. La participación social como ideología -instrumentalizada- inculca en el individuo un respeto acrítico al orden dado y a los resultados, a las jerarquías, a los imperativos del sistema, que le permite axiológicamente asumir el estado de cosas, sin mayores esperanzas y cuestionamientos. Esa legitimidad social garantiza el proceso técnico de la planeación estratégica, no ideológica y apolítica. Pero la democratización “implica adecuar la acción del Estado a las necesidades comunales, y al ejercicio real de la participación decisoria”¹⁷. A esto se suma las concepciones y estructuras de poder social configuradas por patrones centralistas, relaciones de parentesco, teocracia local y la tradición nobiliaria o bipartidista de los gobiernos.

En la Dz la intención de la reforma “democratizante” simula que transfiere ma-

yor poder a las estructuras estatales locales. Pero la efectividad de la Dz está condicionada por la composición y los intereses de los grupos sociales dominantes (mayores beneficiarios) en la localidad y de las respectivas estructuras locales de poder¹⁸. Para facilitar o promover la socialización política de las clases populares -las mayorías sociales- y la equidad social (fines de la Dz), sería necesario articular las prácticas sociales de esas colectividades en torno a un “interés general local expresado en un proyecto político. El error estructural de la Dz para este punto de análisis, fue partir del supuesto de armonía social local, cuestión más difícil en lo político por la diversidad de valores, intereses, posiciones ideológicas, la existencia de diversas propuestas, opciones, liderazgos, conflictos, etc., por lo que es aparente e iluso pensar la armonía, integración social y realización del Proyecto, la permanencia y reivindicación consensual¹⁹ de tal heterogeneidad. El conflicto disfuncional dificulta el desarrollo. Y la Dz lo fortalece. El consenso promulgado resulta ser parcial, coyuntural, sectario, clientelar; los intereses preservan los sustentos del poder, intereses que no son iguales al interés general e incluso, foráneos y/o particulares²⁰, filtrados en el Public Choice. El planteamiento

15. Orientados instrumentalmente, para gestionar soluciones a prioridades populares. El actor que se convoca social y políticamente desde la Dz -o sea desde el planteamiento oficial- es interlocutor o facilitador, tutelado y controlado por el Estado, siguiendo los esquemas que éste le traza. Reproduce modelos de mediación de los partidos políticos, manipulado por intereses y situaciones contradictorias entre Estado y la sociedad; en síntesis, un reconocimiento, participación y organización cívico sociales que no contradiga al Estado y el statu quo.
16. La consulta popular por ejemplo, prohíbe someter a consulta más de lo que permite, y en especial, lo crucial y definitivo para la vida local.
17. LÓPEZ DE MESA, Beatriz. La política social en el marco de la Dz. Congreso Nacional de Trabajo Social. Bucaramanga: UIS, 1988.
18. DE MATTOS, Carlos. Op. cit. (1990).
19. El “Teorema de la imposibilidad de Arrow” y la Democracia, demuestra que en ausencia de una unanimidad plena y bajo hipótesis que parezcan razonables, el interés colectivo no puede existir: 1) con respecto a las preferencias de los ciudadanos y 2) con respecto a la escala social de preferencias. ARROW, Kenneth. Valores individuales y valores sociales. Teoría de la democracia una aproximación económica. Barcelona: Antoni Casahuga, 1991.
20. Más allá de una crítica a la ley de la mayoría, los intereses se encubren y confunden con un instrumental proceso racional y estratégico de la planificación social, que surte decisiones técnicas, “óptimas”, “neutras” y apolíticas.

en la Dz, de la democratización del poder no pasa de ser una apariencia para que la ciudadanía solucione las demandas sociales publicas. Las ciudadanía política y social deben ser no sólo consumidoras de políticas públicas, sino que ejerzan su definición y la correspondiente toma de decisiones que involucra²¹ el desarrollo. La marginación de los actores plurales o mayoritarios en el proceso de la Dz, negando una evidencia y significancia en la acción social local, en las condiciones de una democratización formal, delegativa y consultiva - expresiva, conduce a la percepción social de considerar que el trabajo en obras comunales por ejemplo, es participación, democratización decisoria como expresión pública del desarrollo. Estrategias para solucionar deficiencias comunitarias no es democratización. La actividad de las juntas comunales o vecinales por ejemplo, no tiene ningún tipo de autonomía (valga decirlo), porque no pasan de ser derechos de petición que constitucionalmente puede ejercer cualquier ciudadano. Pero derechos y deberes deberían influyentemente ejercerse en los niveles decisorios, relacionados con el bienestar y lo colectivo. Es decir, el problema de la democracia se interrelaciona con la participación social²² y estas dos con el bienestar, en la medida en que éste último es la posibilidad dinámica de la convivencia, la satisfacción de necesidades sociales y de las condiciones para participar. Y es más, “un sistema

participativo debe tener dos niveles de expresión: uno en el campo de la pluralidad de las expresiones políticas, y el otro en el reconocimiento social de la pluralidad de concepciones y vías de realización de las necesidades sociales e individuales”²³.

La redistribución de poder y la revalorización de actores políticos y sociales no incide sobre los aspectos del poder y sus bases locales, y que a su vez requiere -la redistribución- de un receptor-actor “maduro”, organizado y capacitado para las responsabilidades y las atribuciones políticas a partir de la Dz. Esa democracia lejos de ser sustantiva, orgánica y real, no supera el nivel formal y de representación y como ya se indicó, dicha forma de participación ha multiplicado y segregado los intereses y un mayor número de demandas que el sistema político no es capaz de atender. Por lo tanto el significado y ejercicio social del concepto de ciudadanía, en la Dz político funcional, concluyen ser formales y restringidos. Como resultado de esto, la integración social misma se ve amenazada: la convivencia, la continuidad de pautas culturales e institucionales de integración, el procesamiento de conflictos, la decisión social, la efectividad de la política pública, etc. Sin alterarlas, estos patrones de democracia legitiman las estructuras institucionales en doble sentido: el modelo latino de democracia y los órganos oficiales de poder que lo amparan.

21. “La participación orgánica modifica el establecimiento institucional en la medida en que los sujetos portadores de intereses sociales -difusos y colectivos- toman parte o influyen en los criterios y/o adopción de medidas administrativas y políticas locales”. SÁNCHEZ, Morón. La participación del ciudadano en la administración pública. Madrid, 1980.
22. La participación social es un proceso social a través del cual los distintos sectores de la población en función de sus propios intereses y necesidades de grupo, género, etnia, clase, etc., intervienen directamente o por medio de sus representantes u organizaciones en la marcha de los distintos aspectos de la vida colectiva”. TORNER, Florentino. El sujeto social y su potenciación socio política. México, 1956.
23. DEBUYST, Fredic. Projets alternatifs democratie et developpement. Belgique: Ciaco, 1987, p. 24. 25 Cambios en la organización territorial del Estado para alcanzar -supuestamente- mayores niveles y estados de desarrollo social, democracia, eficiencia, equidad, convivencia e integración sociales.

Así, la Dz difícilmente acierta solventar -o supone enfocar- problemas a través de participación expresivo consultiva comunitaria, ya que el desarrollo depende de injerencias decisionales de Estado y no meramente de lo comunal inmediato, así como sus problemas que no sólo son de vieja data sino que están casi superados en otras regiones del mundo, tales como la intolerancia, las restricciones a la ciudadanía, la exclusión cultural, la pobreza, etc., y que constituyen en el ejemplo latinoamericano, el eje de los conflictos sociales. “La existencia de condiciones de pobreza absoluta, impide el ejercicio efectivo de las libertades públicas, restringe la participación política, es factor de conflicto social y limita la expansión de la actividad productiva. El patrón de acumulación reinante regenera exclusión, bajos niveles de vida en la base de los grupos sociales y regiones e implican obstáculos estructurales al crecimiento, desarrollo y bienestar”²⁴. Por consiguiente, la redefinición de funciones públicas de los municipios y de las relaciones entre Estado y Sociedad, sólo trae más ineficiencias y cargas al municipio, sin superar las talanqueras específicas del bienestar societario: condicionamientos estructurales relacionados con las formas de articulación y regulación entre el Estado, la economía y la sociedad.

GALIMATÍAS FUNCIONAL DE DESARROLLO

En las estratagemas descentralistas, el objetivo del “Desarrollo Institucional” (DI)

es una condición inicial y tangente frente a los procesos sociales mencionados. Los fines y estrategias de este propósito²⁵ parte del presupuesto según el cual “los problemas de marginalidad, pobreza, exclusión y antidemocracia (entre otros, o sus efectos), son resultado de una deficiente y/o errónea organización estatal y de inexactas orientaciones económicas. La salida a estas condiciones críticas consistiría en un óptimo modelo de organización pública y la buena política económica...”²⁶. Según este supuesto causal, el cambio normativo institucional puede tener incidencia contundente sobre las situaciones de desigualdad y en el desarrollo, sin modificar las relaciones productivas y de poder en la sociedad y en las estructuras de poder institucionales. La causa de los males sociales sería una “cuestión de formas de organización pública. El régimen descentralizado sería la solución: eficiente y democrática, con una redistribución de funciones y transferencias administrativas y presupuestales entre los órdenes territoriales de organización del Estado”²⁷. De acuerdo con esto, el centralismo sería el gran escollo. Pero ni antes ni después de la Dz los municipios latinoamericanos han contado con la capacidad e infraestructura física, económica, técnica, profesional e institucional²⁸ para generar y adelantar procesos de desarrollo autónomo y endógeno²⁹. Los municipios no están diferenciados para asumir por igual estrategias institucionales, porque el desigual desarrollo espacial está sobre la base de la natural heterogeneidad territorial. No po-

26. RESTREPO, Darío. Op. cit.

27. RONDINELLI, D.A. Descentralización territorial power and the state: A critical response. *En*: Development and change, No. 21. Londres, 1990.

28. La preexistencia de la diferenciación espacial del “desarrollo institucional” es incrementada con la Dz y las condiciones de pobreza y crisis social son atendidas con programas institucionales inmediatistas, asistencialistas, subsidiarios, fragmentados temporal y espacialmente.

29. Y un traslado de competencias formales no significa autonomía, cambio estructural de condicionamientos al desarrollo local, o mayor Dz en sí. Tampoco esas reasignaciones modifican ni la concentración de poder, ni las relaciones de dependencia con otros niveles de gobierno.

dríamos hablar que la modernización de la función pública responde inicial y finalmente a las demandas apremiantes de las mayorías. El actual DI tiene prioridad endógena: se basa más en los roles, órganos y procedimientos en la institución y con respecto al equilibrio intrainstitucional del régimen del poder: “El poder -de intereses privados o el de la acción pública- de una forma institucional es un conjunto de relaciones políticas y sociales que se dotan de un aparato institucional en el ejercicio de su dominación ya sea en una forma centralista o descentralista”³⁰. Funcionalidad territorial del poder político, que luego se traduce en funcionalidad racional instrumentales de administración - control social.

A este fetichismo institucionalista se suma el hecho de que las decisiones tomadas en la Nación o la región, tienen mayor incidencia sobre el Municipio que las directrices tomadas en y por el mismo. Las políticas sociales se formulan en el ámbito nacional y se ejecutan a nivel local. Entre los dos ámbitos políticos ocurren contradicciones, exclusiones y restricciones. Por consiguiente la articulación que podría haber entre los dos sería formal, mecánica, asimétrica e impositiva. Las características específicas de la localidad prescriben políticas públicas locales particulares territorial y socialmente, basadas en inmediatos contextos sociales de vida. Una salida sería darle territorialmente contenido a la política nacional, o regionalizar la administración de la política pública: sin lugar a dudas, la Autonomía política constituye la mejor solución.

La descentralización desplaza los objetivos de respuesta a las necesidades de los gobernados por los objetivos de servicio a las necesidades de un planteamiento institucional. Pero al unísono las instituciones con limitantes y problemas internos, están atravesadas por las contradicciones de la sociedad en que se circunscriben, por lo que la Dz sucumbe de entrada. Para la clase dirigente lo importante es robustecer las estructuras de poder en la intermediación con funcionarios y políticos, y no la finalidad para la que existen, es decir los imperativos sociales frente a la realidad. El DI se autolegitima: mantiene el poder institucional y alimenta las razones de mantenerse de las instituciones del subdesarrollo.

El sofisma Institucional³¹ se desvela cuando se comprende que la pretensión privada del capital de ampliar los espacios de valor, la extensión y transnacionalización del mismo, requiere de permeabilidad de las políticas y funciones públicas (como por ejemplo el desarrollo institucional) a las señales de los mercados (ofertas, recursos naturales, agentes económicos, etc.) localmente. Con ello también se incorporan criterios económicos -mas NO gerenciales- de la empresa privada a las instituciones públicas para su despliegue (costo eficiencia, costo beneficio, tasa de retorno, etc.). Este patrón³² se extiende al asunto del bienestar social a la hora de financiar las políticas públicas que demanda el desarrollo. Por ello la congruencia de la concepción capitalista-territorial del desarrollo³³ y del Estado descentralizado, autónomo, eficiente,

30. RESTREPO, Darío. Op. cit.

31. DE MATTOS, Carlos. Op. cit. (1990).

32. En esa gestión autoritaria y tecnocrática, la única relevancia de los actores es la de ser, en continuos momentos, ciudadanos clientes o usuarios básicos de un servicio en el mercado de bienes y servicios.

33. Lo necesario, pertinente y decisivo que consiste el Desarrollo, no es solamente un cambio o resignación de funciones públicas, sino cambios orgánicos y sustantivos en la sociedad y en el Estado, desde cada uno de ellos.

etc. En conjunto lo institucional³⁴ adaptó una progresiva acción racional con arreglo a fines, originaria de lo micro y macro económico en todo el apartaje para con las acciones públicas; la segunda relacionada con manejo de recursos y saberes técnicos. El efecto procedente de dicha tecnocratización política es la despolitización de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos³⁵. La gestión y el desempeño están entonces por fuera de las dinámicas políticas. La modernización institucional conduce a la instrumentalización de las decisiones, intereses y actores. Estos últimos son los perjudicados por cuantos representantes y miembros de un colectivo territorial, necesitan de condiciones y elementos políticos para negociar o acordar las soluciones públicas a sus limitantes y dificultades del desarrollo.

En síntesis el DI, no sólo está permeado por el sistema clientelista, sino que por ningún medio podrá cambiar las causas o determinantes de la pobreza social, la exclusión política, la marginación cultural y el subdesarrollo territorial.

Por lo tanto, el anhelado “Desarrollo Institucional” municipal-regional va más allá de lo legal-administrativo y tecnocrático y debe tomar en consideración tanto las influencias externas, como los procesos internos en el marco de una sociedad multicultural, plurirracial, pluriclasista en la que se operan diversos conflictos, y otros que resaltan la heterogeneidad de los pro-

cesos locales y regionales, es decir un DI con un enfoque social: género, étnico, territorial, cultural, etc. Una concepción homogenizadora del desarrollo niega un real desarrollo institucional local. Por cuanto el desarrollo local (de regencia del “Estado municipal”) involucra sujetos, poderes, roles e intereses, se valora con mayor realismo el papel de los gremios, partidos, organización comunal, formas asociativas, etc., ligados a diferentes intereses en el ámbito de la institucionalidad local.

En últimas, una rectificación de orientación al objetivo de la Modernización institucional estaría dada aquí, por una ruptura del equilibrio de poder, de la participación institucional de los sujetos sociales plurales³⁶, y el cambio de las estructuras mediante un cambio de valores y de reglas de acción legitimadas y validadas a través de un proceso social, de voces colectivas portadoras de historicidad.

La importancia e inclusión de aspectos estructurales de la realidad local, sociológicamente entendidos, en los supuestos y fundamentos de la Dz modifican no sólo a los propósitos descentralistas sino también el desarrollo o bienestar como efecto de la contribución y operación de tales propósitos. No obstante, esto no conduciría a una mayor autodeterminación local o nacional. Precisar el significado socio político de la Dz, o sea, los efectos en la orientación y estructura de la sociedad (modernización, legitimación, glocalización, etc.).

34. “El concepto de instituciones abarca no solamente los organismos operativos de poder del Estado, sino todo el conjunto de ideas, creencias, valores, principios, representaciones colectivas, estructuras, relaciones interpersonales e intergrupales que condicionan el comportamiento de los miembros de una sociedad, estructurándola y caracterizándola en su dinamismo histórico”. VELÁSQUEZ LOZANO, Fabio. Desarrollo institucional y las relaciones entre sociedad civil y Estado. Cuadernos de Desarrollo Rural No. 34. Bogotá, 1995, p. 47.

35. VELÁSQUEZ, Fabio. Ciudad y participación. Cali: Univalle, 1997.

36. Parte del éxito principal de las instituciones tiene que ver con la existencia de redes de tejido social, de la cultura de la solidaridad, de virtudes cívicas y de una alta estima hacia lo público. Documento Conpes. Promoción a la participación de la comunidad. Bogotá, mayo 5 de 1995.

Y entender que la Dz no apunta a una estimulación autónoma de la organización social local, como condición indispensable para el “desarrollo”.

Queda sin resolver una duda en especial: Si no es la Dz, ni el “elegido popularmente” ni el “Estado local”, ¿cuál es la

teoría, instancia y la estrategia políticas que convierta la identidad local-regional y su dinámica, en una organización real articuladora de un proyecto de cambio?

Un “diálogo de saberes” y el intercambio de utopías, podría orientar dialécticamente la construcción de una respuesta.



BIBLIOGRAFÍA

- ARROW, Kenneth. Valores individuales y valores sociales. Teoría de la democracia una aproximación económica. Barcelona: Antoni Casahuga, 1991.
- BOISIER, Sergio. Ensayos sobre Dz y desarrollo regional. Santiago: Ilpes, 1987.
- BORJA, Jordi. Dz y democracia. Buenos Aires: Clacso, 1989.
- CALDERÓN G., Fernando. Gobernabilidad, competitividad e integración social. Revista Foro No. 29. Bogotá, 1996.
- CASTRO, Jaime. Hacia la democracia local. Breviarios colombianos. Bogotá, 1981.
- CLACSO. ¿Qué queda de la representación política? Caracas: Nueva Sociedad, 1992.
- Constitución Política de Colombia 1991.
- CORAGGIO, José C. “Poder local y poder popular”. En: Cuadernos de Clacso No. 45. Montevideo, 1988.
- CORREDOR, Consuelo. Modernismo sin modernidad. Controversia No. 161. Bogotá: Cinep, 1990.
- DEBUYST, Fredic. Projets alternatifs democratie et debelopppment. Belgique: Ciaco, 1987.
- FAJARDO, Darío. Regiones y sociedad nacional. Reforma del Estado colombiano. Controversia No. 151. Bogotá, 1988.
- GONZALES, Ferran. ¿Hacia un nuevo colapso parcial del Estado? Documentos Ocasionales No. 50, Bogotá: Cinep, 1989.
- LEAL, Francisco. Clase política y desarrollo regional. En: Economía colombiana No. 151. Bogotá, 1983.

Ley 134 de 1994. Mecanismos de participación ciudadana. Colombia.

Ley 136 de 1994. Modernización de los municipios. Colombia.

Ley 152 de 1994. Planes de Desarrollo. Colombia.

LÓPEZ DE MESA, Beatriz. La política social en el marco de la Dz. Congreso Nacional de Trabajo Social. Bucaramanga: UIS, 1988.

LOZANO, Fabio. El desarrollo institucional y las relaciones entre sociedad civil y estado. En: Revista de desarrollo rural No. 34. Bogotá, 1995.

PEÑALVA, Susana. Gobierno y democracia local en América Latina. Buenos Aires: CEUR, 1987.

RONDINELLI, D.A. Descentralización territorial power and the state: A critical response. En: Development and change, No. 21. Londres, 1990.

SÁNCHEZ, Morón. La participación del ciudadano en la administración pública. Madrid, 1980.

SANTANA, Pedro. Legitimidad política y descentralización. En: Revista Foro No. 29. Bogotá, 1996.

STHEPAN GONZÁLEZ, Beatriz. Nuevas identidades y ciudadanías. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

TORNER, Florentino. El sujeto social y su potenciación socio política. México, 1956.

VALLEJO MEJÍA, César. Cuadernos de Agroindustria No. 28. Bogotá, 1992.

VELÁSQUEZ LOZANO, Fabio. Desarrollo institucional y las relaciones entre sociedad civil y Estado. Cuadernos de Desarrollo Rural No. 34. Bogotá, 1995.

VELÁSQUEZ, Fabio. Ciudad y participación. Cali: Univalle, 1997.

Web o Home Page y documentos de: “Riadel”, “Ilpes”, “Flacso”, “Clacso”, “Iepri”, “ESAP”, “Cider”, “CER”, “CES”, “CEUR”, “Ciudad”, “CLAD”, “Fiadelso”.

Autor: estultucia@yahoo.com





ELEMENTOS DE UNA COSMOVISIÓN EN TEXTOS ESCOLARES EN COLOMBIA ENTRE 1960 - 1980

PEDRO PABLO RIVAS OSORIO*

FILOSOFÍA Y RELIGIÓN EN COLOMBIA

En la formación-información que imparte el sistema educativo colombiano encontramos como fundamento esencial la información religiosa. Esta no sólo se da en la Educación Media sino a nivel de la Educación Primaria. El derecho reconocido que tiene la Iglesia para educar a los colombianos cumpliendo en esta forma una de sus “misiones” es una interpretación de lo consagrado en el Concordato (1887). El reconocimiento constitucional a la Iglesia Católica como la del Estado; los términos del Concordato firmado en 1973 lo vuelven a reconocer: de los 32 artículos que contienen los Nos. 5, 10, 11, 13, se refieren al derecho que tiene la Iglesia Católica a impartir educación, además “considera la Religión Católica, Apostólica y Romana como elemento fundamental del bien co-

mún y del desarrollo integral de la Comunidad Nacional, Art. 1; da en este reconocimiento a la relación Estado-Iglesia una claridad mayor, y perfecciona la simbiosis Religioso-Político del Estado y de la ideología que sustenta estas relaciones. En estos elementos aparecen, en expresiones jurídicas, las ideas y deseos de don Miguel Antonio Caro, quien fue uno de los gestores de la Constitución Política de Colombia (1886); y quien en su escrito sobre “El Partido Católico -El Partido en el Mundo-” sostuvo:

En aquellos países en que el catolicismo llevó sus conquistas hasta incorporar en sus gremios la mayoría de los ciudadanos, éstos aspiran, además, a organizar la sociedad católicamente, así como católicamente recogieron la familia, y forman un partido contra los hombres que pretenden imponer gobiernos

* Magíster en Filosofía. Director del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas -Ceilat- de la Universidad de Nariño.

ateos a pueblos creyentes. La escuela de los que esto pretenden se llama “la escuela liberal” y en ella están afiliados los incrédulos, los apóstatas y los católicos de poca o de mala fe.

... Cuando las agresiones a los pueblos católicos fueron armadas, armada fue la defensa, y a ejércitos impíos se opusieron ejércitos cristianos. Hoy que las agresiones son principalmente doctrinarias, doctrinaria debe ser principalmente la defensa, y como el gran error contemporáneo no es tan sólo el orden religioso, sino del orden religioso en sus relaciones, con el orden político, como este carácter nuestro es carácter distintivo, por razón debe ser, y es en efecto, religioso-político la cruzada que a sus invasiones oponemos¹.

En el siglo XIX y anteriores se dieron importantes y dicientes polémicas acerca de los contenidos que debían impartirse en colegios y universidades. Polémicas enmarcadas en la lucha por implantar una determinada ideología a nivel de la instrucción religiosa y de la formación recibida en las instituciones de educación, respaldada por grupos denominados conservadores y una ideología anticlerical, laica, no confesional, no religiosa implementada por grupos denominados liberales, quienes traen el pensamiento de Destutt de Tracy y de Jeremías Bentham, entre otros.

En la época analizada -y más exactamente en la década de los 60- continúan los contenidos relacionados con las cien-

cias naturales basados en conceptos religiosos como se desprende de un estudio de los programas del Ministerio de Educación Nacional; las ciencias citadas son elaboradas para la instrucción a partir de formulaciones como creación de la naturaleza, ordenación del universo por un creador etc., organizadas a nivel explicativo en una simbiosis de juicios entresacados de la ciencia y de la religión.

Respecto a la filosofía escrita en Colombia Rubén Sierra Mejía afirma de las “obras filosóficas” que:

“... miradas en conjunto, se puede señalar algunas características generales de la obra filosófica escrita en Colombia: 1) Casi nunca ha sido un tema filosófico sino un texto el tema de estudio”²;

en el caso de aquéllos libros utilizados en la academia es la historia de la filosofía la comentada y divulgada, “es la exposición de la marcha del pensamiento filosófico a través de las edades”³ o como lo afirma el Hermano León E. en su Historia de la filosofía

... La presente obra pretende ser, ante todo, de carácter elemental. Su aparición no obedece, por tanto, en forma alguna, al deseo de profundizar en la Historia general de la Filosofía ni en ninguna de sus partes, sino tan solo al de divulgar una disciplina, cuya utilidad parece superfluo demostrar en este lugar, lo propio que su reconocida necesidad⁴.

-
1. CARO, Miguel Antonio. *Obras: Filosofía, Religión, Pedagogía*, Tomo I. Bogotá: Voluntad, 1962. p. 751.
 2. SIERRA, Jaramillo Rubén. *Ensayos filosóficos*. Colección Autores Nacionales. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura. 1978, p. 92.
 3. LEÓN E., Hermano. *Historia de la filosofía*, Bogotá: Librería F.T.D. Colección Champagnat. 1975, p. 25.
 4. *Ibíd*em, p. 19.

Carácter compartido con otros autores:

... No es un texto para universidad, ni un tratado propiamente de filosofía, porque no se trata en el bachillerato de formar profesionales en filosofía ni mucho menos eruditos⁵,

afirma el sacerdote jesuita Jaime Vélez Correa en la presentación de su libro *"Aprender a filosofar"* y así otros autores como E. Benloch Ibarra cuando en el suyo, *Filosofía 60*, dice en el preámbulo "No creas que al acabar este curso sabrás mucha filosofía. No. Solamente habrás empezado a penetrar en sus secretos"⁶. El argumento que se desprende de estas afirmaciones no trata de generalizar pero sí de demostrar que, si bien el conocimiento filosófico exige esfuerzo, por no afirmar que el camino que hay que recorrer es difícil y arduo, no por eso quienes se han dedicado y se dedican a la escritura de textos de filosofía, dejen a un lado sus temas y problemas, en ocasiones abordados de una manera por demás superficial y además descalificadora si no corresponden a la perspectiva del autor; perspectiva un tanto fácil de justificar por muchos autores de libros de filosofía dirigidos a la enseñanza media que se ajustan a exigencias políticas ancestrales, polemizadas como función de un "Estado educador":

El Estado tiene la obligación de educar por los medios que le concede el derecho penal; los castigos y recompensas, la persecución a los delincuentes y la protección a los hombres honrados reprimen el mal, estimulan al bien y son por lo tanto un medio de educación pública, aunque imperfecto y deficiente...

Ahora, pues, el Estado, confundiendo la obligación de educar, de formar el carácter nacional, de fomentar la ilustración, con el derecho de doctrinar (que corresponde a la Iglesia) y con la profesión de enseñar las ciencias (que corresponde a las universidades, a los cuerpos científicos y los organismos docentes), refundiendo en uno tales conceptos, que son enteramente diversos unos de otros, aunque armónicos, declárase a un tiempo director de entendimientos y de conciencias, e invadiendo así a la vez con escándalo y violencia, los derechos de la religión y de la ciencia, burocratiza la educación en todas sus manifestaciones.

El Estado empieza por hacerse definidor; tal es el primer paso en el camino del abuso. Luego se hace profesor, enseña lo que define, dicta lecciones por su propia cuenta. Disponiendo de los grandes recursos formados con las contribuciones públicas, ofrece enseñanzas gratuitas, mata la competencia, y se alza con el monopolio de enseñar. No contento con esto, decreta como obligatoria su instrucción. El Estado armado de la espada de la ley, impone sus opiniones desautorizadas y caprichosas, ... Tal es la última etapa de esta usurpación intelectual, que vemos desenvolverse en el Estado moderno como gigantesca amenaza a toda honrada libertad y que más crece a medida que más se seculariza el Estado mismo, y que de mayor independencia blasona⁷.

A lo anterior se tendría que agregar que tanto lo tratado como Historia de la Filo-

5. VÉLEZ Correa, Jaime. S.J. y otro. *Aprender a Filosofar*. Bogotá: Editores, p. 7.

6. BENLOCH, Ibarra E. y otro. *Filosofía 60*. Madrid: Ediciones S. M. 1965, p. 3.

7. CARO, Miguel Antonio. "El Estado docente", En: *Obras*, Op. cit., 1962. pp. 1400-1401. También: "El Estado Docente", En: *Artículos y discursos*. Bogotá: Librería Americana. 1888, p. 360 sgt.

sofía -los filósofos y algunas formulaciones de sus obras- es abordado con subjetividad “no todos los pensadores nos son gratos en idéntico grado”⁸ y con criterios doctrinarios, lo que hace que los autores prefieran afirmarse como defensores de una Filosofía católica con la cual “... podrá orientarse el alumno a distinguir con facilidad la verdad del error en el conjunto de doctrinas y teorías que se desarrollarán”⁹. Conceptos como Razón y Fe, Dios, hombre, libertad, ética, etc., son abordados desde una perspectiva que deriva en una mirada parcializada e intransigente, dogmática de los filósofos y las filosofías tratadas en estas historias de la filosofía. Perspectiva configurativa del proceso histórico y ontologizante en la formación de la nación colombiana.

Se podría afirmar que esta tendencia católica no es sino producto de los momentos políticos. En la década del 50, con la caída del régimen liberal, Laureano Gómez accede al poder e “invocando los ideales de hispanidad y catolicismo, sumados a un desprecio de las tradiciones democráticas occidentales, Gómez quería edificar el aparato del Estado sobre la base de una representación corporativa de la sociedad. Gran admirador del régimen franquista en España, había colocado como uno de los pilares de su gobierno, la defensa de la “civilización cristiana” ante el avance del comunismo y demás ideologías contrarias a los hábitos católicos de la América española.

Todo esto se tradujo en un enfermizo anticomunismo y en una censura a toda clase de publicaciones que se apartaran de los valores que orientaba el Estado como lo manifiesta Rubén Sierra Mejía¹⁰. A lo que le debemos agregar la tendencia a volver a la escolástica pregonizada por los pensadores del momento entre los cuales vale destacar al austriaco Victor Frankl quien, según el mismo Sierra Mejía, proponía “la vuelta a Santo Tomás” y “la vuelta a Suárez” con lo que los postulados católicos son los que van a dirigir los textos que se seguían en los colegios y universidades y con más razón las historia de la filosofía escritas para uso de la academia. Sin embargo, la tendencia católica en filosofía es una constante que adquiere el rango de oficial, de estatal, de manera absoluta, es decir, no prestable esta filosofía a discusión en sus contenidos, en su función social ni como fundamento de la nacionalidad. La filosofía se la vuelve un dogma y dogmática y da el paso para que en su uso y abuso se incurra en el filosofismo, en las meras opiniones. No es presentada la opinión como materia bruta para el filosofar, para enfrentarla con argumentos filosóficos y activarla como necesaria y crear una actitud que podría incentivar, animar algo así como un estado de filo-doxa, a la manera como al filósofo se lo exigió la diosa¹¹; o, en términos de lo que Hegel, luego, indicará como la experiencia de la conciencia en su caminar hacia el saber¹². En palabras de Hyppolite:

8. Ibídem, p. 20

9. Ibídem, p. 21

10. SIERRA MEJIA, Rubén. *Ensayos...* Op. cit., p. 106

11. “Es preciso que conozcas todas las cosas, tanto la incommovible entraña de la verdad, perfectamente circular, como opiniones de mortales en las que no descansa verdadera certeza. Has de aprender, con todo, aún éstas, porque el que todo debe investigar y de toda manera preciso es que conozca en pareceres aún la propia apariencia...” JAEGER, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. 1a. edic. México. 1952, p. 97-98.

GIGON, Olof. *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*. 2a edic. Madrid: Gredos. sd., p. 277-278. sin fecha.

12. RIVAS OSORIO, Pedro Pablo. *Filosofía y Vida cotidiana*. 1a. edic. Pasto: Universidad de Nariño. 1989.

La conciencia que, renunciando a sus primitivas convicciones, alcanza a través de sus experiencias el punto de vista propiamente filosófico...¹³.

Bajo estas premisas es fácil observar que en la Filosofía en Colombia, al estar influenciada por esta tendencia católica, el filosofismo en ella hace énfasis en determinados autores y determinadas corrientes con lo que aún la visión política del mundo es conformada de una manera religiosa e intolerante y se sientan premisas para la condena de otras filosofías y filósofos:

La filosofía católica no reconoce oposición, sino amistosa concordancia entre razón y fe, entre teología y filosofía. Son ambas ciencias independientes, parcialmente coincidentes en su objeto material pero distintas por el formal y concordantes en sus resultados.

La filosofía católica reconoce la Revelación y acepta sus dogmas, tomándolas como norma negativa en sus investigaciones y conclusiones. Siendo la palabra divina infalible, cualquier conclusión de la filosofía que contradiga a la Revelación no puede ser verdadera ni filosófica. Por eso, es inaceptable la teoría de la doble verdad de Arroes, según el cual una afirmación verdadera en filosofía puede ser falsa en teología, y viceversa¹⁴.

Filosofía y teología, se simbiotizan de forma tal que aparece Dios como una figura antropomórfica, como punto central de una cosmovisión que supuestamente es la de la cultura colombiana:

La filosofía católica defiende la existencia de un Dios personal, infinito, creador, y providente, Señor absoluto y fin último de todo cuanto existe.

Dios en el catolicismo, es padre amoroso, que por amor ha creado todas las cosas, y por amor sigue interesándose por ellas. La providencia divina se extiende a todo cuanto existe, y especialmente al hombre¹⁵.

Y este Dios, como lo aclara el autor -León E.-, es el Dios del Cristianismo, el cual se distingue, según él del dios griego o del Demiurgo de Platón o del panteísta de Plotino y Spinoza y así de otras corrientes, de modo que es la idea cristiana de Dios antropomorfizada con sus consecuencias, la que impera o debe imperar como guía de acción para el hombre como es lo natural, no sólo en las motivaciones para el acceso a la filosofía sino para la acción política y para la construcción de la nación. Por otra parte, "con relación al problema del hombre, defiende la filosofía católica la espiritualidad, libertad e inmortalidad del alma humana"¹⁶ con todo lo excluyente a las posibilidades de apertura a principios y actitudes sociales como podrían ser los correspondientes a fundamentaciones de éticas y de una moral diferenciables. El discurso de la filosofía católica en Colombia no admite sino la presencia de Dios como guía y fin, al que deben someterse no sólo los particulares sino la sociedad y la autoridad, aún la del Estado. Así, en esta perspectiva la filosofía es doctrina.

13. HYPOLITE, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. 1a. edic. Barcelona: Península. 1974, p. 14.

14. LEÓN, E. Hermano. *Historia de la Filosofía...* Op. cit., p. 21.

15. *Ibidem*, p. 21.

16. *Ibidem*, p. 21-22.

UN PROYECTO TEOCÉNTRICO PARA EL ESTADO

En el Quinto Congreso Interamericano de Educación Católica se pone de manifiesto la necesidad de “publicar obras de Filosofía Pedagógica inspiradas en los eternos principios de la Iglesia Católica, madre fecunda y luz de la verdad”¹⁷. Se trata de un proyecto inspirado en la necesidad de brindar los conocimientos filosóficos porque “en el caos del pensamiento contemporáneo engendrado por el olvido de Dios, naufragan muchas conciencias honestas por carencia o endeblez de bases filosóficas”¹⁸.

Nicolás Gaviria no distingue entre Filosofía Pedagógica y Filosofía de la Educación. No podría determinarse aquélla como una epistemología de las prácticas y métodos de enseñanza, como resultado de los avances de las diversas ciencias. Por otra parte, su Filosofía de la Educación no es expresión del proceso y el resultado de la reflexión sobre las filosofías en relación a lo que éstas contienen acerca de la formación de los individuos, de las demandas sociales en cuanto al desarrollo cultural y la función de los procesos de formación de los miembros de la sociedad y sus resultados. Como una respuesta a la necesidad exigida por el Congreso antes citado, se la entiende, más bien, de manera edificante:

urge la sólida preparación del Magisterio en la disciplina filosófica, no en cuanto ésta ofrece de especulativo como profesión del pensar sino en cuanto ella afecta al ideal de la vida humana, en

cuanto repercute sobre los principios orientadores de la razón y de la conducta moral con que Cristo señaló para siempre la meta definitiva de la humanidad. Que es paralelamente la meta suprema de la educación... De ahí por qué la correlación filosofía-educación interesa en grado sumo al pedagogo¹⁹.

Esta determinación de la filosofía en Colombia se la construye como un proyecto filosófico-pedagógico; necesaria como una demanda social exigida para la construcción de una nación unicultural, apluralista; que responde a un proyecto cultural constitutivo de un estado teocentrico como un depositario de poder de un modelo de cristiandad que debe ser puesto en circulación por maestros y sacerdotes para asegurar unas relaciones naturales entre la Iglesia Católica y el Estado. Así, desde esta filosofía el maestro es el pedagogo y sacerdote funcionario del Estado, como el sacerdote es pedagogo funcionario de la Iglesia como institución:

Necesario, igualmente, es este estudio a los seminaristas cuya futura labor está íntimamente unida a la tarea magisterial, la cual es, por cierto, un campo fecundo de aplicación pastoral. Entendemos el magisterio como un sacerdocio de la pedagogía y el sacerdocio como una pedagogía del espíritu²⁰.

La ausencia de una reflexión sobre las condiciones sociales en las cuales se constituyen las prácticas pedagógicas y los conocimientos que fundamentan estas mismas prácticas que, tanto afectan como posibilitan la construcción y reconstrucción de la

17. GAVIRIA E., Nicolás. *Filosofía de la Educación*. edic. 2a. Medellín: Granamérica, 1960, p. 5.

18. *Ibidem*, p. 5.

19. *Ibidem*, p. 6.

20. *Ibidem*, p. 6.

cultura no viabiliza un conocimiento filosófico diferente que responda a la demanda de un contexto histórico en el cual existe una diversidad cultural en la sociedad, donde la política además de las formas de expresión conocidas como son los partidos, el sistema electoral, el Estado, la Iglesia, las ideologías, las instituciones políticas demanda otras que respondan a problemáticas culturales y regionales partícipes de una nación de múltiples características; lo que estaría en concordancia con lo que dice Nicolás Gaviria pero que no es viable porque no responde a la demanda del proyecto filosófico pedagógico:

Que la filosofía influye en el sistema de educación es indudable. Los problemas pedagógicos son, en su último análisis, problemas filosóficos. Toda concepción filosófica de la vida tiene su aplicación más fecunda en la pedagogía y determina cambios en su orientación. No hay movimiento filosófico de alguna importancia que no haya dejado huellas profundas en la pedagogía de su tiempo. Podemos afirmar: Que los sistemas educativos reflejan las ideas filosóficas imperantes en el medio social²¹.

Al importar la filosofía “en cuanto ella afecta al ideal de la vida humana, en cuanto repercute sobre los principios orientadores de la razón y de la conducta moral con que Cristo señaló para siempre la meta definitiva de la humanidad”²². En consecuencia en Colombia es una forma reconocida por el Estado en la cual la pedagogía, la filosofía y la teología no se pue-

den desligar aunque cada una por separado tenga sus espacios propios:

Pedagogía, filosofía y teología con ser campos delimitados por su objeto propio, están en una íntima e inseparable relación, en forma que no podemos considerar fecundo ninguno de ellos si no se aprovecha los servicios de los otros. Filosofía y teología encarnan en la formación educativa del ser humano o son brillantes llamaradas para recreo de naturalezas privilegiadas. Pedagogía sin filosofía y teología es ilusión inconcebible, es puro fraude psicológico o manipulación técnica para no decir que es puro cultivo de impulsos animales”²³.

En la investigación realizada en 1965, entre alumnos de sexto de bachillerato, sobre “El bachillerato colombiano. Aspectos de su función ideológica” por el sociólogo André Benoit²⁴, encontramos que la ideología religiosa fundamenta determinada visión de la filosofía y determinadas actitudes, las cuales se logran establecer a través de las respuestas que los estudiantes dan a las preguntas hechas, como:

“Las desigualdades sociales y económicas que se observan en la sociedad son en último término, el reflejo de la voluntad de Dios”²⁵; “en este caso los estudiantes de los colegios católicos tienden a aceptar más que las desigualdades socioeconómicas son en último término el reflejo de la voluntad de Dios”²⁶. El investigador ha encontrado que esta actitud es más frecuente en los

21. *Ibidem*, p. 9.

22. *Ibidem*, p. 6

23. *Ibidem*, p. 6

24. BENOIT, André. *El Bachillerato colombiano. Aspectos de su función ideológica*. Bogotá: Tercer Mundo, 1968.

25. *Ibidem*, p. 28-48. Pregunta 25.

26. *Ibidem*, p. 37.

colegios católicos situados en comunidades pequeñas.- (“¿Qué se sabe de estas comunidades?”. Ante todo que son sencillamente más “pequeñas”, sin ser suburbios de una gran ciudad. Es decir, que tienen una vida social propia, en la cual es lógico suponer mayor control social y por tanto, menos pluralismo y más conservatismo)²⁷.

La única causa de los problemas sociales y morales que padece el mundo moderno es la pérdida de la fe en Dios”... “El 60.7% (195 estud.) estuvo de acuerdo, el 34% (109 estud.) en desacuerdo y el 5.3% (17 estud.) escogió la alternativa diferente²⁸.

El investigador concluye que:

En síntesis la mayoría de los estudiantes creen que la pérdida de la fe en Dios es en realidad la única causa de los problemas sociales y morales que padece el mundo moderno (176 estud. sobre 321). De estos la mayoría no puede explicar por qué cree en eso y se limita a repetir la afirmación (102 estud.). Los demás ven las consecuencias fatales psicológicas y éticas de la pérdida de la fe (59 estud.) o dicen que al seguir la doctrina de la Iglesia no habría problemas sociales (15 estud.).

... Los estudiantes que no creen que la pérdida de la fe en Dios es la causa de los problemas sociales y morales (132 en total), mencionan causas “psicológicas” (60 estud.), se limitan a decir que “hay otras causas” (31 estud.) aducen ejemplos que demuestran lo contrario (27 estud.) o dicen únicamente que no hay relación ninguna entre pérdida de la fe en Dios y problemas sociales y morales (14 estud.)²⁹.

Lo anterior lo encuentra el autor en expresiones dadas por los estudiantes tales

como: “al perder la fe en Dios, se pierde toda conciencia del bien”, “cuando uno pierde la fe, pierde el concepto de lo que vale la vida, es decir pierde todo...” “Dios es como un temor y cuando se pierde se controla menos”³⁰.

Los jóvenes establecen una fuerte relación entre la filosofía y la teología al considerar como “algo evidente que la filosofía lleva al mejor conocimiento de Dios”³¹.

Por otra parte aparece como una profunda preocupación este conocimiento vinculado con la filosofía al considerar si “¿a los cristianos les convienen más los estudios filosóficos que los estudios técnicos?”³². El investigador encuentra que “la filosofía lleva a un mejor conocimiento de la religión y de Dios y de hecho tiende a fortalecer la religiosidad. Este grupo no hace mucha distinción entre filosofía y teología”³³. En las respuestas a esta pregunta el investigador encuentra tres argumentos en los estudiantes:

1.- La filosofía trata de problemas más esenciales que las ciencias positivas. La filosofía lo orienta a uno por la vida. Este grupo tiende a separar la “materia” y el “espíritu”.

2.- La filosofía lleva a un mejor conocimiento de la religión, de Dios y de hecho tiende a fortalecer la religiosidad. Este grupo no parece distinguir entre filosofía y teología.

3.- El estudio de la filosofía permite a los cristianos defender mejor su reli-

27. *Ibidem*, p. 41.

28. *Ibidem*, p. 78. Pregunta 8.

29. *Ibidem*, p. 80.

30. *Ibidem*, p. 79.

31. *Ibidem*, p. 68.

32. *Ibidem*, p. 48. Pregunta 12.

33. *Ibidem*, p. 68.

gión. Hasta cierto punto esta posición es un caso particular de la posición anterior (identificación, filosofía y teología cristiana), pero el enfoque no es el incremento de la religiosidad personal, sino la función apologética³⁴.

Sobre un total de 321 estudiantes, 83 dicen que a los cristianos les conviene más los estudios filosóficos que los estudios tecnológicos; 176 no están de acuerdo con esta afirmación y 61 asumen una posición neutra o indiferente que en realidad equivale a una posición de rechazo a la afirmación. Un estudiante no contestó a la pregunta 12³⁵.

Las anteriores conclusiones elaboradas por André Benoit a quien le acompaña el deseo y la necesidad de mejorar la formación religiosa y una efectividad en los propósitos de la actividad de las "Iglesias Cristianas" son de suma importancia; como él mismo lo dice:

En realidad, tanto el ambiente del movimiento de planificación de la educación como en las discusiones sobre contribución de las Iglesias al desarrollo de la educación, el interés tiende a concentrarse en la extensión del sistema educacional, y en el aspecto técnico didáctico. El campo de los valores e ideas transmitidas por el sistema educacional parece quedar fuera de la misión "planificadora" o "renovadora". La preocupación respecto a los valores e ideas podría limitarse a dos preguntas: "¿Cómo transmitirles a un mayor número de jóvenes? y ¿cómo transmitirles mejores métodos didácticos?"³⁶.

Y en una de las introducciones hechas por Gustavo Pérez Ramírez, Secretario Regional de la Federación Internacional de Institutos de Investigaciones Sociales

y Socio-religiosas para América Latina -Feres- (Bogotá, 1964-1968), una de las organizaciones que patrocinó la investigación, encontramos: "Anhelamos que el presente estudio sirva especialmente a los educadores y a los miembros de las Iglesias Cristianas, para reflexionar sobre su papel en el desarrollo de la sociedad, mediante sus esfuerzos en el campo de la educación"³⁷.

Para los estudios sobre la filosofía en Colombia la importancia de esta investigación radica en que nos muestra que la función fundamental del bachillerato colombiano -bachillerato clásico- es impartir una ideología de tipo religioso; que la filosofía es un medio estructurante de la religión³⁸.

Es de anotar que en la investigación los colegios y estudiantes se clasificaron como: a.)- Colegios Católicos de carácter privado; b.)- Colegios Protestantes; c.)- Colegios Oficiales.

Pero debemos tener en cuenta que los colegios oficiales, sencillamente, también son colegios católicos en la clasificación hecha. A nivel de la organización real del sistema Educativo todas las instituciones escolares, colegios y escuelas son de carácter cristiano-católicas por interpretación de la Constitución y mandato del Concordato (Concord. Art. XII): "En el desarrollo del derecho que tienen las familias católicas de que sus hijos reciban educación religiosa acorde con su fe, los planes educativos, en los niveles de primaria y secundaria, incluirán en los establecimientos ofi-

34. *Ibidem*, p. 68.

35. *Ibidem*, p. 70.

36. *Ibidem*, p. 15.

37. *Ibidem*, p. 16.

38. Ver: Directorio Nacional Conservador. "-Preámbulo doctrinario-", Principio 1. *Estatutos del Partido Conservador Colombiano*.

ciales, enseñanza y formación religiosa según el magisterio de la Iglesia”, (Bogotá 1973).

Por otra parte, en la educación superior se manifiesta una marcada tendencia a la formación ideológica religiosa en términos de la explicación conceptual que se da de los fenómenos históricos y sociales. En el estudio sobre “Educación y movimiento social” de Germán Rama, encontramos que durante el siglo XX, hasta el año 1940 el crecimiento de establecimientos fue moderado y respondió fundamentalmente a demandas de naturaleza ideológica o confesional. En el período surgen o renacen -perviviendo desde entonces- las siguientes universidades: Externado de Colombia y Libre (de connotaciones laicas y en el espíritu de algunos teóricos de definición anticlerical); Pontificia Bolivariana y Javeriana de notoria orientación confesional y la Universidad de Nariño, fundada en 1904. Salvo esta última, las otras cuatro deben su creación o resurgimiento a la oposición entre liberales y religiosos, o entre agnósticos y creyentes, que se correspondían con la división política entre liberales y conservadores³⁹. Sin embargo, los estatutos de la Universidad de Nariño la inscriben “en el espíritu católico del pueblo colombiano”:

La Universidad de Nariño es una entidad de docencia superior, esencialmente autónoma y apolítica, con personería jurídica, cuya misión es el fomento y difusión de la cultura, la enseñanza profesional y técnica secundaria y artística, la investigación científica y el mejoramiento de las condiciones individua-

les, morales y económicas de la colectividad, de acuerdo con las normas constitucionales y legales vigentes y en armonía con el espíritu católico del pueblo colombiano⁴⁰.

Independientemente de la fecha del trabajo del sociólogo Benoit -se refiera al año 1965-, no se invalida su actualidad. En esa época decía:

Hay también algunas manifestaciones de una nueva Ideología Religiosa, es decir, de una ideología que se distingue de la tradicional, pero que, por otra parte, no rechaza los valores religiosos sino que en parte se inspira en ellos. Componentes de tal ideología nueva son: la motivación religiosa para el compromiso en las tareas de construcción de la sociedad, la motivación religiosa para la realización de una mayor igualdad socio-económica entre los hombres, la tolerancia religiosa, la percepción de la religiosidad como una fuerza ética y existencial (...), se puede afirmar que en los colegios protestantes se destacan más índices que en otros colegios de una nueva ideología compatible con la religión (tolerancia, igualdad, basada en el valor religioso, religiosidad como inspiración existencial)⁴¹.

La preocupación no sólo ha sido de carácter eminentemente técnico; de cómo transmitir las ideas sino de hacer conciencia acerca de la religiosidad como factor social. Esto podemos entenderlo como hacer consciente al educando de su función social religiosa, enmarcado en un contexto político e ideológico allegado a la política

39. RAMA, Germán. “Educación y movimiento social”. En: *Eco, Revista de la Cultura de Occidente*. Bogotá, No. 116, diciembre de 1966, p. 18.

40. Universidad de Nariño. *Estatutos*, Art. 1, 1973.

41. BENOIT, André. Op. cit., p. 109.

e ideología dominante. Preocupación que nace al tratar de contrarrestar⁴², al interior del país, las luchas de sectores populares y de estudiantes, los cuales abrieron el camino a ideologías diferentes. Es la época del Padre Camilo Torres Restrepo. Es la época de una propuesta de una imagen diferente del sacerdote y del estudiante; éste ha tenido la oportunidad de conocerla en forma directa. Es la época del Grupo Golconda.

Desde los inicios de la formación de la nación colombiana la Iglesia Católica en Colombia ha tenido como fundamento, a través de la enseñanza impartida en los cursos específicamente de religión y de filosofía, el dar una imagen fuerte a sus funciones y a los de la misma religión; es por lo menos lo que encontramos en los textos utilizados en escuelas y colegios, lo que ha participado en dar origen a una forma de conciencia religiosa que ha deformado la base de las relaciones con el Estado; y que enfrente a la sociedad y a sus problemas, en términos cristiano católicos, es decir, de caridad cristiana, del marco de la sociedad capitalista y de los principios de propiedad privada e individual como derecho natural e indeclinable⁴³.

Sin embargo, los fundamentos de la ideología religiosa no sólo los encontramos a nivel de cursos de religión impartidos a nivel de la educación media, sino en unas

series de actividades y hábitos que se desarrollan en el marco de las Instituciones Educativas: primeros viernes, preparatorias de Semana Santa, mes de mayo (mes de María), oraciones cotidianas en comunidad o en cursos aislados al iniciar las clases, etc., estatuas, cuadros, lamparillas, que convierten el aula o el espacio escolar en una verdadera casa de oración⁴⁴.

Lo anterior permite concluir que en este nivel de formación la filosofía no es el espacio de la razón, de la libertad de pensamiento y de la búsqueda de alternativas de conocimiento; como lo afirma Alfonso Uribe Misas:

... no es posible entre nosotros [quiere decir en Colombia], regentar ninguna cátedra con un criterio racionalista o con un criterio acatólico o anticatólico, pues el Estado colombiano confió en buena hora a la Iglesia la guarda del orden cristiano y la preservación de la moral católica en el campo de la educación⁴⁵.

Y más adelante dice:

Por tanto, la libertad de enseñanza, la libertad de aprender, la libertad académica y la libertad científica se deben ajustar en Colombia a las normas morales de la religión católica que profesa toda la nación colombiana y que siempre fue considerada por el Estado como esencial elemento del orden social⁴⁶.

42. Directorio Nacional Conservador. "Preámbulo doctrinario". "Principios" 3 y 4; "Programa del Partido Conservador (1949)" "-Exposición de motivos-" En: *Estatutos del Partido...* Op. cit.

43. Cfr. Directorio Nacional Conservador. "Punto 3". *Programa del Partido Conservador*. Op. cit.

44. Cfr. Directorio Nacional Conservador. "Preámbulo doctrinario", "Principio 4". *Estatuto del Partido Conservador Colombiano*. Op. cit.

45. URIBE MISAS, Alfonso. *La libertad de enseñanza en Colombia*. Bogotá: Secretaría Nacional de Educación de la Iglesia Católica -Senaldi-, 1962, p. 413. Citado por: Bernal Escobar, Alejandro et. *La educación en Colombia*. Madrid: Feres, 1965, p. 259.

46. *Ibidem*, p. 417.

ENTRE LA HISTORIA, LA RELIGIÓN Y LA FILOSOFÍA

El conocimiento de las ciencias (de la cultura y de la naturaleza) que se imparte en la academia escolar centrada en los textos no es, en el caso de la ciencia social, una ciencia reflexiva, filosofante, que interpela a la filosofía. Por otra parte, la filosofía en este mismo contexto académico no lo hace con estas ciencias; entre otras causas porque se la presenta como información no digerida y como un conocimiento culturalmente desterritorializado.

Sin embargo, se pueden reconocer y establecer relaciones entre las ciencias sociales y la filosofía tendientes a fundamentar desde éstas la religión. Así, la religión se encuentra entre la esperanza en el futuro y la desolación del presente. No es la filosofía la que a partir de la reflexión sobre el pasado da sentido a la historia y al futuro sino que es la religión la que posibilita, alimenta y genera una conciencia de futuro en el más allá y aún la esperanza de un acá mejor y de menor sufrimiento para la conciencia cotidiana. Aquélla no sustituye la religión que da confianza para un futuro sin sufrimientos, injusticias, sin las necesidades que la sociedad impone. Por otra parte, el modelo de cristiandad de la Iglesia católica, a cuya estabilidad y perpetuación es orientada la sociedad colombiana con instrumentos como la Iglesia misma y la educación, ha tenido momentos críticos que han dejado caminos abiertos a nuevas formas de la conciencia.

En los textos de enseñanza, la Historia de Colombia no se pierde en los tiempos anteriores a la llegada de la occidentalización en el siglo XVI, es su inicio: ...lo anterior al siglo XVI se denomina Precolombina, Prehistoria, o Período Prehispánico...⁴⁷ Colombia como América debe su ingreso a la cultura occidental porque “No permitió la Divina Providencia que las pintorescas y fecundas regiones del Nuevo Mundo permaneciesen sepultadas en las tinieblas de la idolatría y la barbarie⁴⁸”.

En la Historia Patria lo anterior al proceso de occidentalización no pertenece al mundo occidental, a la cultura occidental; en consecuencia la cultura anterior no es reconocida en el proceso de la historia de Colombia: “Colombia fue descubierta, en 1502, por Cristóbal Colón; desde esta fecha comienza su historia⁴⁹”; luego niega principios de esta cultura como la universalidad e igualdad entre los hombres y sus derechos; es decir

... termina siendo un conjunto de convenciones contra la cultura en dos sentidos: rechaza el principio universal de igualdad entre los hombres, pero sin aceptar que lo está haciendo y, por lo tanto, se encierra especialmente en lo provincial, aislándose del movimiento cultural de occidente en todos sus momentos progresivos, comenzando por la filosofía, pasando por la literatura y culminando en las ciencias sociales⁵⁰.

47. OCAMPO LÓPEZ, Javier. “De la historiografía romántica y académica a la nueva Historia de Colombia”... Op. cit., p. 65

48. Hermanos Maristas. *Historia de Colombia, ilustrada con numerosos mapas y grabados*. Cali: Procuraduría de los Hermanos Maristas y Editorial FTD, 1928, p. 17.

49. Hermanos Maristas. *Historia de Colombia, ilustrada con numerosos ...* Op. cit., p. 7

50. KALMANOVITZ, Salomón. “El fin de la Historia Patria”. En: *La encrucijada de la sinrazón y otros ensayos*. Bogotá: Tercer Mundo, 1989, p. 114.

En forma clara y descriptiva se llega a afirmar:

La historia de nuestra cultura empieza con el desembarco de las penínsulas en el litoral antillano en los comienzos del siglo XVI, por cuanto con ellos venían la religión católica, los primeros misioneros, la lengua de Castilla y, en diversos grados el espíritu y los conocimientos europeos⁵¹.

El pasado, como lo anterior a la llegada de los elementos de la cultura peninsular no se lo reconoce como constitutivo de hechos propiamente históricos, de aquí que no se goce de su historia; ni en la narración de los inicios de la configuración del Estado figuran: “desconocidos son los tiempos que precedieron a la fundación del imperio chibcha pues los indios no tienen historia, sino leyendas”⁵². Luego, para la historiografía colombiana esta forma de historiar

significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos... El Estado es, ... el que por vez primera da un contenido, que no sólo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no sólo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, de-

terminados y perdurables en sus resultados -hechos a los cuales Mnemosyne tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presente del Estado... la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado⁵³.

Es reconocida la existencia de diversas teorías de la historia, como consecuencia la diversidad de tratamientos del tema debido a la variación de sus contenidos; más aún, cuando participa de la fragmentación propia de las ciencias sociales; cuya causa, entre otras, obedece a determinantes ideológicos de los cuales el historiador es partícipe⁵⁴. Por su objeto de estudio la historia se la ha limitado al conocimiento de los hechos políticos relacionados directamente con el Estado y con los gobernantes o de aquellas individualidades que han tenido connotaciones para la vida política del Estado colombiano: vida y obras de gobernantes, guerras, “grandes hombres”, instituciones. En síntesis la erudición y el relato conforman la narración en la cual se justifican tanto un determinado origen como también los elementos discursivos que permiten la cohesión de un determinado orden social existente.

La intolerancia, negativa a aceptar las diferencias y la exigencia de eliminarlas tanto en su forma religiosa como política corresponde a cuestiones culturales. La intolerancia religiosa patentizó un modelo de castigo: la hoguera. En Colombia la ra-

51. HERNANDEZ, Justo Ramón. *Historia de Colombia*. Bogotá: Stella, 1951, p. 56.

52. Hermanos Maristas. *Historia de Colombia, ilustrada con numerosos mapas ...* Op. cit., p. 8.

53. HEGEL, Guillermo, W., Federico. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal...* Op. cit., p. 137.

54. Véase lo concerniente a la epistemología de la historia y de las ciencias sociales que hace CARDOSO, Ciro F. *Introducción al trabajo de la investigación histórica*. Barcelona: Crítica, 1981.

cionalidad filosófica en los textos de filosofía, como consecuencia de la actividad filosófica en relación a la acción política heredada de la tradición, hace de una determinada religión más un instrumento de propósitos políticos para asegurar una comunidad de creencias y la unidad de la nación que indicar una experiencia. La forma actual de la hoguera es la quema de la búsqueda de la verdad y la vida libre, que se pueden sintetizar en la necesidad de cultivar la libertad. Hoguera que no se apaga con una separación formal, legal, de lo político y lo religioso, como fundamento de un estado democrático que reconoce las diferencias; ni con un aparato religioso (Iglesia) alejado del poder que solo vehiculiza el testimonio de la vida religiosa pero que defiende una verdad válida para la operatividad de la sociedad y que es presentada como la única, fuera de la cual no hay justificación ni una manera de mirar el sentido profundo tanto de las cosas como de las relaciones entre los integrantes de la sociedad y de la existencia de uno mismo.

Desde el punto de vista político la época en cuestión (Frente Nacional) se pregunta por el pasado y mira hacia el futuro en donde lo secular y la religión no logran determinar sus límites. De aquí la necesidad de pensar y desentrañar los saberes para reconocer los constitutivos de la política, la educación y la filosofía en Colombia, lo que significa, ni más ni menos, que su historia hay que tomarla en serio para poder ser y para tener un mundo; si es que, en este caso de la historia hay una razón para lo hecho y tanto las ciencias sociales como la filosofía son las llamadas a dar razones o una razón para afirmar porqué fue así y no de otra manera según lo conocido como razón suficiente.

La filosofía en Colombia, en la época referida, no identificó y continúa sin identificar los conflictos de y los problemas de la sociedad colombiana contemporáneos, como lo hizo, así fuera con un sentido de utilidad práctica y política inmediata por la necesidad de dar contenidos conceptuales y explicativos para organizar el Estado en el siglo XIX⁵⁵. Ni aprovechó los aportes del pensamiento social, económico y político, como sí lo hiciera a mediados y finales del siglo anterior. Por otra parte si se partiera del supuesto de ser el pensamiento anterior la prehistoria, el pasado del actual, no se puede dejar de ir a él ya que responde, como toda obra filosófica a un modo de expresión de la vida social, política, económica y de la vida cotidiana de los integrantes de la sociedad. Luego:

Entendida así, la Filosofía es conciencia y conocimiento crítico, racional, no sólo del hombre y de su mundo sino de sus posibilidades como fundamento de su actividad. La filosofía tiene entonces como fundamento al hombre; la historia del mismo, como lo ya vivido, y lo posible como lo por vivir. Esto, porque una de las características propias del hombre es el poder proyectar en el mundo de lo posible sus anhelos y sus aspiraciones. El ideal como utopía es ocurrencia solamente en el hombre lo mismo que su realización⁵⁶.

El modelo de cristiandad de la Iglesia católica a cuya estabilidad y perpetuación es orientada la sociedad colombiana con instrumentos como la Iglesia misma y la educación ha tenido momentos críticos que han dejado caminos abiertos a nuevas formas de la conciencia.

55. Ver JARAMILLO URIBE, Jaime. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX...* Op. cit.

56. RIVAS OSORIO, Pedro Pablo. *Filosofía y vida cotidiana*. 1a. edic. Pasto: Universidad de Nariño, 1989.



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; deben 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 de 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 iniciales), se continúa como cita del libro y las páginas del capítulo.

REVISTAS: apellidos del autor (mayúsculas), nombre (o sus iniciales), título del artículo (entrecomillado), 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.

