



**UNIVERSIDAD
DE NARIÑO**

San Juan de Pasto
Enero-Junio / Julio-Diciembre/2016

**No. 38-39
ISSN 0123-0301**

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Rector

Carlos Eugenio Solarte Portilla

Vicerrectora Académica

Martha Sofía González Insuasti

Vicerrector de Investigaciones, Postgrados y Relaciones Internacionales

Pedro Pablo Santacruz Guerrero

Vicerrector Administrativo

Fabián Alberto Suárez Sánchez

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas - CEILAT

Director: Pedro Pablo Rivas Osorio

COMITÉ EDITORIAL

Pedro Pablo Rivas Osorio

Universidad de Nariño -CEILAT-. Colombia

Pablo Casillas Herrera

Universidad de Guadalajara. México

Gerardo De La Fuente Lora

Universidad Nacional Autónoma de México. México

COMITÉ CIENTÍFICO

Horacio Cerutti Guldberg

Universidad Nacional Autónoma de México. México

Mario Magallón Anaya

Universidad Nacional Autónoma de México. México

José Antonio Hernanz Moral

Universidad Veracruzana. México

Pedro Pablo Rivas Osorio

Universidad de Nariño. Colombia

Gerardo León Guerrero Vinueza

Universidad de Nariño. Colombia

ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

La Revista ESTUDIOS LATINOAMERICANOS es una publicación del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas -CEILAT- de la Universidad de Nariño - Pasto, Colombia.

Título	ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Título abreviado	Estud. Latinoam.
Estado Legal	ISSN 0123-0301
Periodicidad	Anual
Director de la Revista	Pedro Pablo Rivas Osorio
Editora de la Revista	Mónica Patricia Solís Urbano
Gran Área (Colciencias)	Ciencias Sociales
Diagramación	Armando Montenegro Guillén (Graficolor Pasto sas)
Impresión	Graficolor Pasto sas - Tel. 7310652 graficolorpasto@hotmail.com
Tiraje	300 ejemplares
Sitio Web	http://ceilat.udenar.edu.co/?page_id=3397 http://revistas.udenar.edu.co/

Los artículos son responsabilidad del autor y no comprometen al CEILAT de la Universidad de Nariño. Se permite la reproducción citando la fuente: Revista Estudios Latinoamericanos.

Correspondencia:

REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT, UDENAR,
Pasto, Nariño, Colombia

Carrera. 22 No. 18-55. Universidad de Nariño. Sede Centro.

Apartado Aéreo 1175. Tel. (092) 7235654 - 3128225936

Email: ceilat@udenar.edu.co, ceilatudenar@gmail.com



EDITORIAL UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD DE NARIÑO



CONTENIDO

LA CARTA DE JAMAICA BASE DE LA CONSTRUCCIÓN DE AMÉRICA LATINA	5
Antonio Cacua Prada	
LA EXCLUSIÓN DEL COLONIALISMO Y DEL CAPITALISMO HA IMPEDIDO LA INTEGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA E INCIDE EN EL FIN DEL RELATO EMANCIPATORIO Y EL DE SU IDENTIDAD	19
Pablo Casillas Herrera	
MEMORIA Y AUTOGESTIÓN COMUNITARIA COMO ESTRATEGIA EMANCIPADORA CONTRA EL CONFLICTO Y LA HISTORIA OFICIAL. COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ, COLOMBIA.	33
Esteban Coronel Salazar	
PARA UNA LECTURA DECOLONIAL DE LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES INTERCULTURALES (ACERCARSE A LA DESCOLONIZACIÓN IDENTITARIA A TRAVÉS DE LA ESCRITURA)	43
Fernando Javier Palacios Valencia	
LA PREGUNTA POR EL HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO COLOMBIANO: A PROPÓSITO DEL ESTUDIO DEL "PROCESO DE LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA"	59
Franklin Giovanni Púa Mora	
"LEVANTAMIENTOS BARRIALES EN AMÉRICA LATINA: QUITO Y BOGOTÁ. SIGLOS XVIII Y XIX. HISTORIAS DESDE ABAJO"	69
Lydia Inés Muñoz Cordero	
CONTEXTO HISTÓRICO DE LA GERENCIA SOCIAL EN AMÉRICA LATINA. APORTES ACTUALES DE LA GERENCIA SOCIAL Y LOS RETOS INMEDIATOS	81
Jaime Gilberto Mejía Bastidas, Maryneli Urbano Muñoz	
EL PENSAMIENTO UTÓPICO LATINOAMERICANO COMO SUPERACIÓN DE LA ALIENACIÓN.	89
Sofía Reding Blase	

INFORMACIÓN Y GUÍA PARA AUTORES.....	97
CITACIÓN Y REFERENCIA.....	102
DECLARACIÓN DE ORIGINALIDAD Y CESIÓN DE DERECHOS.....	108
DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERÉS –AUTORES–	109
GUÍA PARA LA REVISIÓN POR PARES EVALUADORES	110
DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERÉS –EVALUADORES–.....	112
CÓDIGO DE ÉTICA.....	113
DECLARACIÓN DEL ALCANCE.....	117
DECLARACIÓN DE LA PERIODICIDAD O FRECUENCIA DE LA PUBLICACIÓN	117

REPORTE DE CASO

Recibido: 5/10/2015
 Revisado: 5/11/2015
 Aprobado: 5/12/2015

LA CARTA DE JAMAICA BASE DE LA CONSTRUCCIÓN DE AMÉRICA LATINA

ANTONIO CACUA PRADA

Miembro de la Academia Colombiana de Historia y de la Lengua.

RESUMEN

El presente texto trata sobre la epístola más citada, pero poco leída, producida por el talento genial del Padre de la Patria; precisamente hace doscientos años, el miércoles 6 de Septiembre de 1815 en la ciudad de Kingston, capital de la isla de Jamaica, entonces posesión inglesa, hoy república independiente, el derrotado, atribulado y desesperado General Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios de Aguirre Ponte Andrade y Blanco, dictó el documento más trascendental de su fecunda existencia a su secretario, el Coronel Pedro Briceño Méndez: La Carta de Jamaica.

Palabras clave: Carta de Jamaica, América Latina.

ABSTRACT

The present text is about the most cited epistle, but little read, produced by the great talent of the Father of the Nation; precisely two hundred years ago, on Wednesday September 6, 1815 in the city of Kingston, capital of the island of Jamaica, then English possession, today independent republic, the defeated, troubled and desperate General Simon José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios of Aguirre Ponte Andrade y Blanco, dictated the most transcendental document of his fruitful existence to his secretary, Colonel Pedro Briceño Méndez: The Letter of Jamaica.

Key words: Letter from Jamaica, Latin America.

INTRODUCCIÓN

Quiero obsequiarle al Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT de la Universidad de Nariño, esta joya bibliográfica, sobre la Carta de Jamaica, auspiciada y editada por el señor Embajador del Ecuador en Colombia, el doctor Raúl Vallejo Corral, con la colaboración del Parlamento Andino, publicada

y presentada en Bogotá, el sábado 4 de septiembre del 2015, para conmemorar los 200 años de su promulgación.

La profética Carta de Jamaica

Ningún momento, sitio, lugar, y ocasión tan trascendental, como el motivo del “IX Congreso Internacional de Pen-

samiento Latinoamericano: “La construcción de América Latina”, realizado por el Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas, CEILAT, de la Universidad de Nariño, en la ciudad de Pasto, para tratar sobre la epístola más citada, pero poco leída, producida por el talento genial del Padre de la Patria, precisamente hace doscientos años, el miércoles 6 de septiembre de 1815 en la ciudad de Kingston, capital de la isla de Jamaica, entonces posesión inglesa, hoy república independiente, el derrotado, atribulado y desesperado General Simón José Antonio de la Santísima Trinidad Bolívar y Palacios de Aguirre Ponte Andrade y Blanco, dictó el documento más trascendental de su fecunda existencia a su secretario, el Coronel Pedro Briceño Méndez.

Un poco de historia

El 19 de abril de 1810, en la Sala Capitular de la Ciudad del Ávila se constituyó la Junta Suprema de Caracas, para dar comienzo a un gobierno autónomo de Venezuela, dejando constancia de la fidelidad al Rey Fernando VII. El joven Simón Bolívar se encontraba en su hacienda de Yare, pero tan pronto supo esta noticia se trasladó a Caracas y se puso a la orden de la Junta Suprema. La entidad de inmediato lo ascendió a Coronel de las Milicias de Infantería y lo designó Presidente de la Comisión diplomática a Londres, integrada por Luis López Méndez y su antiguo profesor Andrés Bello, para tratar con las autoridades Británicas lo relativo al comercio y a la independencia de España.

El 16 de julio de 1810 tuvieron la primera reunión con el Secretario de Relaciones Exteriores de la Gran Bretaña, el marqués Richard Wellesley, en su casa particular, en idioma francés,

lengua que Bolívar manejaba muy bien. En estas reuniones se acordó mantener la amistad y comercio entre ingleses y venezolanos y mediar ante las autoridades españolas para formalizar las relaciones mercantiles entre Inglaterra y Venezuela. No aceptaron vender armas a la Junta de Caracas. En Londres, Bolívar conoció y admiró la personalidad del General Francisco de Miranda, y lo invitó a volver a Venezuela. Además hizo numerosas amistades inglesas y sentó magníficas relaciones con la prensa.

Concluida la misión el Coronel Bolívar regresó a su patria, el miércoles 5 de diciembre de 1810. Después del retorno de Miranda a Caracas, se efectuó la aprobación de la “Declaración de la Independencia de la Confederación de Estados de Venezuela”, iniciándose la nueva república, que se perdió a finales de 1812.

A la Nueva Granada

Del Puerto de La Guajira, Bolívar partió a Cartagena de Indias, en octubre de 1812, con otros militares. Todos fueron acogidos por el gobernador Manuel Rodríguez Torices, quien les reconoció sus grados militares y los incorporó a las tropas republicanas. El lunes 2 de noviembre de 1812, Bolívar suscribió en Cartagena un “Manifiesto a los Americanos”. El viernes 27 del mismo mes, le escribió “Al Soberano Congreso de la Nueva Granada”. El martes 15 de Diciembre estampó una “Memoria dirigida a los ciudadanos de la Nueva Granada”. Al Coronel Bolívar lo destinaron a servir bajo las órdenes del Coronel francés Pedro Labatud. Al poco tiempo se insubordinó y limpió de españoles el río de La Magdalena.

Cuando se encontraba en Ocaña, el Gobierno de las Provincias Unidas de la Nueva Granada le solicitó su intervención para expulsar de su territorio al Coronel español Ramón Correa, a quien derrotó en la batalla de Cúcuta. Por esta acción victoriosa le otorgaron el título de Brigadier. Desde la frontera colombo-venezolana Bolívar le pidió permiso al Congreso de la Unión para iniciar una campaña y libertar a Venezuela, el cual le concedieron. Este hecho originó una mortal enemistad con el Coronel cartagenero Manuel del Castillo y Rada, jefe del Ejército Patriota del Norte, quien no compartió la idea.

El domingo 30 de mayo de 1813 el Coronel Simón Bolívar llegó a la ciudad venezolana de Mérida donde lo aclamaron: "Libertador". El martes 15 de junio del mismo año, en Trujillo dictó el Decreto de la Guerra a Muerte. Al estruendo de músicas marciales, el viernes 6 de agosto de 1813 el Libertador hizo su entrada triunfal a Caracas. El jueves 14 de octubre siguiente, el Cabildo de Caracas, en la iglesia de San Francisco lo tituló "Capitán General de los Ejércitos y Libertador de Venezuela".

Pocas semanas después empezaron las rivalidades entre los republicanos y vinieron las derrotas. El miércoles 7 de septiembre de 1814 Bolívar expidió el célebre "Manifiesto de Carúpano", a sus conciudadanos, uno de los más trágicos escritos de su carrera política. De Carúpano partió acompañado por el General Santiago Mariño para Cartagena con el fin de presentarse ante el Congreso de la Nueva Granada a explicar su derrota.

De Cartagena a Tunja

El lunes 19 de septiembre de 1814 desembarcaron en la ciudad amura-

llada. Los cartageneros semanas anteriores habían declarado "Ciudadano Honorario" de Cartagena de Indias al Libertador Simón Bolívar. De allí continuó viaje al interior del país. El sábado 12 de noviembre en la ciudad de Nueva Pamplona las tropas patriotas comandadas por el General Rafael Urdaneta lo aclamaron. Bolívar en breve pero emotiva alocución les dijo: "Para nosotros la patria es América; nuestros enemigos los españoles; nuestra enseña la independencia; nuestra causa la Libertad". El 24 de noviembre de 1814 llegó a Tunja y se presentó ante el doctor Camilo Torres, presidente del Congreso de la Unión. El Libertador entró al salón de sesiones y se ubicó en el lugar de las barras, desde donde pidió la palabra. El Presidente Torres lo hizo tomar asiento a su lado. Luego se dirigió a los granadinos en elocuente discurso y solicitó lo juzgaran con imparcialidad. Le contestó el doctor Camilo Torres y en su respuesta le dijo: "General" vuestra patria no ha muerto mientras exista vuestra espada; con ella volveréis a rescatarla del dominio de sus opresores. El Congreso granadino os dará su protección porque está satisfecho de vuestro proceder. "Habéis sido un militar desgraciado, pero sois un grande hombre". Tres días después, el domingo 27 de noviembre, el Congreso de la Unión ascendió a Bolívar a General de División y lo designó Comandante en jefe de las tropas de las Provincias Unidas. Además le confió la misión de someter al Estado de Cundinamarca al gobierno Federal. Esta tarea la cumplió en corto tiempo.

Campaña contra Santa Marta

El General Custodio García Rovira, presidente del triunvirato de gobierno, le solicitó al Libertador adelantar una

campaña para someter a la ciudad de Santa Marta, convertida en un poderoso fuerte realista. Bolívar atendió la petición y conformó un plan para defender el país. El lunes 23 de enero de 1815 pronunció un trascendental discurso ante el pleno del Gobierno, ya instalado en Bogotá, con motivo de la incorporación de Cundinamarca a las Provincias Unidas. Ese mismo día con una arenga se despidió de los santafereños. El martes 24 de enero salió de Santafé de Bogotá al frente de dos mil hombres con destino a la Costa Norte. Desafortunadamente esta empresa la obstaculizó y la torpedeó su enemigo mortal el Brigadier Manuel del Castillo y Rada, quien actuaba como Jefe Militar de la plaza de Cartagena. Cuando la situación estuvo a punto de convertirse en una guerra Civil, el General Bolívar desde su cuartel general de La Popa, el lunes 8 de mayo de 1815, presentó renuncia del mando del ejército, en comunicación al Presidente de las Provincias Unidas de la Nueva Granada, el estadista y militar José Miguel Pey, y mediante un sentido mensaje le dijo adiós a sus soldados. Esa tarde Bolívar, quien contaba 32 años, tomó una lancha en el caño de Bazurto y al día siguiente se embarcó en el Bergantín de guerra inglés, “La Decouverte”, -La descubierta-, surcó en la bahía, rumbo a Jamaica. El jueves 11 de mayo perdió de vista la costa suramericana, mientras en tal fecha el Pacificador Pablo Morillo entraba a Caracas.

Pobreza y exilio

El periódico The Royal Gazette de Kingston, Número 20, correspondiente a la semana del sábado 13 al 20 de Mayo de 1815, dio la noticia de la llegada al Port Royal del pasajero Simón Bolívar. Lo acompañaban su secretario

el Coronel Pedro Briceño Méndez, dos ayudantes de campo Rafael A. Páez, edecán, y Ramón Chipia oficial de infantería, y dos negros, Andrés y Pio, originarios de su hacienda de San Mateo. El barco en el cual viajó Bolívar pertenecía a la firma mercantil de los hermanos Wellnood y Maxwell Hyslop, que actuaba en Jamaica y Cartagena. Posiblemente el Libertador conoció a los Hyslop en Cartagena de Indias. Sobre su exilio en Jamaica relata uno de los más destacados biógrafos del Libertador, el alemán Gerhard Masur -Berlín, 1901. Linchburg, Virginia, Estados Unidos, 1975-, lo siguiente:

“Cuando estalló la revolución, Bolívar se contaba entre los nobles más ricos del imperio español. Cuando llegó a Jamaica en Mayo de 1815, era tan pobre como cualquiera de sus anteriores esclavos. Lo poco que había podido llevarse consigo pronto desapareció y al cabo de un corto tiempo pasó a depender de la generosidad de sus amigos”¹.

Dada su situación económica buscó una posada barata en una barraca administrada por una mulata malhumorada, quien les dio una pieza para colgar las seis hamacas que traían y les exigió por adelantado varias semanas de pensión. En ese cuartucho padecieron lo infinito por el desaseo y la mala atención. Esa mujer le hacía perder la paciencia a Bolívar con su insolencia y además le cobraba recargos injustificados. Sin embargo a pesar de esa precaria situación no le faltaron los amigos, que el mismo consiguió, como Maxwell Hyslop, Luis Brion y el francés Benito Chassriau, quienes le colaboraron económicamente.

“Cuando se agotaron sus escasos recursos, trató de obtener algún trabajo lucra-

1. **Gerhard Masur.** Berlín, 1901 - Linchburg, Virginia, Estados Unidos, 1975.

tivo, pero nada le fue posible encontrar. Después de reducir hasta el máximo sus gastos y de vivir ocultándose de las gentes que le conocían, para no descubrir su miseria, se vio obligado a dirigirse al único hombre de cuyo interés estaba seguro: a Maxwell Hyslop”.

Julia Cobier

El consagrado historiador colombiano Indalecio Lévano Aguirre, –Bogotá, 4 de julio de 1917 - 29 de marzo de 1982–, en su magnífica y extraordinaria vida de Bolívar, refiere:

“Para fortuna del Libertador cuando sólo sombras se veían en el horizonte de su existencia, una alegría habría de ser salida inesperada que le libraría de ahogarse en su propia desesperación. En una de sus cada vez menos frecuentes reuniones con el pequeño círculo de amigos de la isla, tuvo oportunidad de conocer a una mujer en cuya compañía olvidaría sus fracasos y con nuevas energías-hijas de su dicha continuaría la lucha por conquistar el porvenir”.

“Julia Cobier era una criolla dominicana, dueña en la isla de fortuna nada despreciable y de cierta influencia, a la cual no eran ajenos sus celebrados encantos de mujer. Al parecer una triste historia de amor la obligó a abandonar su tierra, y con el alma llena de amargura, recorrió varias islas del Caribe al lado de hombres que sólo encontraron en ella la fría amargura de su corazón”.

“Cuando Bolívar la conoció, Julia Cobier contaba 32 años y su belleza, siempre notable, sin haber perdido nada, se había tornado más exultante por la amplia madurez de sus formas. Su piel era morena pálida, sus labios de corte audaz y excitante, y sus ojos, como un contraste en ese rostro en el cual se reflejaban no lejanas mezclas raciales, verdes, de un verde profundo, con expresión de extraña y triste quietud”.

“En este amor, a diferencia de casi todos sus amores, Bolívar no triunfó por el imperio de los instintos afirmativos de su

personalidad; en él se impuso su tristeza, su amarga sensación de fracaso, que halló tierna, casi maternal acogida en el alma de esta mujer altiva en apariencia, melancólica en el fondo, cuyo corazón, cerrado por antigua pena, sólo habría de renacer al contacto de un dolor hermano. Cuando Julia Cobier supo la historia de Bolívar, su fulgurante ascenso y su rápida caída; cuando conversó con este hombre, para tantos un iluso, que hablaba de libertar un mundo y escasamente tenía para comprar un pan, indefinible interés la acercó a él, borró de su gesto el altivo ademán que a muchos había encadenado a sus plantas y puso en su sonrisa una ternura que le salía del alma y en la cual parecían consumirse las cenizas que ocultaban el natural ardor de esta naturaleza, antaño afectuosa y apasionada. Desde entonces se les vio juntos frecuentemente, y por el camino de su mutua tristeza fueron llegando a una intimidad inevitable para esas dos naturalezas sanas, que en la proximidad de sus cuerpos sentían temblar inesperadas ilusiones del alma”.

“En aquellos tiempos sombríos para su empresa libertadora, cuando el espíritu de Bolívar proyectaba su eclipse de ilusiones sobre su voluntad, la alegría de vivir que este amor trajo a su espíritu y a sus sentidos cerró en su alma las brechas abiertas en ella por los impactos del infortunio. El amante feliz salvó al jefe revolucionario vencido”.

“Sólo este extraordinario renacimiento de sus energías y optimismo vital puede explicar la producción de un documento tan trascendental como la llamada “Carta de Jamaica”, en momentos tan poco propicios para que Bolívar mirara con confianza el porvenir”.

Actividad epistolar

Una permanente y sostenida labor epistolar desarrolló el desterrado venezolano en la isla de Jamaica. Sobre el exiliado escribió Gerhard Masur:

“Era un hombre con intuición e improvisación creadora. Hablaba mucho y bien. Tenía el don de la conversación muy desarrollado”.

“Sabía cómo ser persuasivo y cómo inspirar confianza. Sin embargo, no toleraba que se le contradijera, y como la mayoría de los grandes del mundo, gustaba que se rindiese tributo a su genio. Esperaba que sus opiniones fuesen respetadas y comprendidas sus intenciones. Le fastidiaban las negativas, y cuando sentía que era mal interpretado se enojaba y entristecía al mismo tiempo. Era irascible y no lo ocultaba. Su temperamento variaba bruscamente de uno a otro extremo, pero nunca guardó rencor ni ocultó un deseo de venganza para descargarla posteriormente. Bolívar siempre estaba dispuesto a perdonar a sus enemigos y odiaba que le vinieran con rumores o cuentos. Era leal con sus amigos y completamente honrado. No habría permitido jamás que se hablase mal de otro en su presencia. Confiaba en sus amigos y fortalecía esta confianza con una gratitud que no olvidaba la amabilidad incluso después de décadas”.

“La amistad es mi pasión”, dijo de sí mismo. Nunca dejó de ser lo que los españoles y sudamericanos llaman un caballero. Un inglés, que conoció a Bolívar más tarde, lo denominó “el caballero de Colombia”.

“Su temperamento encontraba desahogo en la actividad constante. Cuando no estaba peleando, concebía planes; cuando no hacía planes, dictaba, y cuando no dictaba, leía; libros, periódicos, informes, cartas. Su incansable energía no le permitía descansar. Sentado en su hamaca o paseando rápidamente de un lado a otro como un animal de rapiña, escuchaba a sus secretarios y ayudantes mientras le leían informes y memorándum. Dictaba a tres escribientes al mismo tiempo y se quejaba de su incapacidad para seguirlo. Hasta cuándo era interrumpido durante el dictado, podía reanudar de inmediato el hilo de su pensamiento y terminar la frase sin errores ni pausas. Se impuso como principio contestar todas las cartas

y solicitudes, por más humilde que fuese su autor. Una extraordinaria memoria le facilitaba esta tarea. La inquietud de su espíritu a menudo le hacía impacientarse con otros menos dotados con quienes tenía que trabajar”.

“Le bastaban cinco o seis horas de sueño, en su hamaca o sobre la tierra desnuda, envuelto en su capa. Su sueño era tan ligero como el de un animal. Una vida de constantes peligros había agudizado su instinto de preservación. Hubo veces en que sólo este don pudo salvarlo de las acechanzas de sus enemigos. Una existencia bajo las condiciones más primitivas había avivado asimismo sus otros sentidos. La vista y el oído funcionaban en él con la precisión de un cazador”.

“Ahora que estaba en Jamaica, despojado de su espada, tomó otra vez a las ideas.

No se permitía descanso, pues fuese con la pluma o con la espada, había que conquistar la independencia de Sudamérica”.

“Cuando arribó a Jamaica, en mayo de 1815, Bolívar fue objeto de una cordial bienvenida. El gobernador de la isla, duque de Manchester, que lo había invitado a cenar, vio a un hombre extenuado por el agotamiento, pero que sin embargo mantenía su convicción en la próxima independencia de Sudamérica con más vigor que nunca, y quedó maravillado. “La llama ha consumido el combustible”, dijo de Bolívar. En su conjunto, los ricos comerciantes de la isla estaban en contra de la revolución, pero la persona del Libertador les inspiraba simpatía y admiración”.

“En el exilio la palabra le sirvió como medio de propaganda y de apelación”.

Socorros para la costa firme

El señor Maxwell Hyslop, amigo y protector de Bolívar, una vez se entrevistaron en Kingston le solicitó “para orientación de sus negociaciones privadas” una “ligera relación de los últimos sucesos de la Nueva Granada”. El vier-

nes 19 de mayo de 1815 el Libertador le contestó por medio de una extensa epístola en la cual le planteó las ventajas que obtendría Inglaterra si ayudaba a los patriotas republicanos. Entre otros aspectos le anotó: “Los montes de la Nueva Granada son de oro y de plata; un corto número de mineralogistas explotarían más minas que las del Perú y la Nueva España; qué inmensas esperanzas presenta esta pequeña parte del Nuevo Mundo a la industria británica”. En compensación les pidió:

“Ventajas tan excesivas pueden ser obtenidas por los más débiles medios: veinte o treinta mil fusiles; un millón de libras esterlinas; quince o veinte buques de guerra; municiones, algunos agentes y los voluntarios militares que quieran seguir las banderas americanas; he aquí cuanto se necesita para dar la libertad a la mitad del mundo y poner al universo en equilibrio”.

“La Costa-Firme se salvaría con seis u ocho mil fusiles, municiones correspondientes y quinientos mil duros para pagar los primeros meses de la campaña. Con estos socorros pone a cubierto el resto de la América del Sur y al mismo tiempo se puede entregar al gobierno británico las provincias de Panamá y Nicaragua, para que forme de estos países el centro del comercio del universo por medio de la apertura de canales, que, rompiendo los diques de uno y otro mar, acerquen las distancias más remotas y hagan permanente el imperio de la Inglaterra sobre el comercio”.

“He dicho ligeramente lo que me ha parecido convenir por ahora al comercio de la nación a que Vd. tiene el honor de pertenecer, y aunque hubiera deseado extenderme sobre las cosas más importantes a nuestros respectivos países, no he juzgado oportuno hacerlo hasta que las circunstancias no mejoren la causa americana”.

“Acepte Vd. los testimonios de más alta consideración y respeto de su obediente servidor”. “Simón Bolívar”.

Según don Miguel Antonio Caro, “Bolívar, derrotado en los campos de batalla, seguía combatiendo como profeta, con su sola palabra”.

Mr. Henry Cullen

El lunes 29 de agosto de 1815, otro amigo suyo, vecino del puerto de Falmouth, capital de la parroquia de Trelawny, cerca de Montego Bay, en la Costa Norte de Jamaica, Mr. Henry Cullen, ciudadano británico y comerciante jamaicano, le escribió pidiéndole una información sobre el Nuevo Mundo, para conocer “la situación de los americanos y sus esperanzas futuras”. Vivamos por unos instantes el escenario donde se produjo en un momento crucial de su existencia, el documento político más trascendental, dictado por el Genio de América.

“Grande en el pensamiento, grande en la acción, grande en la gloria, grande en el infortunio, grande para magnificar la parte impura que cabe en el alma de los grandes, y grande para sobrellevar, en el abandono y en la muerte, la trágica expiación de la grandeza”, tal como lo definió José Enrique Rodó. En una pieza sin ventilación, en un albergue sin baño, con un calor exasperante, sin un céntimo para tomarse un fresco, seis hamacas colgando del techo como si fuera un hacinamiento carcelario, sin una mesa que sirviera de escritorio, “en medio de esas sórdidas trapacerías domésticas”, con la agria propietaria del cuarto, sin un solo libro para consultar, Simón Bolívar, en forma casi sobrehumana le dictó a su secretario, el coronel Pedro Briceño Méndez, quien sentado en su chinchorro, con una tabla sobre

sus piernas, un tintero, varias plumas de ganso, y unas cuartillas de papel periódico, iba copiando, en letra castellana durante varias jornadas los importantes conceptos de su genialidad, política, histórica, humanística, profética y conceptual, para darle respuesta a su amigo Henry Cullen. El Libertador y su secretario emplearon cinco días, del viernes 1° de septiembre al martes 5, en la elaboración de las 32 páginas de la llamada “Profética Carta de Jamaica”.

Es admirable el señorío, la sencillez, la veracidad y humildad, con la cual se dirige a su contertulio con quien mantuvo correspondencia y se encontraron varias veces. Transcribimos el comienzo de la misiva dictada y corregida por su autor.

“Contestación de un americano meridional a un Caballero de esta isla”.

“[Kingston, setiembre 6 de 1815]”

“Muy Señor mío:”

“Me apresuro a contestar la Carta de 29 del mes pasado que V. me hizo el honor de dirigirme, y yo recibí con la mayor satisfacción”.

“Sensible como debo, al interés que V. ha querido tomar por la suerte de mi patria, afligiéndose con ella por los tormentos que padece, desde su descubrimiento hasta estos últimos períodos, por parte de sus destructores los Españoles, no siento menos el compromiso en que me ponen las solícitas demandas que V. me hace, sobre los objetos más importantes de la política americana. Así, me encuentro en un conflicto entre el deseo de corresponder a la confianza con que V. me favorece, y el impedimento de satisfacerla, tanto por la falta de documentos y de Libros, cuanto por los limitados conocimientos que poseo de un país tan inmenso, variado y desconocido como el Nuevo Mundo”.

“En mi opinión, es imposible responder a las preguntas con que V. me ha honrado. El mismo Barón de Humboldt, con su universalidad de conocimientos teóricos y prácticos, apenas lo haría con exactitud; porque, aunque una parte de la Estadística y Revolución de América es conocida, me atrevo a asegurar que la mayor está cubierta de tinieblas, y por consecuencia, sólo se pueden ofrecer conjeturas más o menos aproximadas, sobre todo, en lo relativo a la suerte futura y a los verdaderos proyectos de los Americanos; pues cuantas combinaciones suministra la Historia de las Naciones, de otras tantas es susceptible la nuestra, por sus posiciones físicas, por las vicisitudes de la guerra, y por los cálculos de la Política”.

“Como me conceptúo obligado a prestar atención a la apreciable carta de V., no menos que a sus filantrópicas miras, me animo a dirigir estas líneas: en las cuales ciertamente no hallará V. las ideas luminosas que desea; mas sí, las ingenuas expresiones de mis pensamientos”.

La traducción

Una vez recibido el correo en Falmouth, Mr. Cullen le pidió a su amigazo el oficial británico y General de Brigada residente en la misma localidad, John-Juan-Roberston, le tradujera al inglés el texto de la extensa comunicación, lo cual hizo de inmediato “tanto para complacer a Mr. Cullen como para su propio provecho”, según nota escrita en el borrador de una traducción al inglés de la Carta de Jamaica, que el doctor e investigador Héctor García Chuecos encontró en el actual “Archivo General de la Nación, Jorge Palacios Preciado”, antiguo Archivo Histórico Nacional de Bogotá. El traductor, General de Brigada Roberston le entregó a Mr. Cullen el miércoles 20 de Septiembre de 1815 la traducción, fechada en Falmouth.

Cuatro días después, el domingo 24 de septiembre, Mr. Henry Cullen, todavía no repuesto de la admirable lectura del pensamiento de Bolívar, a quien tanto apreciaba como “hombre de brillantes cualidades”, recibió la visita del General Roberston quien le llevó de regalo una semblanza, escrita por él, sobre el Libertador Simón Bolívar, en la cual expresó:

“Este hombre entre sus conciudadanos no tiene igual. Está dotado de un gran sentido del honor y de la delicadeza, generosidad y desinterés ilimitado capaz de aguantar fatigas y privaciones como ningún hombre, generoso, compasivo con los desgraciados, constante ante el peligro y la adversidad, perseverante sin límites. No se sabría si habla mejor que escribe pues excede en ambos. Entiende el francés bien y puede traducir el inglés. Ha leído mucho y tiene una excelente memoria”.

Tan noble amigo de Bolívar y de Cullen falleció en Falmouth el domingo 15 de octubre de 1815. Su esposa doña Catalina de Robertson residía en Europa con tres hijas. A ellas les dirigió el Libertador una bellísima epístola en francés, fechada en Kingston, el viernes 15 de Diciembre de 1815. Mr Henry Cullen el miércoles 4 de septiembre de 1816 le dirigió, por intermedio del señor Maccomb, una nota fechada en Nueva York, al señor Baptis Irvine, propietario editor del periódico “The Columbian”, pidiéndole publicar una biografía de Bolívar escrita por el General Juan Robertson. La solicitud fue atendida y apareció en la edición del sábado 7 de Septiembre de 1816. El doctor Carlos González Rubio consultó el ejemplar en la Biblioteca de la Sociedad Histórica de Nueva York.

Publicación

El ilustre académico, historiador y exquisito cronista de la ciudad de Bogotá, don Guillermo Hernández de Alba, encontró en 1945 en el Archivo Nacional de Colombia, el manuscrito en inglés, conocido como el “Manuscrito de Bogotá”. Según el distinguido escritor y humanista ecuatoriano, dos veces Ministro de Educación en su país y actual Embajador en Colombia, el doctor Raúl Vallejo Corral, en un excelente estudio: “La tarea libertaria de Bolívar”, sobre la Carta de Jamaica, refiere que la versión en inglés fue publicada en 1818. En tanto que el texto en castellano, probablemente el secretario de Bolívar, el General Pedro Briceño Méndez, le facilitó el borrador original al prócer Francisco Javier Yanes, para que lo insertara en el Tomo 22, editado en 1833, páginas 207 a 229 de la “Colección de Documentos Relativos a la vida Pública del Libertador de Colombia y del Perú, Simón Bolívar, para servir a la Historia de la Independencia de Suramérica”, según nota de las “Obras Completas de Simón Bolívar”, Volumen I. Cartas del Libertador. Librería Piñango. Caracas. Págs. 174-175. Número 127. Con motivo del lanzamiento del libro “Carta de Jamaica”, editado en Bogotá por el Parlamento Andino y la Embajada del Ecuador en Colombia, el sábado 4 de octubre del presente año, para conmemorar el bicentenario de esta Obra, que según el filósofo antioqueño, Fernando González: “Bolívar soñó para diez siglos”, tuvo el honor y el placer de dialogar sobre el tema con el sobresaliente maestro, catedrático y pensador don Jorge Núñez Sánchez, extraordinario Presidente de la Academia Nacional de Historia del Ecuador y con el erudito académico historiador e investigador Amilcar Varela Jara, “a quien le correspondió el mérito

de haber descubierto el original de la Carta de Jamaica en español, en abril de 1996, en el Archivo Histórico del Banco Central del Ecuador, ahora del Ministerio de Cultura, Fondo Jacinto Jijón y Caamaño, cuya autenticidad fue determinada por una Comisión Técnica de la República Bolivariana de Venezuela que estuvo en Quito con ese objeto. Afirmó el Presidente Núñez Sánchez, que Bolívar se muestra en este escrito como:

“un hábil político y un fino diplomático, que busca mostrarle a la Gran Bretaña y al mundo una Hispanoamérica independiente de España, dueña de su propio destino. Que a través de su vigor intelectual incita a pensar en América como un todo y a mirarla como una sola nación, además nos pone a reflexionar sobre nuestra estructura social y sus conflictos interiores, y por último nos convoca a una liberación nacional latinoamericana”.

Por su parte el descubridor, el académico don Amilcar Varela Jara, reveló que posiblemente el original en español de la Carta de Jamaica, que él encontró, llegó a Quito dentro de los documentos pertenecientes al Libertador que con especial diligencia y esmero guardaba y cuidaba la “Libertadora del Libertador”. Efectivamente cuando Manuelita viajó de Jamaica a Guayaquil y llegó a comienzos de octubre de 1835, el Presidente del Ecuador don Vicente Rocafuerte, ordenó impedirle el arribo a Quito, detenerla y expulsarla inmediatamente, pese al salvoconducto que le había dado su amigo el General Juan José Flórez. Es de suponer que en algunas maletas que le incautaron en Cusuche y Guaranda, antes de su partida para el puerto peruano de Paita, estuviera la “Profética Carta”, que posteriormente, según datos del historiador

Varela Jara “fue comprada en mil Suces, hoy sesenta centavos de dólar”.

Visión de América y su destino

Según el insigne educador, historiador, periodista y académico colombiano doctor Julio César García, fundador de la Universidad La Gran Colombia, entre los temas más importantes tratados en la Carta de Jamaica, tenemos:

- “Describe la situación de los países dominados por España;
- Examina los errores cometidos por los españoles.
- Anuncia que las colonias españolas serán libertadas.
- Predice el destino que habrá de seguir cada uno de los países americanos.
- Invita a Europa a contribuir a la libertad americana por razones de equilibrio mundial y de aprovechamiento del comercio.
- Intuye la unión de Venezuela y Nueva Granada en un Estado llamado Colombia y cuya capital sería Las Casas, como homenaje al descubridor de América y del protector de los indios.
- Aprecia el valor estratégico y comercial del istmo de Panamá.
- Anuncia la organización de los Estados Americanos, al sugerir que se reuniera en Panamá un congreso de los representantes de las repúblicas para discutir sobre los altos intereses de la paz o de la guerra con las naciones de las otras partes del mundo.
- Habla de la ineficacia del sistema federal y se pronuncia por la centralización administrativa.
- Cree imposible que un pueblo recién libertado pueda convertirse en República perfecta y que más bien necesita un gobierno paternal”.

El documento “es una visión profética de América y de su destino”. Desde entonces y en todos sus escritos el Libertador insistió en la “necesidad de la unión para la obra de nuestra regeneración”. Bolívar se hizo amigo del director de “The Royal Gazette”, órgano oficial del Gobierno de Jamaica, y en sus páginas publicó seguidamente importantísimos artículos ampliando sus tesis y explicando sus puntos de vista sobre la lucha por la independencia, expuestos en el documento enviado a Mr Cullen. Lo mismo hizo en “The Courant”, otro periódico jamaicano. Estos los firmó con el seudónimo de “Un Sur Americano”.

Como certificación de lo anotado, tomamos algunos apartes del examen crítico que el desterrado venezolano hizo de los latinoamericanos, del derecho que tenían de ser libres y su sueño de la unificación de la América Meridional:

“Nosotros somos un pequeño género humano. Poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil... Apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y... por otra parte no somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles...”

“...Yo deseo más que ningún otro ver formar en América la más grande nación del mundo, menos por su extensión y riquezas que por su libertad y gloria.”

“Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación, con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que (Hispanoamérica) tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes Estados que hayan de formarse...”

Y sobre la unidad integracionista continental:

“¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso de representantes de las repúblicas, reinos e imperios, a tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra”.

Estas ideas se las transmitió Bolívar a los grandes libertadores del Continente: José de San Martín, Bernardo O’Higgins, Antonio José de Sucre, Manuel Belgrano, José Gervasio Artigas, y muchos más, quienes las adoptaron y secundaron, y aún siguen vigentes porque la construcción de América Latina aún no se ha logrado. No se equivocó el gran José Martí cuando afirmó: “Bolívar tiene que hacer mucho todavía en América”. Imperecedera la definición que plasmó el gran orador, político y literato romano, Marco Tulio Cicerón, cuando en su libro “De Oratore”, II, 9, escribió: “La Historia es testigo de las edades, luz de la verdad, vida de la memoria, maestra de la vida y heraldo de la antigüedad”.

Regresemos a las bases prístinas de los ideales bolivarianos, y aprendamos las enseñanzas de la historia. Releamos la Carta de Jamaica, base de la construcción de América Latina para poder repetir con el esclarecido poeta antioqueño, Jorge Robledo Ortiz:

La patria que buscamos

“La patria que buscamos
Es una patria buena
Donde la voz del pueblo sea la voz de Dios
Una patria que agite la savia en sus banderas,

Y al ofrecer el trigo de sus espigas
nuevas
Cante junto al molino del viejo
corazón”.
“La patria que buscamos
Es una patria entera
Sin miembros mutilados por golpes
de pasión.
Una patria que escuche de frontera a
frontera,
Los salmos de los jóvenes, los rezos
de la abuela,
La copla del trapiche y el himno de la
unión”.

“La patria que buscamos
Es la patria fraterna
Que fue angustia sin ecos en el
Libertador.
Una patria segura donde los hombres
puedan
Ambicionar la altura sin borrar las
estrellas

Y “pescar en las noches” sin redes de
pavor”.

“La patria que buscamos
Es limo de esta América,
Que dominó los Andes a golpes de
azadón.
Una patria que nutra sus raíces
eternas
Con los amaneceres que el porvenir
despierta
Sobre la sangre en marcha de una
generación”.

“La patria que buscamos
Tiene luz ecuménica
Para esta madrugada de clarines en
flor.
Somos los alfareros de una Colombia
nueva
Y haremos con su arcilla himnos de
primavera
Que enarboles las glorias de nuestra
tradición”.

BIBLIOGRAFÍA

- Bermúdez Alberto. *Nueva visión de la Historia de Colombia*. Universidad Sergio Arboleda. Bogotá 2002.
- Bolívar Simón. *Carta de Jamaica. Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla. 1815- 2015. Ediciones Raúl Vallejo Corral*. Parlamento Andino. Embajada del Ecuador en Colombia. Bogotá. 2015.
- Bolívar Simón. *Obras Completas*. Volumen I. librería Piñango. Caracas.
- Cacua Prada Antonio. *El Corsario Luis Aury. Intimidades de la Independencia*. Academia Colombiana de Historia. Colección Bolsilibros Tomo. L. Bogotá. 2001.
- Cacua Prada Antonio. *El periodismo en la vida pública del Libertador*. Icelac.
- Cacua Prada Antonio. *Manuela Sáenz. Generala de América*. Ediciones Aurora. Bogotá 2012.
- Duque Escobar Iván. *Bolívar una visión dispersa*. Bogotá. 2000.
- García Julio César. *Curso superior de Historia de Colombia*. Editorial Voluntad. Ltda. Bogotá. 1966.
- Gutiérrez José Fulgencio. *Bolívar y su Obra*. Biblioteca de autores colombianos.
- Hena y Arrubla Jesús María. *Historia de Colombia*. Talleres Editoriales de la Librería Voluntad. Octava edición. Bogotá. 1967.
- Larrazabal Felipe. *Vida y Escritos del Libertador Simón Bolívar*. Tomo II. Ediciones de la Presidencia de la República. Caracas. 1999.
- Liévano Gerardo Aguirre Indalecio. *Bolívar. Ediciones de la Presidencia de la República*. Academia Nacional de la Historia. Caracas. 1988.
- Masur Gerhard. *Simón Bolívar*. Grijalbo. Caracas. 1987.
- Ministerio de Educación Nacional. *Ediciones de la Revista Bolívar*. Bogotá. 1953.
- Moscoso Peñaherrera Diego. *Don Simón y su Gente*. Artes Gráficas Silva. Quito 2012.
- Núñez Sánchez Jorge. *El deber de construir la Patria Grande*. En "Simón Bolívar. Carta de Jamaica". Edición Raúl Vallejo Corral. Bogotá. 2015.
- Núñez Sánchez Jorge. *Ensayos sobre historia de las ideas en América*. Universidad Estatal de Bolívar. Guaranda. 1993.
- Núñez Sánchez Jorge. *Un hombre llamado Simón Bolívar*. Casa de la Cultura Ecuatoriana Bernardo Carrión. Fondo editorial Archivo Histórico del Guayas. 1993.
- Pabón Núñez Lucio. *El pensamiento político del Libertador*. Editorial Ariel. Planeta colombiana. Bogotá. 1997.
- Pensamiento latinoamericano. Publicaciones. Universidad Central. Bogotá. 1989.
- Pérez Ramírez Gustavo. *Alborada Bolivariana*. Ediciones La Tierra. Quito. 2005.

Polanco Alcántara Tomas. *Simón Bolívar*. Ensayo de interpretación biográfica a través de sus documentos. Caracas. 1994.

Presbítero Emilio Londoño Botero. *Bolívar paso a paso. Su tiempo, el hombre, el pensador y el Libertador*. Tomo I Universidad Católica de Manizales. Espacio Grafico Comunicaciones S.A. Manizales. 2009.

R.P. Rafael M. Granados S.J. *Historia de Colombia*. Editorial Retina. Bogotá. 1973.

Rodó José Enrique. *Hombres de América. Bolívar. Montalvo. Darío*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito. 1972.

Saurat Gilette. *Bolívar. El Libertador*. Ediciones La Oveja Negra Ltda. Bogotá. 1987.

Silva Luongo Luis José. *Bolívar Herencia de todos*. Caracas. 2003.

Vallejo Corral Raúl. *La tarea libertaria de Bolívar*. En "Simón Bolívar. Carta de Jamaica". Edición Raúl Vallejo Corral. Bogotá. 2015.

Varela Jara Amilcar. *Contexto histórico de la Carta de Jamaica y su descubrimiento*. En "Simón Bolívar. Carta de Jamaica". Edición Raúl Vallejo Corral. Bogotá. 2015.

DOCUMENTO DE REFLEXIÓN
NO DERIVADO DE INVESTIGACIÓN

Recibido: 5/10/2015
Revisado: 5/11/2015
Aprobado: 5/12/2015



LA EXCLUSIÓN DEL COLONIALISMO Y DEL CAPITALISMO HA IMPEDIDO LA INTEGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA E INCIDE EN EL FIN DEL RELATO EMANCIPATORIO Y EL DE SU IDENTIDAD

PABLO CASILLAS HERRERA
Docente Universidad de Guadalajara

RESUMEN

Poderosos actores no estatales están obteniendo un control sobre las vidas y bienestar de vastas poblaciones, sea el control de la salud, de la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente. El Estado moderno liberal, el constitucional, que ha prevalecido está siendo reemplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas. Los acuerdos transatlánticos, los asiáticos y los rusos tienen esa direccionalidad. En las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento de la razón moderna de los abismos está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el Estado de excepción, sin ley. Bajo esta dirección la exclusión del colonialismo y del capitalismo neoliberal seguirán impidiendo la integración de América Latina y pretende dominar, controlar y sumprimir la única literatura de los saberes populares e indígenas, el relato emancipatorio, el de su identidad en suma, el pensamiento de los abismos moderno, el cual, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el Estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación/violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes naturales, como en colonialidad.

Palabras clave: Colonialismo, Capitalismo, Identidad.

ABSTRACT

Powerful non-state actors are gaining control over the lives and well-being of vast populations, whether they control health, land, clean water, seeds, forests or the quality of the environment. The modern liberal state, the constitutional one that has prevailed is being replaced by privatized and depoliticized contractual obligations. The transatlantic agreements, the Asians and the Russians have that directionality. Under the conditions of the new indirect government, rather than regulating the social conflict between citizens, the thought of the modern reason of the abysses is called to suppress social conflict and to ratify the State of exception, without law. Under this direction, the exclusion of colonialism and neoliberal capitalism will continue to impede the integration of Latin

America and seeks to dominate, control and suppress the only literature of popular and indigenous knowledge, the emancipatory story, its identity in short, the thinking of the modern abyss, which has been called to order the relationship between citizens, and between them and the State, is now, in the social domains with greater pressure of the logic of appropriation / violence, called to deal with citizens as non-citizens , and with non-citizens as dangerous natural savages, as in coloniality.

Key words: Colonialism, Capitalism, Identity.

Introducción

A diferencia del pensamiento occidental, del cual he abordado con mayor detenimiento en la ponencia de hace dos años, me inscribo en el pensamiento latinoamericano que plantea la descolonización del saber y por ende se aleja de aquél. En esta concepción se encuentran autores como Boaventura de Sousa Santos, Aníbal Quijano, Edgardo Lander y John Holloway, entre otros. Esta descolonización ha implicado cuestionamientos al pensamiento crítico y a la política emancipadora de los movimientos sociales. Ambas corrientes se sitúan en el problema del ciclo del capitalismo, de la democracia y del Estado neoliberales. Mientras las del pensamiento crítico han considerado que se puede vivir con él en modelos que pueden denominarse como socialdemócratas, los de los movimientos sociales emancipatorios de América Latina, en cambio, se plantean cambios significativos en la concepción de democracia, el Estado y la Economía, manteniendo la prioridad de lo social y la ecología.

La historia sin fin del capitalismo

“Es tan difícil imaginar el fin del capitalismo como es difícil imaginar que el capitalismo no tenga fin”, nos dice Boaventura de Sousa (De Sousa, 2010, 11). Esta dificultad ha fracturado el

pensamiento crítico en dos vertientes que sostienen dos opciones políticas de izquierda distintas. La primera, ha dejado de imaginar el fin del capitalismo y, al contrario, ha centrado su atención en desarrollar un *modus vivendi* con el capitalismo que le permitiera minimizar los costos sociales de la acumulación capitalista. Esta concepción es la del keynesianismo - taylorista - fordista, la del Estado de bienestar y la del Estado desarrollista de los años sesenta del siglo pasado y la de la socialdemocracia latinoamericana, como las principales formas políticas de este *modus vivendi*. De ello, nos sobran las evidencias con Chile, Argentina y Brasil. En este último caso, Lula es hoy el ejemplo más elocuente de esta vertiente de la tradición crítica y de la política que ella sostiene. Es una socialdemocracia de nuevo tipo, no asentada en derechos universales sino en políticas significativas a los grupos sociales considerados más vulnerables. Logró sacar a más de 50 millones de la pobreza. Es también un Estado neodesarrollista que articula el nacionalismo económico mitigado con la obediencia resignada a la ortodoxia del comercio internacional y de las instituciones del capitalismo global.

La otra vertiente de la tradición crítica se aleja significativamente de la primera, imagina y actúa de como es el fin del capitalismo. La dificultad es doble ya que, por un lado, reside en imaginar alternativas poscapitalistas después

del colapso del «socialismo real» y, por otro, implica imaginar alternativas precapitalistas anteriores a la conquista y al colonialismo. En estas alternativas se encuentran la del «socialismo del siglo XXI», pero la de mayor profundidad ha sido la del *Sumak Kawsay*. Los procesos políticos en curso hoy en día en Venezuela, Ecuador y Bolivia representan significativamente estas vertientes. Esta dificultad de la imaginación-actuación política no está igualmente distribuida en el campo político: si los gobiernos imaginan el poscapitalismo a partir del capitalismo, los movimientos indígenas imaginan el poscapitalismo a partir del precapitalismo. Pero ni unos ni otros imaginan el capitalismo sin el colonialismo interno, pues constituye un problema profundo: de estructura mental.

Sin embargo, la coexistencia de estas dos vertientes de imaginación y actuación política es de lo más creativo que caracteriza al continente latinoamericano en este período.

La historia sin fin del colonialismo

“Es tan difícil imaginar el fin del colonialismo como es difícil imaginar que el colonialismo no tenga fin”, nos dice Boaventura de Sousa (De Sousa, 2010, 11). De nueva cuenta nos encontramos con dos vertientes del pensamiento crítico: una que ha dejado de imaginar y actuar el fin del colonialismo, incluso lo ha estimulado con la apertura del mercado internacional, en una apertura política del Estado, y con ello el resultado ha sido la negación de la existencia misma del colonialismo, dando paso al neocolonialismo. Esta vertiente del pensamiento crítico se centra en la lucha de clases y no reconoce la validez de la lucha étnico-racial. Al contrario, valora el mestizaje que caracteriza es-

pecíficamente al colonialismo ibérico como manifestación adicional de la superación del colonialismo. Paralelamente, la idea de democracia racial es celebrada como realidad y no defendida como aspiración.

Al contrario, la otra vertiente de la tradición crítica emancipatoria parte del presupuesto de que el proceso histórico que condujo a las independencias es la prueba de que el patrimonialismo y el colonialismo interno no solo se mantuvieron después de las independencias, sino que en algunos casos incluso se agravaron. La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente una política de Estado, como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren. Para esta vertiente de la tradición crítica la lucha anticapitalista tiene que ser conducida de modo paralelo a la lucha anticolonialista. La dominación de clase y la dominación étnico-racial se alimentan mutuamente, por tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. Para esta vertiente el desafío del poscolonialismo tiene en el continente un carácter originario. Nadie lo formuló de manera tan elocuente como José Mariátegui cuando, al referirse a la sociedad peruana (pero aplicable a las otras sociedades latinoamericanas), hablaba del pecado original de la conquista: «el pecado de haber nacido y haberse formado sin el indio y contra el indio» (s/f [1925]: 208).

La marea de las categorías

Durante algún tiempo la teoría crítica era «propietaria» de un conjunto vasto de categorías que marcaban su diferencia con relación a las teorías convencionales. Entre ellos: socialismo, comunismo, dependencia, lucha de clases, alienación, participación, frente de masas, etcétera. Hoy, aparentemente, casi todas las categorías desaparecieron. En los últimos treinta años la tradición crítica eurocéntrica pasó a caracterizarse y distinguirse por vía de los adjetivos con que califica las categorías propias de las teorías convencionales. Así, por ejemplo, si la teoría convencional habla de desarrollo, la teoría crítica hace referencia a desarrollo alternativo, democrático o sostenible; si la teoría convencional habla de democracia, la teoría crítica plantea democracia radical, participativa o deliberativa; lo mismo con cosmopolitismo, que pasa a llamarse cosmopolitismo subalterno, de oposición o insurgente, enraizado; y con los derechos humanos, que se convierten en derechos humanos radicales, colectivos, interculturales. Hay que analizar con cuidado este cambio. Las categorías hegemónicas no son, en el plano pragmático, una propiedad inalienable del pensamiento neoliberal. Una de las dimensiones del contexto actual del continente es precisamente la capacidad que los movimientos sociales e indígenas han mostrado para usar de modo contrahegemónico y para fines contrahegemónicos categorías hegemónicas. Hay que tener en cuenta que las categorías aún establecen el horizonte intelectual y político que define no solamente lo que es decible, creíble, legítimo o realista sino también lo que es indecible, increíble, ilegítimo o irrealista. La teoría crítica convencional latinoamericana asume este debate en tér-

minos convencionales, no así la teoría de los procesos emancipatorios, que la imaginación y acción, en el rescate de su propia memoria, cultura y lingüística, trascienden no sólo los no imaginarios de la teoría crítica convencional sino claramente de la teoría neo-liberal, con categorías como *Sumak Kawsay*, *Estado plurinacional*.

Los espejos de la teoría y la práctica

La tradición crítica eurocéntrica reside en la enorme discrepancia entre lo que está previsto en la teoría y las prácticas más transformadoras en curso en el continente. En los últimos treinta años las luchas más avanzadas fueron protagonizadas por grupos sociales (indígenas, campesinos, afrodescendientes, mujeres, desempleados, piqueteros, etcétera) cuya presencia en la historia no fue prevista por la teoría crítica eurocéntrica. Se organizaron muchas veces con formas (movimientos sociales, comunidades eclesiales de base, piquetes, autogobierno, organizaciones económicas populares, campesinos) muy distintas de las privilegiadas por la teoría: el partido y el sindicato. No habitan los centros urbanos industriales sino lugares remotos en las alturas de los Andes o en llanuras de la selva amazónica. Expresan sus luchas muchas veces en sus idiomas comunales y no en ninguna de las lenguas coloniales. Y cuando sus demandas y aspiraciones son traducidas en las lenguas coloniales o neocoloniales, no emergen los términos familiares de socialismo, derechos humanos, democracia o desarrollo, sino dignidad, respeto, territorio, autogobierno, el buen vivir, la Madre Tierra, el derecho a la diferencia, etcétera. Categorías que incluso son del *argot* occidental pero que tienen un

contenido poshegemónico en los procesos emancipatorios. Aquí, la ontología adquiere una historicidad y un sentido de apropiación y pertenencia radicalmente diferente. La constancia de este antireflejo de imágenes entre teoría y práctica tuvo un momento de gran visibilidad en el escenario latinoamericano. Desde el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas a la elección de Lula en Brasil; desde los *piqueteros* argentinos al Movimiento Sin Tierra (MST); desde los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador al Frente Amplio de Uruguay, a las sucesivas victorias de Hugo Chávez en Venezuela y a la elección de Evo Morales en Bolivia, de Fernando Lugo en Paraguay y de José Mujica en Uruguay; desde la lucha continental contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) al proyecto de integración regional alternativo liderado por Hugo Chávez la Alternativa Bolivariana para las Américas (ALBA), nos encontramos con prácticas políticas que se reconocen como emancipadoras, pero que no estaban previstas por las grandes tradiciones teóricas de la izquierda eurocéntrica o que incluso las contradicen.

El ensayo de la ceguera de la teoría, como diría José Saramago, acaba en la invisibilidad de la práctica, mientras que el ensayo de la ceguera de la práctica acaba en la irrelevancia de la teoría, y en consecuencia la pérdida total de la lucidez. El ensayo de la ceguera de la teoría se puede observar en la manera en que los partidos convencionales de la izquierda, y los intelectuales a su servicio, se han negado a ver la aristocracia de los partidos políticos y la pérdida de sus identidades ideológicas e históricas. El ensayo de la ceguera de la práctica, a su vez, está manifiestamente presente en el desdén mostrado

por la gran mayoría de las izquierdas convencionales hacia la rica tradición teórica de la izquierda eurocéntrica y su total desprecio por su renovación. Este desencuentro mutuo produce, en el terreno de la práctica, una oscilación extrema entre la espontaneidad revolucionaria o pseudo-revolucionaria y un posibilismo autocensurado e inocuo; y, en el terreno de la teoría, una oscilación igualmente extrema entre un celo reconstructivo *post factum* y una arrogante indiferencia por lo que no está incluido en semejante reconstrucción.

En consecuencia lo que podría ser el ensayo de la lucidez con los movimientos sociales e indígenas es negado. En estas condiciones, la relación entre teoría y práctica asume características extrañas. Por una parte, la teoría deja de estar al servicio de las prácticas futuras que potencialmente contiene, y sirve más bien para legitimar (o no) las prácticas pasadas que han surgido a pesar de sí misma. Deja de ser una orientación para convertirse en una ratificación de los éxitos obtenidos por omisión o confirmación de fracasos preanunciados. Por otra parte, la práctica se justifica a sí misma recurriendo a un crucigrama teórico centrado en las necesidades del momento, formado por conceptos y lenguajes heterogéneos que desde el punto de vista de la teoría, no son más que racionalizaciones oportunistas o ejercicios retóricos. Desde el punto de vista de la teoría, el crucigrama teórico nunca se califica como teoría. Desde el punto de vista de la práctica, una teorización *a posteriori* es una mera tautología.

Las causas de esta relación idílica entre la teoría y la práctica son múltiples, pero la más importante es que mientras la teoría crítica eurocéntrica fue

construida en algunos países europeos (Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia) con el objetivo de influenciar las luchas progresistas del momento en esa región del mundo, las luchas más innovadoras y transformadoras, en cambio hoy día vienen ocurriendo en gran parte del Sur de América Latina en el contexto de realidades socio-político-culturales muy distintas. Sin embargo, la distancia entre teoría y práctica no es solamente el producto de las diferencias de contextos. Es una distancia más bien epistemológica o hasta ontológica. Los movimientos del continente latinoamericano, más allá de los contextos, construyen sus luchas basándose en conocimientos ancestrales, populares, espirituales que siempre fueron ajenos al cientismo propio de la teoría crítica eurocéntrica. Por otro lado, sus concepciones ontológicas sobre el ser y la vida son muy distintas de la noción del tiempo y del individualismo occidental. Los seres son comunidades de seres antes que individuos; en esas comunidades están presentes y vivos los antepasados así como los animales y la Madre Tierra. Estamos ante cosmovisiones no occidentales que obligan a un trabajo de traducción intercultural para poder ser entendidas y valoradas.

La distancia que propongo con relación a la tradición crítica eurocéntrica tiene por objetivo abrir espacios analíticos para realidades «sorprendentes» con categorías nuevas, porque son nuevas las realidades o porque hasta ahora fueron producidas como no existentes, donde puedan brotar emergencias libertadoras de pensamientos y mentalidades diferentes no necesariamente occidentales.

La distancia con relación a la tradición crítica eurocéntrica

Tomar esta distancia no significa descartar o desechar la historia, toda esta tradición tan rica, y mucho menos ignorar las posibilidades históricas de emancipación social de la modernidad occidental. Nada de eso, por el contrario, significa asumir nuestro tiempo, en el continente latinoamericano, como un tiempo que revela una característica transicional inédita que podemos formular como problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. Y que es necesario trascender. Este es el punto de referencia y de quiebre. Los problemas modernos de la igualdad y de la libertad persisten. Sin embargo, las soluciones modernas propuestas por el liberalismo y también por el marxismo ya no sirven, incluso si son llevadas a su máxima conciencia posible (para usar una expresión de Lucien Goldmann) como es el caso de la magistral reconstrucción intelectual de la modernidad occidental propuesta por Habermas. Los límites de tal reconstrucción están inscritos en la versión dominante de la modernidad occidental de que parte Habermas, que es, de hecho, una segunda modernidad construida a partir de la primera modernidad. Lo que caracteriza la segunda modernidad y le confiere su carácter dominante es la línea abismal que establece entre las sociedades metropolitanas (Europa) y las sociedades coloniales.

Esta línea abismal atraviesa todo el pensamiento de Habermas. Su extraordinaria lucidez permite verla, pero no superarla. Su teoría de la acción comunicativa, en cuanto nuevo modelo universal de racionalidad discursiva, es bien conocida. Habermas entiende que esa teoría constituye un *telos* de desa-

rollo para toda la humanidad y que con ella es posible rehusar tanto el relativismo como el eclecticismo.

Del pensamiento occidental de los abismos a una ecología de saberes

El pensamiento occidental moderno es un pensamiento de abismos, parodiando a Boaventura de Sousa. Este consiste en un sistema de distinciones visibles e invisibles, de espejos visibles y enterrados, emulando a Carlos Fuentes. Las invisibles constituyen el fundamento de las visibles, es decir son el significado y el predicado de un sujeto sobre la negación de la gramática de otro sujeto, aunque Carlos Fuentes diría que son la constante encrucijada de lo que se quiere ser y no se puede ser. De la imagen que refleja el espejo enterrado: la negación y vergüenza del pasado. La historia del colonialismo y del surgimiento de las guerras de independencia dan cuenta de ello. La encrucijada es tal que “la imagen que refleja el espejo enterrado de negación, horror y vergüenza” desaparece como realidad neocolonial, la de nuestros días, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente, en una nueva negación. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Así, podemos negar las inclusiones del capitalismo neoliberal con aperturas económicas y políticas en las que determinan los rumbos de nuestros países latinoamericanos con resultados positivos de participación de las transnacionales y de los organismos internacionales, o con Convenios Transnacionales, como versiones de continuidad del ALCA, en los que se jura y perjura el progreso y justifica la democracia liberal montada en el capitalismo neoliberal. Esto es lo que carac-

teriza al pensamiento occidental de los abismos y es pues la imposibilidad de la copresencia con la de los saberes emancipatorios. Estos prevalecen en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto, solo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica.

Podríamos considerar, entonces, a la modernidad occidental como un paradigma sociopolítico fundado en la tensión entre regulación social y emancipación social. Y la relación dialéctica se daría a través de la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Pero por debajo de esta distinción existe otra, una distinción invisible, sobre la cual se funda la anterior. Esa distinción invisible es la distinción entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales. En efecto, la dicotomía regulación-emancipación solo se aplica a las sociedades metropolitanas. Sería impensable aplicarla a los territorios coloniales. La dicotomía regulación-emancipación no tuvo un lugar concebible en estos territorios, sobretodo cuando se trata de estructuras mentales. Allí, otra dicotomía fue la aplicada, la dicotomía entre apropiación-violencia sobre las razas, como diría Aníbal Quijano, la cual, por el contrario, sería inconcebible sin el pensamiento occidental, generando uno de los abismos: la negación.

En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se

encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas. Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se puedan establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?

Estas tensiones entre ciencia, filosofía y teología han llegado a ser altamente visibles pero todas ellas tienen lugar en el pensamiento occidental de los precipicios. Su visibilidad se erige sobre la invisibilidad de otras formas de conocimiento que no pueden ser adaptadas a ninguna de esas formas de conocimiento: de la racionalidad y de la subjetividad objetivadas. Me refiero a conocimientos populares, laicos, plebeyos, campesinos o indígenas, que son los saberes emancipatorios. Desaparecen como conocimientos relevantes o conmensurables porque se encuentran más allá de la verdad y de la falsedad. En otra razón y en otra comprensión. Es inimaginable aplicarlas no solo la distinción científica de lo verdadero o falso, sino también las verdades científicas inaveriguables de la filosofía y la teología que constituyen todos los conocimientos occidentales de los abismos. Al otro lado, en el de los saberes emancipatorios no hay un conocimiento real; hay creencias, opiniones, magia, idolatría, comprensiones intuitivas o subjetivas, las cuales, en la mayoría de los casos, se convierten en objetos o materias primas para las investigacio-

nes científicas. En objetos de investigación cuando no de satanización. Así, el conocimiento de los precipicios separa la ciencia de la filosofía y de la teología, crece sobre una línea invisible abismal que coloca, de un lado, la ciencia, la filosofía y la teología y, del otro, conocimientos, hechos inconmensurables e incomprensibles, por no obedecer ni a los métodos científicos de la verdad ni a los de los conocimientos, reconocidos como alternativos, en el reino de la filosofía y la teología.

En el campo del derecho moderno, que acoraza al Estado moderno, está determinado por lo que se considera legal o ilegal de acuerdo con el estado oficial o con el derecho internacional. Lo legal y lo ilegal son las únicas dos formas relevantes de existir ante el derecho y, por esa razón, la distinción entre las dos es una distinción universal. Esta dicotomía central abandona todo el territorio social donde la dicotomía podría ser impensable como un principio organizativo, ese es, el territorio sin ley, lo legal, lo no legal e incluso lo legal o lo ilegal de acuerdo con el derecho no reconocido oficialmente. Así, el pensamiento de los abismos que separa el reino del derecho del reino del no derecho fundamenta la dicotomía visible entre lo legal y lo ilegal que organiza, en este lado de la línea, el reino del derecho.

Desde mediados del siglo XVI en adelante, el debate legal y político entre los Estados europeos concerniente al Nuevo Mundo está centrado en la línea legal global, esto es, en la determinación de lo colonial, no en el orden interno de lo colonial. Por el contrario, lo colonial es el estado de naturaleza donde las instituciones de la sociedad civil no tienen lugar. Thomas Hobbes se refiere explícitamente a la «población salvaje en muchos lugares de América» como

ejemplos del estado de naturaleza (1985 [1651]: 187), y asimismo John Locke piensa cuando escribe *Del Gobierno civil*: «En el principio todo el mundo era América» (1946 [1690]: §49). Lo colonial es así el punto oculto sobre el cual las concepciones modernas de conocimiento y derecho son construidas. Las teorías del contrato social de los siglos XVII y XVIII son tan importantes tanto por lo que sostienen como por lo que silencian. Lo que dicen es que los individuos modernos, los hombres metropolitanos, entran en el contrato social para abandonar el estado de naturaleza y formar la sociedad civil. Lo que no dicen es que de este modo está siendo creada una masiva región mundial de estado de naturaleza, un estado de naturaleza al cual millones de seres humanos son condenados y dejados sin alguna posibilidad de escapar vía la creación de una sociedad civil.

La modernidad occidental, más allá de significar el abandono del estado de naturaleza y el paso a la sociedad civil, significa la coexistencia de ambos, sociedad civil y estado de naturaleza, separados por una línea abismal donde el ojo hegemónico, localizado en la sociedad civil, cesa de mirar y, de hecho declara como no existente el estado de naturaleza. El presente que va siendo creado al lado del pensamiento occidental se hace invisible al ser reconceptualizado como el pasado irreversible que es nuestro presente. El contacto hegemónico se convierte simultáneamente en contemporaneidad. Esto disfraza el pasado para hacer espacio a un único y homogéneo futuro.

En tanto que los saberes emancipatorios albergan solo prácticas mágicas o idólatras incomprensibles. La extrañeza completa de dichas prácticas llevó a la negación de la naturaleza humana. En la base de sus refinadas concepciones de humanidad o dignidad humana, los

humanistas alcanzaron la conclusión de que los salvajes eran subhumanos. ¿Tienen alma los indios? —era la cuestión. Cuando el Papa Pablo III respondió afirmativamente en su bula *Sublimis Deus* de 1537, lo hizo por convencimiento de que la población indígena tenía alma como un receptáculo vacío, un *anima nullius*, muy similar a la *terra nullius*. El concepto de vacío jurídico fue el que justificó la invasión y ocupación de los territorios indígenas.

Con base en estas concepciones abismales legales y epistemológicas, la universalidad de la tensión entre regulación y emancipación, de acuerdo al pensamiento occidental, no se contradice con la tensión entre apropiación y violencia aplicada a los saberes emancipatorios. Apropiación y violencia toman diferentes formas en la lógica del derecho y en la epistemológica de los abismos. Pero, en general, apropiación implica incorporación, cooptación y asimilación, mientras que violencia implica destrucción física, material, cultural y humana. Esto avanza sin decir que apropiación y violencia están profundamente entrelazadas. En la comprensión del conocimiento, la apropiación se extiende desde el uso de los nativos como guías y el uso de mitos y ceremonias locales como instrumentos de conversión, hasta la expropiación del conocimiento indígena de la biodiversidad; mientras la violencia se extiende desde la prohibición del uso de lenguas nativas en espacios públicos y la adopción forzada de nombres cristianos, la conversión y destrucción de lugares ceremoniales y símbolos, a todas las formas de discriminación racial y cultural. Como mantiene la ley, la tensión entre apropiación y violencia es particularmente compleja a causa de su relación directa con la extracción de valor: comercio de esclavos y trabajo forzado, uso instrumental del derecho de costumbres y la autoridad en el gobierno indirecto, expropiación

de recursos naturales, desplazamientos masivos de poblaciones, guerras y tratados desiguales, diferentes formas de *apartheid* y asimilación forzada, etcétera. Se acerca el pasado con el presente, la colonia con la neocolonialidad, lo anormal en lo normal. Mientras la lógica regulación/emancipación es impensable sin la distinción matriz entre el derecho de las personas y el derecho de las cosas, la lógica de apropiación/violencia solo reconoce el derecho de las cosas, de ambas cosas, humanas y no humanas. La típica versión casi ideal de este derecho es la ley del «Estado Libre del Congo» bajo el Rey Leopoldo II de Bélgica.

Existe, por lo tanto, una razón moderna dual: una razón legal y una razón epistemológica. En la razón moderna de los abismos o de los precipicios es el reino de más allá de la legalidad y la ilegalidad (sin ley), de más allá de la verdad y la falsedad (creencias, idolatría y magia incomprensible). Juntas, estas formas de negación radical resultan en una ausencia radical, la ausencia de humanidad, la subhumanidad moderna. La exclusión es así radical y no existente, como subhumanos no son candidatos concebibles para la inclusión social. La humanidad moderna no es concebible sin la subhumanidad moderna. La negación de una parte de la humanidad es un sacrificio, ahí se encuentra la condición de la afirmación de esa otra parte de la humanidad la cual se considera a sí misma como universal.

Mi argumento en este texto es que esto es tan verdadero hoy en día en la colonialidad como en el período colonial. El pensamiento moderno occidental avanza operando sobre líneas abismales que dividen lo humano de lo subhumano de tal modo que los principios humanos no quedan comprometidos por prácticas inhumanas. Las

colonias proveyeron un modelo de exclusión radical que prevalece hoy en día en el pensamiento y práctica occidental moderna como lo hicieron durante el ciclo colonial. Hoy como entonces, la creación y la negación del otro lado de la línea son constitutivas de los principios y prácticas hegemónicas. Hoy como entonces, la imposibilidad de la copresencia entre los dos lados de la línea se convierte en suprema. Hoy como entonces, la civilidad legal y política del pensamiento occidental presupone la existencia de una completa incivildad en los saberes emancipatorios latinoamericanos. Sostengo, primero, que la tensión entre regulación y emancipación continúa coexistiendo con la tensión entre apropiación y violencia de tal modo que la universalidad de la primera tensión no se contradice con la existencia de la segunda; segundo, que el pensamiento moderno de los abismos o de los precipicios continúan estructurando el conocimiento moderno y el derecho moderno; y, tercero, que esas dos líneas de los abismos y precipicios son constitutivas de las relaciones políticas y culturales basadas en Occidente, y de las interacciones en el sistema mundo moderno. En suma, sostengo que la razón moderna ha sobrevivido porque se ha impuesto y se sigue imponiendo, como sucedió en el Viejo del Nuevo Mundo. La injusticia social global está, por lo tanto, íntimamente unida a la injusticia cognitiva global. La batalla por la justicia social global debe, por lo tanto, ser también una batalla por la justicia cognitiva global. Para alcanzar el éxito, esta batalla requiere un nuevo tipo de pensamiento, un pensamiento poscolonial, poscapitalista, posracional, posoccidental, con otra epistemología y otra ontología.

Los abismos entre regulación/ emancipación y apropiación/violencia

La permanencia del pensamiento occidental moderno en la razón de la justicia global y de la razón epistemológica global a través del período moderno no significa que hayan permanecido fijas. Históricamente, han sido cambiantes. Sin embargo, estos cambios no han sido de mutuo propio, han sido respuesta al paradigma de apropiación/violencia y regulación/emancipación. En los últimos tiempos las líneas globales sufrieron sacudidas sistémicas. Una de ellas tuvo lugar con las luchas anticoloniales y los procesos de independencia. Los procesos de los movimientos de emancipación se han erguido contra la exclusión radical, las poblaciones que habían sido sometidas al paradigma de la apropiación/violencia, se organizaron y clamaron el derecho de ser incluidas en el paradigma de la regulación/emancipación. Por un tiempo, el paradigma de la apropiación/violencia parecía tener su fin, y así hizo la división abismal entre el pensamiento occidental moderno y los movimientos de emancipación. Cada una de las concepciones modernas, la epistemológica y la jurídica, parecían estar moviéndose de acuerdo con su propia lógica, pero ambas en la misma dirección: sus movimientos parecían converger en la contracción y en última instancia en la eliminación de los saberes emancipatorios. Sin embargo, esto no fue lo que ocurrió, como mostraron la teoría de la dependencia, la teoría del sistema-mundo, y los estudios poscoloniales.

En este texto, el análisis de otro momento de crisis sistémica en las líneas de la justicia global y de la razón epistemológica global se puede apreciar hacia algo diferente, en una dirección novedosa y con cosas nuevas en los procesos emancipatorios. La lógica de la apropiación/violencia ha ido ganan-

do fuerza en detrimento de la lógica de regulación/emancipación. Hasta tal punto que el dominio de la regulación/emancipación está no solo contrayéndose sino contaminándose internamente por la lógica de la apropiación/violencia.

La complejidad de este movimiento es difícil de develar tal y como se presenta ante nuestros ojos, y nuestros ojos nos pueden ayudar haciendo la lectura solo desde la razón occidental si no se crean los puentes a los abismos hacia los saberes emancipatorios. Para ello la lectura no puede ser individual es necesariamente colectiva, porque su comprensión no puede ser individual sino colectiva. Este alejamiento del pensamiento moderno nos motiva a un esfuerzo colectivo en el que se desarrolla una epistemología colectiva. Así nos encontramos con este giro epistemológico hoy día, construida desde los movimientos emancipatorios con una gran participación-acción latinoamericana, en el que este movimiento está hecho de un movimiento principal y un contramovimiento subalterno con visos posneocoloniales. El retorno del colonialismo como neocolonialidad del poder es la respuesta a los abismos que había generado en la modernidad y que significa una forma de dominación económica, política y cultural, expresada en formas perversas del capitalismo como dominación terrorista; de migración por desempleo, guerra de dominación geopolítica, de indocumentados y por exclusión racial y económica. Estas figuras, dibujan la emergencia de una nueva forma de Estado de derecho, el Estado de excepción, el cual, contrariamente a las viejas formas de Estado de sitio o Estado de emergencia, restringe derechos de la democracia liberal bajo la premisa de salvaguardarlos o incluso expandirlos. El colonialismo que retorna es de hecho un nuevo colonialismo de los precipicios. Esta vez, el colonialismo retorna no solo

en los territorios coloniales anteriores sino también en las sociedades metropolitanas en sus estructuras mentales. Aquí reside la gran transgresión, pues la colonialidad del período colonial clásico en ningún caso podía entrar en las sociedades metropolitanas, en el que se podía tener una mayor resistencia a las formas de dominación cognitivas occidentales. Hoy, se penetra en los espacios metropolitanos que fueron demarcados desde el comienzo de la modernidad occidental como una normalidad, y en cambio en las zonas rurales están ahora emergiendo resistencias como movimientos emancipatorios. No me refiero solo a los llamados movimientos antisistémicos sino también a los movimientos de autoseguridad comunitaria, en la que rompen con la lógica de la justicia de la razón moderna. Parece que la modernidad occidental solo puede expandirse globalmente en la medida en que viola todos los principios sobre los cuales históricamente se ha fundamentado la legitimidad del paradigma regulación/emancipación. Los derechos humanos son así violados con objeto de ser defendidos, la democracia es destruida para salvaguardar la democracia, la vida es eliminada para preservar la vida. Los abismos de la razón moderna como democracia y de capitalismo neoliberal están siendo trazadas en un sentido literal y metafórico en su aplicación. Hay un retorno del colonizador que podría denominarse Organismos Internacionales, transnacionales o Imperios en el que están reordenando geopolíticamente al mundo hacia un nuevo gobierno indirecto, en el que está el Estado que se retira de la regulación social y cuyos servicios públicos son privatizados, pero también en el que está reorganizando la economía política, la migratoria, la de las drogas y la de los mercados. Poderosos actores no estatales están obteniendo un control sobre las vidas y bienestar de vastas po-

blaciones, sea el control de la salud, de la tierra, el agua potable, las semillas, los bosques o la calidad del medio ambiente. El Estado moderno liberal, el constitucional, que ha prevalecido está siendo reemplazado por obligaciones contractuales privatizadas y despolitizadas. Los acuerdos trans atlánticos, los asiáticos y los rusos tienen esa direccionalidad. En las condiciones del nuevo gobierno indirecto, más que regular el conflicto social entre los ciudadanos, el pensamiento de la razón moderna de los abismos está llamado a suprimir el conflicto social y a ratificar el Estado de excepción, sin ley. Bajo esta dirección la exclusión del colonialismo y del capitalismo neoliberal seguirán impidiendo la integración de América Latina y pretende dominar, controlar y suprimir la única literatura de los saberes populares e indígenas, el relato emancipatorio, el de su identidad en suma, el pensamiento de los abismos moderno, el cual, ha sido llamado a ordenar la relación entre los ciudadanos, y entre ellos y el Estado, es ahora, en los dominios sociales con mayor presión de la lógica de apropiación/violencia, llamado a lidiar con ciudadanos como no ciudadanos, y con no ciudadanos como peligrosos salvajes naturales, como en colonialidad. El exterminio social coexiste con la democracia liberal, el Estado de excepción coexiste con la normalidad constitucional, la sociedad civil coexiste con el Estado de naturaleza, el gobierno indirecto coexiste con el gobierno de la ley. Lejos de ser una perversión de alguna legislación normal original, este es el diseño original de la epistemología moderna y la legalidad, que ha impuesto la razón moderna de la neocolonialidad y de la razón moderna global.

BIBLIOGRAFÍA

- De Sousa Boaventura, *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Trilce Editorial.
- De Sousa Boaventura, *Refundación del estado en América Latina: Perspectivas desde una epistemología del sur*. México: Siglo XXI Editores.
- Holloway John, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Universidad de Puebla, México y Revista Herramienta, Argentina. 2002
- Lander Edgardo. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (compilador, 2000)
- Lander Edgardo. *La democracia en las ciencias sociales latinoamericanas contemporáneas* (1997)
- Lander Edgardo. *Modernidad y Universalismo. Pensamiento crítico: un diálogo interregional* (editor, 1991).
- Lander Edgardo. *Neoliberalismo, sociedad civil y democracia. Ensayos sobre América Latina y Venezuela* (1995)
- Quijano Aníbal. *Crisis imperialista y clase obrera en América Latina*. Lima: Edición del autor, 1974.
- Quijano Aníbal. *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Lima, Mosca Azul Ediciones, 1977.
- Quijano Aníbal. *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*. Lima, Sociedad y Política Ediciones, 1988
- Quijano Aníbal. *Nacionalismo, neoimperialismo y militarismo en el Perú*. Buenos Aires, Periferia, 1971.

DOCUMENTO DE REFLEXIÓN
NO DERIVADO DE INVESTIGACIÓN

Recibido: 21/10/2015
Revisado: 21/11/2015
Aprobado: 21/12/2015



MEMORIA Y AUTOGESTIÓN COMUNITARIA COMO ESTRATEGIA EMANCIPADORA CONTRA EL CONFLICTO Y LA HISTORIA OFICIAL. COMUNIDAD DE PAZ DE SAN JOSÉ DE APARTADÓ, COLOMBIA.

ESTEBAN CORONEL SALAZAR

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Flacso. Argentina.

RESUMEN

La historia es muestra de los sucesos más importantes, pero reservadamente puede integrarse a proyectos que avanzan hacia sus propios objetivos. Cuando imperan las condiciones que impone una historia de conflicto solo se dan dos opciones: o subordinarse al discurso dominante, o ir por una historia libre. En Colombia y Latinoamérica, la historia se ha subordinado a diversos discursos hegemónicos que a través de violentos lenguajes, han impuesto los imaginarios más convenientes para intereses excluyentes que niegan la memoria y la voz de los oprimidos. La Comunidad de Paz de San José de Apartadó en el Urabá Antioqueño-Colombia, refleja la experiencia de una comunidad, que en la urgencia de crear otra historia que enfrente a la hostil historia "oficial" y reivindique su memoria, construyó todo un proyecto de autogestión comunitaria que niega la lógica de un conflicto histórico que tiene como invariables la violencia y la impunidad.

Palabras clave: Memoria, autogestión comunitaria.

ABSTRACT

History is a sample of the most important events, but it can be quietly integrated into projects that advance towards their own objectives. When the conditions imposed by a history of conflict prevail, only two options are given: either subordinate to the dominant discourse or go through a free history. In Colombia and Latin America, history has been subordinated to various hegemonic discourses that, through violent languages, have imposed the most convenient imaginaries for excluding interests that deny the memory and voice of the oppressed. The Peace Community of San José de Apartadó in the Urabá Antioqueño-Colombia, reflects the experience of a community, which in the urgency of creating another story that confronts the hostile "official" story and reclaims its memory, built a whole project of community self-management that denies the logic of a historical conflict that has invariable violence and impunity.

Key words: Memory, community self-management.

Para aclarar el inicio

Los científicos sociales sufrimos de cierta mezquindad tendiente al “Yo puedo explicarlo todo”, sin embargo hay ciertos temas (como la memoria por ejemplo) que por más bien estructurada que parezca su teoría, esencialmente siempre habrá una desvinculación del proceso apreciativo de lo que significan ciertas cosas para ciertas personas o grupos. Es por esta razón que es importante que cualquier tipo de proceso de construcción de la memoria y de la historia misma, sea fundado a través de un proceso de autogestión, pues es a través de estos procesos que la historia se vuelve real, si se considera que la voz de los oprimidos y los silenciados conocen los detalles de la historia los cuales no se conocen por la conveniente mano de la dominación y su forma de construcción de memoria, lo que adquiere mayor relevancia en contextos de conflicto.

El concepto de Comunidad de Paz posee un sentido diverso que requiere amplios marcos interpretativos no solo de la esencia de su surgimiento, sino también de los procesos internos emprendidos para defender su proyecto socio-comunitario en el cual, los conceptos de Memoria, Autogestión y Resistencia se articulan de formas muy especiales.

La Autogestión puede definirse como la sociedad en construcción¹. La multi-dimensionalidad que adquiere el concepto de autogestión advierte sobre la diversidad de campos sobre los que han sido aplicadas sus prácticas. Entre ellos está, lo económico, lo político, lo cultural, lo social, lo educativo, soberanía alimentaria, salud, y entre otros, la memoria.

1. Pierre Rosanvallon, *La Autogestión* (Madrid: Fundamentos, 1979), 25.

El objetivo aquí, será desarrollar la descripción de algunos procesos autogestionarios en la CPz que han sido motivados no solo para responder al conflicto y a la historia de violencia sobre el territorio y la comunidad, sino también como iniciativas para la protección de su memoria, de su historia y de su proyecto de resistencia civil.

Por todo lo anterior, este trabajo no pretende hacer un abordaje de la teoría y de los autores del campo de la memoria, lo que se pretende es describir a trazos gruesos, una experiencia real, de una comunidad real, que a través del sentido propio que le dieron a la memoria, redireccionaron las premisas interpretativas sobre las que se entiende la convivencia social y les permitieron resistir pacíficamente, la opresión de un sistema irresponsable.

1. Urabá: memoria de la violencia e historia de la omisión

El Estado se ha desentendido históricamente del Urabá, muchos documentos de análisis histórico lo evidencian². La memoria nacional, le ha dado la configuración de zona de alta peligrosidad y casi prohibida; un lugar marginal, en la que impera la ley del más fuerte³.

La violencia traía el impulso de las disputas partidistas que se pueden rastrear desde los años 30. Se habla de más de 200.000 muertes en toda Colombia, sin embargo, esta violencia raramente

2. Fernán González. “Espacio, conflicto y poder: las dimensiones territoriales de la violencia y la construcción del Estado en Colombia”, *Sociedad y Economía*, no. 17 (2009): 199-201, consultado 13 mayo, 2015, <http://www.globethics.net/gel/4142919>

3. Claudia Steiner. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2000), 2.

suscitaba investigaciones o respuestas eficaces por parte de las autoridades⁴.

El acuerdo del Frente Nacional-FN en 1958⁵, garantizaría la impunidad de los crímenes partidistas y de todas sus víctimas.

Al alternarse el poder, se estaban asegurando la continuación de su dominio, y además enterrarían cualquier chance de esclarecer hechos sobre las víctimas; es decir: el pacto político aseguró, impunidad.

El FN, había instituido la negación, supresión y olvido de la diversidad del pensamiento y la divergencia en Colombia, sin embargo, también se habían generado oposiciones por parte de grupos que el acuerdo no consideraba y que crecían desde mediados de los 60. Esto crearía nuevos escenarios de violencia esta vez reflejados por grupos armados producto del exclusionismo del esquema como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-FARC y el Ejército de Liberación Nacional-ELN, por citar solo dos casos.

Los años 70, harían surgir un fenómeno que atravesaría de ahí en adelante la historia y la memoria del país: el narcotráfico; que desplegaría impresionantes niveles de violencia en los 80 y 90, asesinando personalidades políticas, judiciales, legislativas, entre otros⁶, y utilizando el terrorismo como una de

sus principales estrategias en campo y ciudad.

2. Contexto histórico-político y surgimiento de la comunidad de paz

En Colombia, al menos desde los años 50 el conflicto no cesa. Su focalización rural, su escalonamiento durante los 60 y 70 y su intensificación durante los 80 y 90, llevaron a que muchas poblaciones (especialmente campesinas, indígenas y afrodescendientes), empiecen a buscar las formas de darle un alto a la dinámica que el conflicto estaba imponiendo sobre la vida y la historia de la región y empezaron a reflexionar en la necesidad de crear sus propias formas de construir sociedad.

La necesidad de crear espacios de protección civil era urgente. La diócesis de Apartadó y el CINEP⁷, comenzaron a discutir algunos instrumentos humanitarios que garantizaran la protección de los civiles. Así se empieza a pensar en zonas neutrales, en las que se respete la vida de la población civil. Pero esta denominación traería ciertas particularidades⁸. El término “neutralidad” fue desestimado tras el uso que de él hizo la gobernación de Antioquia, según la cual la neutralidad se declaraba por decreto, regía sobre territorios y no sobre comunidades e implicaba acogerse a la protección del Estado a través del Ejército⁹.

Los pobladores objetaron la idea y pensaron una nueva propuesta empezando a hablar de *Comunidades de Paz*. Estas eran declaradas por población no

4. Mary Roldán. “Violencia, colonización y la geografía de la diferencia cultural en Colombia”, *Análisis Político*, no. 35 (1998): 3-4.

5. El Frente Nacional fue una coalición política y electoral entre liberales y conservadores, vigente en Colombia de 1958 a 1974. Las principales características de este período fueron la sucesión de cuatro períodos (16 años) de gobierno de coalición; distribución equitativa de ministerios y burocracia en las tres ramas del poder público; candidato presidencial elegido por acuerdo bipartidista; y distribución igualitaria de los escaños parlamentarios.

6. El caso de la Unión Patriótica-UP es un caso tristemente célebre que ilustra perfectamente esa época y las prácticas históricas de la violencia, y que seguramente permanecen vigentes hoy.

7. Centro de Investigación y Educación Popular. Colombia. http://www.cinep2015.org/Old/2014_V1/

8. Gloria Cuartas. *Ante la impunidad y la indiferencia. La experiencia de memoria, verdad y vida de la comunidad de Paz de San José de Apartadó* (Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia, 2007), 34-40.

9. Javier Giraldo. *Fusil o toga, toga y fusil* (Bogotá: Códice, 2010), 35.

combatiente residente del corregimiento que libremente se comprometiera con los estatutos y reglamentos determinados por la misma comunidad, y en las que el estatuto de protección recae sobre la comunidad y no sobre el territorio¹⁰.

La población empieza así a re-conceptualizar inmutabilidades que habían marcado la historia del Urabá como el desarraigo, la violencia y el dominio de intereses económicos. Esta propuesta comunitaria transgrede las lógicas históricas de apropiación y explotación privada, con lógicas comunitarias de trabajo y convivencia, dando muestra que en una región de destierros es posible la pertenencia del territorio a través de la dignidad, el trabajo colectivo y la organización responsable¹¹. De esta forma, el 23 de marzo de 1997, los habitantes de San José de Apartadó se declararon oficialmente *Comunidad de Paz*.

Los residentes del corregimiento y desplazados de 17 veredas, se declararon al margen del conflicto exigiendo a todos los actores armados el respeto por su vida, sus bienes, su territorio y su derecho a la paz. Pero su exigencia sería rápidamente desestimada. Solo cinco días después de la declaración, hubo una incursión paramilitar en la que fueron asesinados varios campesinos; esa semana empezaría un verdadero baño de sangre que buscaría aniquilar desde su nacimiento a la CPz¹².

Ante esto, la CPz se fortificó internamente con estrategias solidarias como grupos de trabajo, olla comunal, gestión de cooperación, etc., que le permitieron soslayar algunas necesidades que se iban presentando, pero los grupos armados

intensificarían su agresividad y empezaron a utilizar tácticas de bloqueos económicos y exterminio¹³.

Las denuncias de la comunidad y del acompañamiento nacional e internacional poco efecto surtieron en las autoridades nacionales, así que se decidió llevar las denuncias a organismos internacionales, también sin mucho efecto. Esto daría origen a un impresionante trabajo de cartografía histórica de la violencia en la comunidad, que es hoy una evidencia para el mundo, de la construcción de memoria y de su historia de agresiones.¹⁴

3. Memoria y autogestión comunitaria

La memoria atraviesa el proceso de la CPz e incide en todas sus dimensiones de desarrollo (Política, económica, social y cultural); es la conciencia sobre su memoria lo que les ha permitido construir diferentes iniciativas de Autogestión que respondan efectivamente a las lógicas de sumisión de la vida que se estaban imponiendo en esos territorios.

La CPz ha entendido que siempre ha habido fuerzas que quieren que su proyecto desaparezca y no deje ninguna huella. Esta conciencia del peligro de su desaparición, ha hecho que la comunidad identifique los componentes que sostienen su proyecto para así fortalecer su historia vivida.

10. Esperanza Hernández y Marcela Salazar. *Con la esperanza intacta: experiencias comunitarias de resistencia civil no violenta* (Bogotá: Oxfam-GB, 1999)

11. Cuartas, *Ante la impunidad y la indiferencia*, 41.

12. Giraldo, *Fusil o toga*, 33-43.

13. Eduar Lancho. *El caminar de la resistencia: una búsqueda histórica* (Bogotá: Códice, 2000), 71-72.

14. Mi intención no es describir las interminables injusticias cometidas contra la Comunidad de Paz, mi objetivo es mostrar un rasgo contextual que no iba a cambiar en ningún momento para ellos y que permanecería marcando su memoria permanentemente. En el sitio web de la comunidad se puede encontrar un extenso informe que hace referencia incluso a agresiones hechas antes de la declaración de la comunidad, hacia pobladores de la zona. Sin duda es un impresionante trabajo de sistematización y acopio de información, pero sobre todo de autogestión de la memoria.

Su trabajo en los cultivos recuerda su lucha contra el hambre y los cercos alimenticios; la sistematización de sus agresiones conmemora las vidas entregadas por todos quienes han apoyado e integrado el proyecto comunitario; sus parques y monumentos reproducen sus escenarios de reivindicación y lucha; pinturas, manillas, collares, poemas, canciones, símbolos, himnos, videos, documentales, grabaciones, obras de teatro, etc. Todo hace parece de un gran acervo histórico-cultural que protege su memoria y su proyecto de paz.

Para ilustrar esta visión, se describen aquí cuatro imágenes de la memoria de la CPz que ciertamente han inspirado procesos de autogestión para el fortalecimiento de sus estrategias de resistencia y para la búsqueda de nuevas formas de convivencia social.

I. Asesinatos, desapariciones e impunidad

En estos 18 años más de 300 integrantes fueron asesinados, la mayoría de forma terrible; 348 amenazas de muerte y destrucción, al menos 100 casos de tortura y 200 montajes judiciales; más de 50 desplazamientos colectivos; 324 ocupaciones ilegales por parte de paramilitares en estrecha coordinación con el ejército y acompañando sus incursiones con todo tipo de ultrajes y afrentas a la dignidad; 186 ocupaciones ilegales por parte de la fuerza pública en abierta violación de las leyes y con aterrador desprecio por la dignidad humana; abusos sexuales, golpizas, campañas de difamación, empadronamientos ilegales, profanación de cadáveres; robos de sus animales de carga; pillaje de sus despensas y asalto a los productos que sacan a la venta; destrucción de sus menajes y elementos de sobrevivencia, y numerosas masacres tan terribles como la del 21 de febrero de 2005 con descuartizamiento

de niños hasta de 18 meses¹⁵. Esta es una lista (quizá resumida) de las múltiples formas de agresión que ha sufrido la CPz. La mayoría de estas violaciones a sus derechos no han obtenido justicia; esta es una imagen clara en la memoria de la comunidad.

La rama judicial del país por su parte, se ha distinguido por una obtusa operatividad, una siempre lenta respuesta y una apócrifa eficiencia en los procesos de esclarecimiento y justicia. La historia vivida por la CPz da cuenta de eso, y es por esa razón que en 2003 declararon ruptura con el sistema judicial, el cual había fracasado en la generación de procesos de justicia y además, obstaculizaba los pocos procesos que se ponían en marcha¹⁶.

Ante esta dinámica, la CPz, con el apoyo de organizaciones internacionales y nacionales de Derechos Humanos y solidaridad nacional e internacional, ha consolidado un impresionante registro de las agresiones sufridas¹⁷. Esta sistematización pretende mantener evidencias históricas de sus víctimas, de sus agresiones sin esclarecimientos, de sus integrantes desaparecidos, de la corrupción, de la confabulación para la muerte, etc.

La memoria entonces, es una reconstrucción histórica que denuncia los horrores cometidos contra ellos; es un proceso de verdad, de reconfiguración del tejido social, de juicio a la historia y un recordatorio a la impunidad de que las vidas de sus compañeros nunca es-

15. "Desde los márgenes", Javier Giraldo S. J., consultada 10 mayo, 2015, <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article248>

16. Banco de Datos de Violencia Política CINEP, "San José de Apartadó: la otra versión", *noche y niebla*, Caso Tipo No. 06 (2005): 137-141.

17. El archivo de la sistematización y el registro histórico de agresiones puede ser revisado y descargado de la página web de la CPz en: <http://cdpsanjose.org/>

tarán en el olvido; “...es un proceso para mantener vivos a quienes ya no lo están”¹⁸.

II. La corrupta relación entre política y violencia

Una de las particularidades de la personalidad histórica nacional ha sido la aparente facilidad con la que las “fuerzas del bien” se articulan con las “fuerzas del mal” estableciendo feroces pactos secretos.

El Estado aliado con sanguinarios empresarios, el ejército nacional actuando en complicidad con los paramilitares, el narcotráfico operando con la venia de la institucionalidad, señalamientos injustos¹⁹, negación de servicios sociales, hostigamientos por parte de autoridades, corrupción burocrática, procesos electorales fraudulentos, políticas públicas inoperantes, montajes judiciales, falso sentido de la democracia, función pública clientelar y subordinada a lo privado, etc.²⁰.

Para responder a esto, la CPz en primer lugar ha tomado la decisión general voluntaria de *No Votar* en procesos electorales; esto demuestra por un lado, que su causa no está contaminada por sectarismos ideológicos; y por otro, evidencia la consciencia de la experiencia de la comunidad sobre la relación histórica y corrupta entre política y vio-

lencia. La CPz diseñó esquemas representativos y participativos en los que la democracia, significa consenso, y no mayoría; su diseño político se basa en espacios de diálogo abierto, plena participación, igualdad representativa y cohesión social asumida desde la horizontalidad.

Estas iniciativas nacen de las imágenes y lecciones que la memoria guarda para ellos, son formas reivindicativas de conceptos deformados por la corrupción humana, con esto, la comunidad busca resignificar imaginarios teórico-prácticos de la vida, que recuperen el sentido de lo político, la honradez y la devoción hacia el otro, un otro visto desde la justicia y el respeto, aspectos aún lejanos en la práctica evidente de la cotidianidad colombiana.

III. Los bloqueos económicos y cercos de hambre

Una de las imágenes más duras en la memoria de la CPz es sin duda los bloqueos económicos y cercos de hambre que establecieron los paramilitares en diferentes oportunidades; estos consistían en la obstaculización del paso de personas, vehículos, animales y el no acceso de víveres y de todo lo que se dirigiera hacia asentamientos de la comunidad mediante el cierre de la única vía de conexión que había. Ahí asesinaban a los miembros y a personas cercanas a la comunidad; como si eso no bastara, empezaron a asesinar también a los conductores de los “chiveros”²¹ que viajaban con provisiones hacia San José

18. CINEP, “San José de Apartadó”, 151.

19. En el año 2005, el expresidente Álvaro Uribe Vélez declaró en medios públicos que la comunidad era un escondite de guerrilleros, lo que los convertía inmediatamente en objetivo militar de los ejércitos paramilitares. Para ampliar visitar: <http://www.sos-sanjose.org/index.php?id=95>

20. En la obra “Fusil o toga, toga y fusil” del año 2010 escrita por el padre Javier Giraldo S.J., se puede encontrar un detallado registro de las atrocidades sufridas por la comunidad de paz de parte de actores legales e ilegales, con testimonios y extractos de informes y publicaciones oficiales.

21. Chiveros son los vehículos que se mueven entre el casco urbano y rural de Apartadó. Transportan personas y suministros hacia los asentamientos periféricos de esa área, y son el único canal de abastecimiento y transporte para cientos de familias de la zona.

y a los propietarios de expendios, tiendas de víveres y comercios de cualquier tipo, además, los paramilitares arrasaban y quemaban las propiedades y los cultivos para acabar las semillas de la comunidad y así matarlos de hambre²².

Esta fragilidad los llevó a reflexionar sobre sus niveles de dependencia con el sistema que los oprimía históricamente y con el que ahora se quería romper. La CPz entonces, emprendió una serie de diagnósticos alimentarios en sus asentamientos. Lo que se hacía básicamente era una encuesta por familia en la que se describía cual era la base alimenticia de cada hogar. Estas encuestas se revisaban y se identificaban patrones de alimentación, es decir, cuáles eran los productos que más se consumían en la comunidad²³. Todos los productos identificados en el diagnóstico eran aptos para cultivarse en los suelos donde se asentaba la CPz, de esta forma se empezó a planificar la siembra comunitaria de estos productos que serían para el consumo propio de las familias que integraban la CPz²⁴.

La memoria sembrada por el hambre y la dependencia, había desarrollado en la CPz una necesidad de autoabastecimiento que terminaría convirtiéndose de a poco, en una sólida estrategia de resistencia económica. Con procesos de comercio justo, agricultura orgánica, principios de conservación natural y equilibrio ambiental, complementaban un impresionante proceso de autogestión comunitaria en soberanía alimentaria.

22. Cinep, "San José de Apartadó", 16-17.

23. Comunidad de Paz, *Sembrando Diariamente la Vida. La construcción Agroalimentaria de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó* (Bogotá: Arfo, 2010), 36-39.

24. Este diagnóstico arrojó 4 productos principalmente: el arroz, el frijol, el maíz, y la caña.

IV. La Mercantilización del Conocimiento y la Educación Bancaria²⁵

La educación es uno de los principales temas en la comunidad. Ellos son conscientes de que la educación tradicional, ha transformado el saber en mercancía y eso ha trastornado la esencia del conocimiento, pues el conocimiento que se transmite no refleja las luchas sociales ni la reivindicación de la verdad histórica de la lucha contra la opresión; el conocimiento adocetrinado de la educación "oficial" puede cosificarse para ser instrumento de sumisión²⁶.

La CPz ha decidido implementar esquemas de educación popular, basados en asientos teóricos como los de Célestine Freinet y Paulo Freire. La CPz se ha formado en estos criterios y las tareas de la educación son asumidas por ellos mismos²⁷. La comunidad es maestra y estudiante. No se expiden títulos o calificaciones, esas son características marginalizantes de la educación bancaria que impulsan la rivalidad y el enfrentamiento²⁸.

Existen cuatro áreas específicas de formación en donde se articulan todos los contenidos: *Naturaleza* (aprenden biología en sus tierras, huertos y corra-

25. Educación Bancaria es una expresión utilizada por el pedagogo brasileño Paulo Freire que se refiere a la deformidad de la educación la cual minimiza o desaparece el poder creador del maestro y del estudiante, amputando su conciencia crítica, y convirtiendo el acto de educar en un proceso depositario de información que subordina el conocimiento a los intereses del agente opresor.

26. Francisco Gutierrez. *La educación como praxis política* (México: Siglo XXI, 1984), 92-97.

27. Personalidades de la educación popular han estado en la comunidad como es el caso de Lola Cendales, una célebre investigadora y pedagoga latinoamericana, la cual capacitó a los maestros de la comunidad..

28. Paulo Freire, *La pedagogía del oprimido 1970* (México: Siglo XXI, Ed. 2005).

les); *Técnica* (aprenden matemáticas con sus juegos y con el trabajo comunitario); *Memoria y Comunidad* (aprenden historia a través de la remembranza del camino recorrido por la comunidad y su contexto histórico); y, *Lecto-Escritura* (aprenden a leer y a escribir reproduciendo sus historias y describiendo sus tierras); su educación es un proceso de reflexión y concientización sobre la realidad; es un intercambio continuo entre su ambiente circundante, sus miembros, su historia y su objetivo, reescribiendo completamente los conceptos de la intelectualidad.

Conclusiones no conclusiones

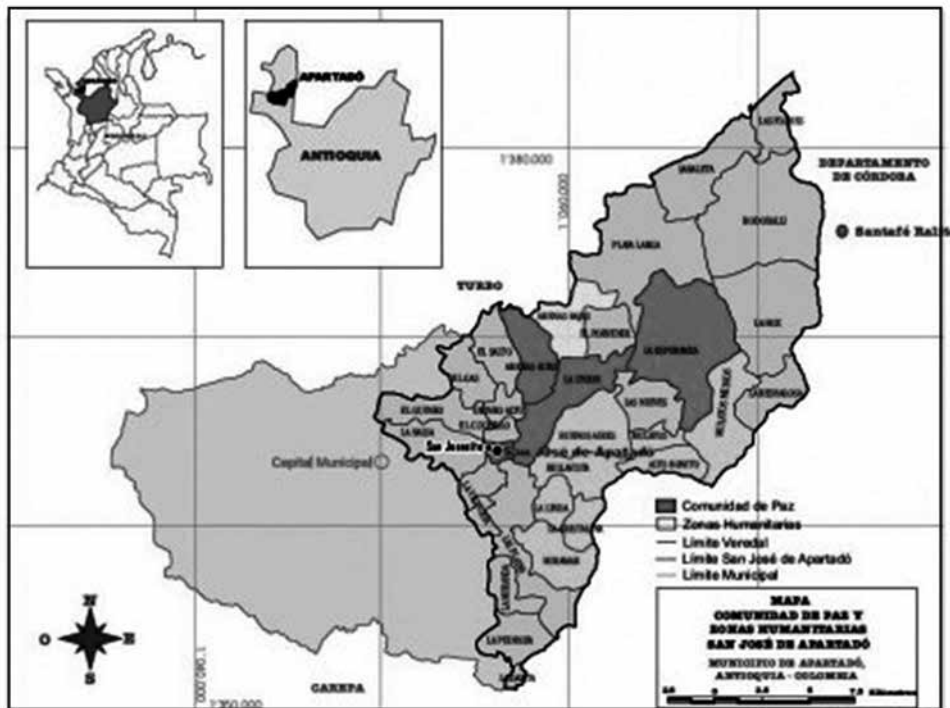
El Estado colombiano se ha caracterizado tradicionalmente por presentar “una tendencia hacia la

irresponsabilidad”²⁹. El contexto histórico y la historia vivida, ha llevado a que la CPz busque establecer una forma de enjuiciamiento a la historia nacional y regional, que ha resultado también, en invaluable lecciones y enseñanzas de tipo universal.

Para la Comunidad de Paz, la memoria se asume como práctica de autogestión ética de la justicia y adquiere varios sentidos: como forma de conmemoración a sus muertos y víctimas; como demanda por justicia y contra la “justicia”; como estrategia de fortalecimiento interno y del tejido social; como forma de resistencia civil no violenta; como elemento disruptivo de la historia; y, seguramente, en muchos sentidos más.

29. Giraldo. “La impunidad”, 5.

Mapa geográfico de ubicación de la comunidad de paz en Colombia



Fuente: Website Comunidad de Paz.

Los procesos autogestionarios emprendidos por la CPz, son respuestas estimuladas por su sentido de la memoria. La autogestión, la interdisciplinariedad, la diversidad de lenguajes estratégicos, su inmenso valor civil y su inconmensurable amor por la tierra y su herencia campesina, se han articulado armónicamente para crear un impresionante proyecto socio-comunitario, autónomo, honesto, solidario, libre y con un profundo sentido de la conciencia histórica. La memoria del sufrimiento y de la liberación, hacen parte del patrimonio de los pueblos oprimidos; es una estrategia para enfrentar la amnesia de la sociedad, la omisión del Estado y la profunda erosión del significado de *de-recho*.

A través del proceso y la historia de la CPz, se reconocen experiencias de vida alternativa al margen y en medio del conflicto armado, se reconoce un proceso re-significador del sentido de la memoria y de la forma de construcción de las verdades históricas, robusteciendo y amplificando la conciencia colectiva, para hacer de la exaltación y el olvido selectivo del pasado, una herramienta de identidad crítica que estimule un potencial redentor y elimine los elementos condicionantes sobre el futuro.

Cabe agregar que la coyuntura de los diálogos de paz en Colombia, quie-

re darle una imagen esperanzadora al futuro, sin embargo, la recurrencia de factores estructurales que no han cambiado en dos siglos y que son los que desataron originalmente el conflicto y la violencia con todas sus consecuencias e impactos conexos, difícilmente cambiarán por un par de firmas en un papel. Es decir, una paz en papel no garantiza nada;

“esa paz es una paz de pocos y realmente nada cambiará para nosotros... La paz se firmará en La Habana y la lucha diaria no cesará... El día que la comunidad deje de luchar, será porque ese día la Comunidad de Paz se ha acabado”³⁰.

Para terminar, es importante remarcar que un abordaje integral de estos temas, requiere entrar en minuciosidades explicadas por la multi-dimensionalidad que comprende la complejidad del asunto, sin embargo, estas líneas pretenden al menos, dar cuenta de vistazos históricos y experienciales que permitan abordar responsablemente, pero a trazos gruesos, esta trascendental experiencia de reconstrucción social y reivindicación humana. Ojalá también pueda ser una forma de reconocimiento a esas vidas y a esa entrega e integridad con la que la Comunidad de Paz creó una experiencia totalmente disruptiva, frente a la lógica impuesta por el contexto y las representaciones dominantes de un sistema irresponsable.

30. Esta y otras impresiones están basadas en múltiples opiniones de integrantes de la Comunidad de Paz, las cuales fueron tomadas durante una visita a la Comunidad realizada entre marzo y abril de 2015.

BIBLIOGRAFÍA

Archivo Chile. "El Concepto de Historia en Walter Benjamin". Consultada 11 Mayo, 2015. http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/benjaminw/esc_frank_benjam0021.pdf

Centro de Investigación y Educación Popular Cinep, Banco de Datos de Violencia Política. "San José de Apartadó: La Otra Versión". *Noche y Niebla*, Caso Tipo No. 06 (2005).

Comunidad de Paz. 2010. *Sembrando Diariamente la Vida. La construcción Agroalimentaria de la Comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Bogotá: Arfo.

Cuarta, Gloria. 2007. *Ante la impunidad y la indiferencia. La experiencia de memoria, verdad y vida de la comunidad de Paz de San José de Apartadó*. Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia.

Freire, Paulo. Ed. 2005. *La Pedagogía del Oprimido 1970*. México: Siglo XXI.

Giraldo, Javier. 2010. *Fusil o Toga/Toga y Fusil*. Bogotá: Códice.

_____. "Desde Los Márgenes". Consultada 10 mayo, 2015. <http://www.javiergiraldo.org/spip.php?article248>

_____. "La Impunidad: Consecuencias Jurídicas y Políticas", *Revista Justicia y Paz* 2, no. 5 (1997): 4-12.

González, Fernán. "Espacio, Conflicto y Poder: Las dimensiones territoriales de la violencia y la construcción del Estado en Colombia". *Sociedad y Economía*, no. 17 (2009): 185-214. <http://www.globethics.net/gel/4142919>

Gutiérrez, Francisco. 1984. *La Educación Como Praxis Política*. México: Siglo XXI.

Hernández, Esperanza y Salazar, Marcela. 1999. *Con La Esperanza Intacta: Experiencias Comunitarias de Resistencia Civil No Violenta*. Bogotá: Oxfam-GB.

<http://cdpsanjose.org/>

http://www.cinep2015.org/Old/2014_V1/

<http://www.sos-sanjose.org/index.php?id=95>

<http://www.javiergiraldo.org>

<http://www.globethics.net/>

<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Lanchero, Eduar. 2000. *El Caminar de la Resistencia: Una Búsqueda Histórica*. Bogotá: Códice.

Roldan, Mary. "Violencia, colonización y la geografía de la diferencia cultural en Colombia". *Análisis Político*, no. 35 (1998): 3-22. <http://www.iepri.org/portales/anpol/35.pdf>

Rosavallón, Pierre. 1979. *La Autogestión*. Madrid: Fundamentos.

Ruiz, M. (23 de mayo de 2005). La Universidad de la Resistencia. Prensa Rural. Recuperado de <http://www.prensarural.org/recorre/universidad20050523.htm>

Steiner, Claudia. 2000. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la Costa en Urabá, 1900-1960*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Valencia, Alberto. "Memoria y Violencia a los 50 años de "La Violencia en Colombia" de Monseñor Guzmán et al", *Sociedad y Economía*, no. 23 (2012): 59-84. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cidse-univalle/20130528035855/SyE23ok.pdf>

LISTA DE ABREVIATURAS

- CINEP:** Centro de Investigaciones y Educación Popular.
CPz: Comunidad/es de Paz.
ELN: Ejército de Liberación Nacional.
FARC: Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.
FN: Frente Nacional.
UCR: Universidad Campesina de la Resistencia.
UP: Unión Patriótica.

REFLEXIÓN

Recibido: 20/10/2015
 Revisado: 20/11/2015
 Aprobado: 20/12/2015



PARA UNA LECTURA DECOLONIAL DE LA CONSTRUCCIÓN DE IDENTIDADES INTERCULTURALES (ACERCARSE A LA DESCOLONIZACIÓN IDENTITARIA A TRAVÉS DE LA ESCRITURA)

FERNANDO JAVIER PALACIOS VALENCIA

Licenciado en Filosofía (UPB-Medellín)

Especialista en Estudios Latinoamericanos (CEILAT-UDENAR, Pasto)

Maestrando en Antropología Social (UBA, Buenos Aires, Argentina)

RESUMEN

Este texto se adscribe al proceso de investigación sobre la re/de-construcción de identidades interculturales en los procesos de producción etnoliteraria en la zona cultural andino-amazónica. Para tratar de comprender estos procesos he considerado las perspectivas ofrecidas por la teoría *decolonial*, en un ejercicio que alterna: 1) las posturas epistémicas de la teoría *decolonial* (Wallerstein, Quijano, Lander, Mignolo, Maldonado-Torres, Grosfoguel, Walsh, Quintero, entre otros; 2) algunas intuiciones acerca de la re/de construcción de identidades a partir de estas perspectivas; y 3) ciertas *claves* para un ejercicio interpretativo crítico de la producción etnoliteraria local. Esto, con el fin de entretejer los discursos e ir poniendo en escena algunos términos (*tiempo vacío, identidades interculturales, lugar de enunciación*) que, desde la investigación etnográfica, puedan encontrar o no sus sentidos y aportar en la configuración de este discurso que tensiona las formas contemporáneas de construcción identitaria en Nuestra América.

Palabras clave: Lectura, Decolonial, Identidades Interculturales, Decolonización Identitaria, Escritura.

ABSTRACT

This text is ascribed to the research process on the re / de-construction of intercultural identities in the processes of ethno-literary production in the Andean-Amazonian cultural zone. To try to understand these processes I have considered the perspectives offered by the decolonial theory, in an exercise that alternates: 1) the epistemic postures of the decolonial theory (Wallerstein, Quijano, Lander, Mignolo, Maldonado-Torres, Grosfoguel, Walsh, Quintero, among others, 2) some intuitions about the re / construction of identities from these perspectives; and 3) certain keys for a critical interpretive exercise of local ethno-literary production. This, in order to interweave the discourses and put on stage some terms (empty time, intercultural identities, place of

enunciation) that, from the ethnographic research, can find or not their senses and contribute in the configuration of this discourse that stresses the contemporary forms of identity construction in Our America.

Key words: Reading, Decolonial, Intercultural Identities, Identical Decolonization, Writing.

Para leer en clave decolonial...

Nuestra América aún no es tan nuestra como lo deseamos. Nuestra América es aún un campo de batalla en disputa. Nuestra América será nuestra si afrontamos de manera crítica y determinada las estructuras de dependencia, sujeción y miedo que nos dominan y oprimen. El objetivo primordial de una lectura en clave decolonial es la recreación del sujeto –un sujeto descolonizado– y, por tanto, la generación de una fuerza colectiva que interrogue y encuentre los caminos para reconstruir un nosotros sin la determinación del poder, del saber y del ser colonial.

En la cuestión del poder es donde los debates contemporáneos de las/os intelectuales latinoamericanas/os han puesto su acento las últimas tres décadas (Quintero, 2010). La experiencia colonial en América Latina es una historia estructural de dominación, explotación y conflicto en los ámbitos básicos de la existencia social (trabajo, sexo, subjetividad/intersubjetividad, autoridad colectiva y naturaleza), razón por la cual, ha sido absolutamente necesario poner en el centro del debate las dinámicas bajo las cuales opera el poder y sus diversas relaciones en estos ámbitos (Quijano, 2014). Por este camino se ha llegado a una primera premisa sobre la cual empezamos a reconstruir epistémicamente nuestros discursos: **la colonialidad del poder**, «nodo epistémico de la propuesta sobre la estructuración

del poder en la modernidad[...] dispuesto por Quijano para caracterizar un patrón de dominación global propio del sistema-mundo moderno/capitalista originado con el colonialismo europeo a principios del siglo XVI» (Quintero, 2012: 3).

Para Quijano **la colonialidad del poder** tiene su eje sobre la idea del racismo. El concepto de raza para este intelectual peruano presenta las implicaciones más hondas de determinación histórica estructural sobre los pueblos de Nuestra América:

En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevó a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. Históricamente, eso significó una nueva manera de legitimar las ya antiguas ideas y prácticas de relaciones de superioridad/inferioridad entre dominados y dominantes. Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el inter-sexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos

mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial (Quijano, 2000: 2).

En lo enunciado por Quijano es claro el proceso de subalternización de los pueblos sometidos por este concreto y procesual patrón de dominación; proceso que fue y es reproducido en la episteme de los colonizados como la derivación lógica de una inferioridad esencial en su naturaleza y no como el resultado de un conflicto de poder. De esta noción de raza –ligada al poder– surge un segundo eje centrado en la posibilidad de la producción y el control de las subjetividades a través de un sistema de clasificación étnico/racial, el cual permitió constituir un nuevo sistema de relaciones sociales materiales que, a su vez, sustentaron la dominación del ámbito del trabajo. Este doble proceso consolidó una asociación estructural entre raza y división del trabajo, relación que era hasta el momento inexistente y que pasó a constituirse como la forma universal en la distribución de los recursos y la fuerza de trabajo (Quijano, 2000). Quintero sintetiza lo anterior afirmando que:

sobre la configuración de estos dos ejes, por un lado, la producción de nuevas identidades geoculturales (indios, negros, blancos, y en otro sentido, América, Europa, Occidente, Oriente, etc.) y por otra parte, el control del trabajo a través del surgimiento de nuevas relaciones sociales materiales de producción, se conforma la colonialidad como patrón de poder global (Quintero, 2012: 9).

La recuperación de la memoria... el tiempo vacío.

En el marco de esta propuesta interpretativa es importante considerar que para comprender el control de la subjetividad a partir de la noción de raza, Quijano propone tres elementos fundamentales que permiten un análisis complejo de este proceso: el imaginario social, la memoria histórica y las perspectivas de conocimiento (“eurocentrismo”). Elementos que sólo pueden existir sobre la base de unas relaciones sociales (intersubjetividad) que, supeditadas al colonialismo, encaminaron estas nuevas identidades geoculturales hacia una necesidad concreta: materializarse en un espejo que refleje de la manera más prolífica los modelos culturales europeos.

El problema de una “nueva” intersubjetividad mundial, planteado por Quijano, es fundamental para comprender el permanente movimiento de re/de-construcción de identidades geoculturales en Latinoamérica y el mundo. El proceso de re-identificación histórica impuesta, en principio, por Europa y luego por Norteamérica fue determinante para la reproducción de una relación de sujeción-dominación aún persistente en el gran sur global. Esas nuevas identidades producidas bajo ese nuevo patrón de poder colonial (raza/trabajo) es, sin duda, el factor determinante para “engendrar” la idea de pureza/ superioridad racial que permitió la forma de clasificación social de mayor envergadura, con un carácter de casi absoluta universalidad, por el cual siempre habrá intersubjetividades diversamente desiguales. Es claro, Europa (en su momento) y Norteamérica (actualmente) ha concentrado bajo su dominio hegemónico «el control de todas las formas de control de la subjetividad, de la cultura y, en especial, del conocimiento y de la producción del conocimiento.» (Quijano, 2000:5)

Para Quijano, esas nuevas formas de relacionamiento intersubjetivo de dominación que dieron origen a esas nuevas identidades geoculturales en Latinoamérica se caracterizaron, en primer lugar, por la expropiación de los descubrimientos culturales de los nuevos pueblos en función del desarrollo del capitalismo. En segunda instancia, por la represión de las formas de conocimiento de los colonizados (patrones de producción de sentido, universos simbólicos, patrones de expresión y objetivación de la subjetividad), lo que condujo, a través de la vía de la violencia, a que los diversos pueblos indígenas y los diversos pueblos venidos de África asumieran una identidad bajo las formas de subculturas iletradas (campesinas, pesqueras, mineras, servidumbre), siendo despojados de su herencia intelectual. Y, finalmente, obligaron a los colonizados a aprender parcialmente la cultura de los colonizadores, en los aspectos que fuesen útiles para la reproducción de la dominación (Lander, 2000). Así, el punto álgido del poder colonial reside en la colonización de las perspectivas cognitivas,

De los modos de producir y otorgar sentidos a los resultados de la experiencia material o intersubjetiva, del imaginario, del universo de relaciones intersubjetivas del mundo, de la cultura en suma (Quijano, 2000: 6).

De lo anterior es posible comprender como la categoría “eurocentrismo” se convierte en la perspectiva hegemónica de conocimiento. Siendo claves sus dos principales mitos fundantes: el primero, que la historia de la “civilización” humana inicia y termina en Europa y, el segundo, que la diferencia entre europeos (superiores) y no-europeos (inferiores) es una diferencia natural – la raza – y no sustentada en la historia de poder (Quijano, 2000). Estos imaginarios eurocéntricos condujeron indefectiblemente a la

consideración de la modernidad como una creación exclusivamente europea con unos únicos protagonistas, ellos mismos. Pero la fuerza de esta idea no radica en el ya complejo hecho de que los europeos la crean, sino en lograr que otros –los pueblos colonizados– crean en ella.

Es casi incomprensible el hecho de que el eurocentrismo con sus mitos fundantes haya tenido como origen la aparición de los “nuevos mundos” y, a pesar de ello, fuese capaz de revertir la fuerza de esas nuevas y diversas culturas para hacernos creer que nuestra historia empieza a tener sentido cuando entra en interrelación con la historia universal, es decir, con la historia de Europa (Wolf, 1993); pero se hace aún más incomprensible y casi inverosímil que esta “creencia” siga teniendo tal vigencia que no pueda pensarse por fuera de los cánones impuestos por esa hegemonía dominante.

De acuerdo con lo planteado por Quijano, es factible reconocer que el poder colonial tuvo dos implicaciones decisivas en la construcción de las identidades geoculturales en Latinoamérica. En primera instancia, se logró el despojo de las propias y singulares identidades históricas de los pueblos americanos, despojo que condujo a la extinción de las mismas y para aquellas que no fueron extintas les fue permitido pervivir bajo una forma inferior o incivilizada. En segunda instancia, el despojo de tales singularidades conllevó a la necesidad de una nueva identidad, una única identidad planteada en términos raciales: el ser indio. Esta última representó a la vez una identidad negativa, una manera de imponer al colonizado una identidad que lo despojara también de su lugar en la historia de la producción material-cultural de la humanidad (Quijano, 2000). Estas implicaciones siguen

estando presentes en el sujeto individual y colectivo colonizado. Es común pensar, sobre todo el mundo indígena, como un todo homogéneo anquilosado en un pasado primitivo. Quijano plantea que el patrón de poder fundado en la colonialidad determina que lo no-europeo se constituyó como el pasado, inferior/incivilizado, siempre primitivo (Quijano, 2000).

Sin embargo, es dable repensar esta idea del pasado. El eurocentrismo logra entronizar la perspectiva de que ese nuevo lugar era inexistente –sin historia– por eso se concibe como anterior al tiempo histórico de la cultura universal, es decir, más que a la idea de un tiempo pasado estamos frente a la idea de un *tiempo vacío*. Considero que la idea del *tiempo vacío* se instala a través de la reproducción sistemática de una historia que ubica a América en un tiempo sin Europa. Por lo tanto, la recuperación del *tiempo vacío* de los pueblos originarios y oprimidos de lo que hoy llamamos América es una de las claves que permite trascender tanto la impronta dualista del eurocentrismo, su visión eminentemente lineal de la evolución, su clasificación racial del mundo y sobre todo, la ubicación de lo no-europeo como pasado, elementos cultivados y desarrollados gracias a la colonialidad del poder.

Antes de profundizar en ese concepto del *tiempo vacío*, es importante señalar que estamos ante un concepto profundamente ligado a la historia, es decir, lo que está en juego en un modelo particular de la historia, en este caso, de la historia lineal universal que subsiste a pesar de la multiplicidad de críticas a la misma. Quijano, plantea que la perspectiva eurocéntrica de conocimiento puede comprenderse desde una visión de Homogeneidad/Continuidad en tanto se considera que todo cambio histórico es un proceso secuencial, continuo y

aglutinador absoluto de toda la escena histórica o, por otro lado, desde una visión Heterogeneidad/Discontinuidad que surge como crítica a esa idea de un único tiempo histórico universal, crítica que puede concebirse aproximándose al proceso histórico de América después de Europa. En este contexto, ninguna de las formas pretendidamente hegemónicas son absolutas, es decir, la hegemonía tendiente a homogeneizar debió reconocer esas otras formas diversas, discontinuas y conflictivas que se configuran de manera particular, en gran medida, para reproducir la dominación. En este sentido lo que concibe Quijano es una heterogeneidad que articula las historias diversas en una sola estructura de poder (Quijano, 1988), todas bajo la forma de un tiempo repleto de Europa y, ahora, de Estados Unidos de Norte América.

Esta salvedad permite comprender que hablar de un tiempo pasado/primitivo conlleva a resignificar ese pasado desde otras miradas que no evoquen la noción de primitivo, incivilizado o inculto, es decir, resignificar desde la heterogeneidad histórica. No obstante, este proceso de recuperación de la memoria se hace desde un lugar desbordado de memorias lejanas –porque somos hijos de la civilización– y por tanto, nuestras memorias del pasado son puestas en auto-sospecha si desconocen un antes y un después de Europa. Por esto, la noción de *tiempo vacío* es primordial porque la *vaciedad* de esas memorias colonizadas del antes y del después permiten que ese *vacío* pueda ser llenado de un contenido que no contemple las tendencias dualistas/universalistas del eurocentrismo sino que recree las actuales experiencias locales desde diversas perspectivas temporales (cíclica, espiral, rizomática, esférica) que privilegien lo heterogéneo en función de una diversificación, desestructuración y redistribución del poder.

Otro elemento de suma relevancia en la comprensión de la construcción identitaria son los procesos de configuración de las identidades nacionales en Latinoamérica. Quintero plantea lo siguiente:

Al ser la colonialidad del poder la base de la estructuración de la sociedad en América Latina, la precariedad y parcialidad de la conformación de los Estados-Nación implica, a su vez, la difícil sostenibilidad de las identidades nacionales. En este marco, el ordenamiento político, administrativo y militar de las repúblicas latinoamericanas, dirigido por las elites blancas estructuró, en el mismo movimiento histórico, la configuración de imaginarios sociales y memorias históricas que instituyeran al tiempo que ocultaban las jerarquías internas configuradas por la colonialidad del poder (Quintero, 2009).

Por esto, la re/de-construcción de las identidades geoculturales, minada por la fragmentación colonialista de una presunta identidad nacional que perforó las entrañas y lo más hondo de nuestros huesos, a través del desarrollo del colonialismo interno por parte de las elites criollas durante todo el periodo de consolidación nacional (Mignolo, 2000; Stavenhagen, 1969), puede recrearse con base en esas mismas memorias *vacías* de colonialismo y posiblemente llenas de memorias *decoloniales*, alejadas de la mano castigadora y de la mirada inquisidora del conocimiento hegemónico de Occidente, con el fin de ampliar el horizonte identitario geocultural, no en función de iniciar un proceso de transformación que reemplace una hegemonía por otra, sino en función de generar redes entre las diversas zonas geoculturales en Latinoamérica que, desde una sintonía intercultural, permitan la cohesión de nuestros pueblos para lograr, escalonadamente, la descoloni-

zación del sujeto individual y colectivo nuestro americano.

Ahora, es fundamental comprender que el *tiempo vacío* no es ni puede ser olvido. Walter Mignolo, propone **la diferencia colonial** como el espacio en el que se articula **la colonialidad del poder**, reconociendo que las respuestas que surgen **desde la diferencia colonial** a la coerción programada o ejercida por la colonialidad del poder generan un imaginario del mundo moderno/colonial que tiene su origen en:

«la compleja articulación de fuerzas, de voces oídas o apagadas, de memorias compactas o fracturadas, de historias contadas desde un solo lado que suprimieron otras memorias y de historias que se contaron y cuentan desde la doble conciencia que genera la diferencia colonial» (Mignolo, 2000: 63).

Esto implica reconocer que esas memorias subalternizadas de más de 500 años no pueden construirse desde el olvido, al contrario, lo único de lo que se debe prescindir en este proceso de recuperación de las memorias colectivas locales en Latinoamérica es, precisamente, del olvido de los vejámenes, la opresión, la esclavitud, la explotación, la miseria y la muerte de nuestros pueblos y de otros pueblos hermanos que compartieron iguales condiciones.

De este modo puede comprenderse como **la diferencia colonial** permite entrever las diversas formas de lucha decidida que desde las bases se han sostenido en muchas partes de Nuestra América, pero que por su misma agencia fueron y son invisibilizadas, manipuladas, amnoriadas, subvaloradas, subalternizadas para conducir las al abandono y a un olvido generalizado (Menchú, 1996). Este olvido es el que el *tiempo vacío* desafía, puesto que esas memorias recobradas del pasado están repletas de olvidos

selectivos, propios de una tradición cultural de la opresión. De ahí la necesidad de que en ese *tiempo vacío* se recobren esos olvidos y se conviertan en gérmenes de resistencia, lucha y transformación de nuestros pueblos.

Lo planteado por Mignolo se hace sumamente complejo de superar. Un ejemplo de ello puede verse en la novela *Secreto en la Espiral de los tiempos, una novela acerca de la antigua sabiduría indígena* (2013) del escritor nariñense Luis Ángel Bolaños Martínez, en ella se propone un intento de superación de esa subalternización ejercida por el poder colonial al tratar de visibilizar unas prácticas y unos discursos enraizados en tradiciones indígenas andinas: la *minga* y el *misio* como formas de construcción comunitaria que potencia las relaciones de reciprocidad y apoyo mutuo. Además, pretende la recuperación de las voces ancestrales de los sabedores para lograr comprender el *porqué* de una configuración identitaria local asociada a la *rebeldía* y a una vivencia en espiral del tiempo histórico (Bolaños, 2013).

Sin embargo, estas intenciones se vuelven insostenibles a lo largo de la novela porque prescinde de dos elementos fundamentales: en primer lugar, su lenguaje carece de lo que yo denomino el “*renombrar*” o devolverle a las cosas sus nombres ‘propios’ u ‘originales’. El escritor permite que la novela sea colonizada por una estética eurocéntrica al evitar que los objetos, los lugares, los protagonistas, los elementos centrales de su obra se resistan a nombrarse en castellano. Es claro que el uso de una lengua no nativa es ya suficiente motivo para la subyugación, pero Bolaños no puede escapar de esa subalternización en tanto desconoce que esa lengua no nativa en contextos locales ha sufrido las normales mutaciones que derivan de su combinación con las lenguas nativas sobrevivientes y que,

por tanto, la manera de apropiación de ésta se ha consolidado, a su vez, como una forma de resistencia. Esto se puede percibir notoriamente, sobre todo, desde la oralidad, desde el uso cotidiano de la palabra, que poco a poco empieza también a instalarse en la escritura, donde, el camino por recorrer es más complejo, dadas las condiciones que el mundo culto/civilizado/ sigue imponiendo como una de las formas del control del pensamiento que rompe los esquemas de la hegemonía del conocimiento/producción universalmente válidos.

En segundo lugar, Bolaños esencializa a tal punto las prácticas y discursos de la sabiduría andina que los mantiene casi detenidos en el tiempo, como si estos no se hubiesen transformado en los distintos puntos de ese *churo* cósmico; no logra armonizarlos en lo cotidiano de la existencia, resistiéndose real y concretamente al poder y al saber coloniales. Así, esa presunta *rebeldía* del pueblo de Pasto es más una característica esencial que una forma de resistencia ante cualquier atisbo de dominación hegemónica (Maldonado-Torres, 2008).

Sumando a lo anterior, el escritor no supera la visión caudillista, redentora o mesiánica que privilegia el poder individual sobre el colectivo (Palacios, en imprenta); en la obra del nariñense, la sabiduría andina se transmite a un hombre elegido y no a un pueblo. Esta perspectiva individualista no puede desligarse de un colonialismo que se niega a redistribuir el poder sobre el colectivo, y su *rebeldía* parece no corresponder con la *actitud descolonial* que desafía los signos de muerte sino con una actitud de rebeldía natural que resurge cada vez que existe algún tipo de amenaza sobre su territorio. De este modo, el *tiempo vacío*, propuesto como una posibilidad decolonial de recuperación de las memorias geohistóricas, es colmado, en la

novela de Bolaños, por memorias locales cargadas de un evidente acento colonial, sus recursos estéticos y sus imaginarios no consiguen apartarse de Occidente.

Con esto, es posible reconocer que la novela en mención es un claro ejemplo de toma de conciencia frente a la subalternización de la **colonialidad del poder**, es un intento concreto en la tarea de “*incrustar la voz en la espesura hegemónica*” (Mignolo, 1998:5) pero un intento que no logra superar los desafíos que esto supone; *Secreto en la Espiral de los Tiempos* termina posicionándose como un ejercicio etnoliterario que colonizado por la densidad de esa “*espesura hegemónica*” no alcanza de manera significativa a “*crear las necesarias fisuras mediante la inserción de lo local, desde abajo, en lo global...*” (Mignolo, 1998: 5), pero, al menos, nos evoca algunas prácticas y discursos que deben explorarse e indagarse con la suficiente hondura y valentía descolonizadoras.

Hacia la re/de construcción de identidades interculturales... el lugar de enunciación

Recibimos el regalo de la palabra y optamos por ahondar en su tierno y a veces duro camino. Sabido es que nuestro oficio es solitario, pero lleno de las voces de nuestra gente y del Universo infinito. Nos nutrimos de la observación que nos invita al silencio. Y aunque escribamos para nosotros mismos, escribimos a orillas de la oralidad de nuestros y nuestras mayores, de cuya memoria aprendemos los sonidos y su significación ya develada. Ellos y ellas nos entregan el privilegio –el desafío– de lo por nombrar. “La palabra dicha o escrita con verdad siempre brillará como una estrella”, nos dicen (Chihuailaf Nehuelpan, 2010).

Otro de los elementos constitutivos de la re/de-construcción identitaria es la relación histórica entre culturas sosteni-

da a través del imaginario hegemónico eurocéntrico, relación que, como se ha dicho, está fundada en el poder colonial. Mignolo advierte que este imaginario fue inicialmente propuesto por Wallerstein bajo la forma de geo-cultura. Este concepto que asienta sus raíces en la Revolución Francesa desconoce diversas influencias previas tanto del sur de Europa, de España, Portugal y del Norte de África, como de los primeros movimientos de descolonización en la América colonizada (Independencia de Norte América, Revolución Haitiana) y pone en el centro de la cultura sólo la influencia de Inglaterra, Francia y Alemania. Sin embargo, Mignolo trasciende la visión de Wallerstein afirmando que la geo-cultura debe contemplar todas estas influencias y, si bien, puede entenderse como «*la imagen ideológica (y hegemónica) sustentada y expandida por la clase dominante, después de la Revolución Francesa*» (Mignolo, 2000:45), requiere ampliar esta comprensión reconociendo que:

La imagen hegemónica no es por tanto equivalente a la estructuración social sino a la manera en que un grupo, el que impone la imagen, concibe la estructuración social. Por ‘imaginario del mundo moderno/colonial’ debería entenderse a las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas etc. en las que se actualiza y transforma la estructuración social (Mignolo, 2000: 45).

Este imaginario privilegió una visión del sistema-mundo desde la perspectiva de los vencedores del norte de Europa (Inglaterra, Francia, Alemania) que luego cobró la noción de Occidente. Esto es lo que ponderó Wallerstein y lo que determinó una forma específica del poder, del saber y del ser colonial desde la modernidad. De ahí la importancia de reconocer en los conceptos de **colonia-**

idad del poder de Quijano y de **diferencia colonial** de Mignolo los esfuerzos por romper los límites de una versión de construcción identitaria centrada en esa estrecha noción de Occidente y en las lógicas reductivas del concepto de geo-cultura de Wallerstein que obvia ciertas relaciones asimétricas de poder que aún se sostienen.

En este imaginario reproducido hegemónicamente, **la colonialidad del saber** pone en cuestión las estructuras de conocimiento universales que validan o legitiman el lugar desde donde se re/de construyen las identidades colectivas. Desde la Teoría Sistema-Mundo de Wallerstein hasta las actuales reflexiones aymaras y quechuas sobre el *suma qamaña* y el *sumak kaway* respectivamente, han evidenciado críticamente que los soportes epistémicos de todo conocimiento construido desde la América premoderna ha puesto su centro en Occidente, es decir, en el poder colonial y que, por tanto, todo intento del nombrar que se ha afianzado en una historia auto-denominada como propia no ha podido desligarse de ese centro. Esta precisión en el origen del concepto de geo-cultura permite, en el proceso de construcción identitaria, aproximarse a una noción más específica: la de **identidades geohistóricas**. Desde aquí es posible dar cuenta de procesos históricos localizados (Mignolo, 1998) pero en permanente tensión con las diversas narrativas históricas regionales y suprarregionales, en otros términos, consiente el necesario descentramiento que desencadena no sólo una nueva episteme sino una fuerza transformadora que empieza a romper las ataduras (sujeciones) económicas, políticas, éticas, morales y culturales de Occidente.

Esta noción de **identidades geohistóricas** se articula a la percepción que Mignolo tiene de la última etapa de la

globalización, en la cual “*se está haciendo posible una transformación radical de la epistemología al llamar la atención entre espacios geográficos y localizaciones epistemológicas*” (Mignolo, 1998: 4). Los espacios geográficos son espacios configurados por historias coloniales, es decir, por historias localizadas que van generando la re/de construcción de las identidades dentro de ese proceso de relaciones intersubjetivas que intenta desprenderse o desligarse del concepto moderno de razón y conocimiento, a menos, dice Mignolo, “*que se siga pensando, con René Descartes, que hay un sujeto universal y des-incorporado del conocimiento que piensa en ningún lugar y que lo que piensa vale tanto para los legados coloniales en Bolivia como en India*”(Mignolo, 1998: 4). Desde esta perspectiva se comprende que no sólo se trata de historias locales múltiples e interconectadas, y por tanto, de identidades que se van re/de construyendo a la par de esas historias, sino son, sobretodo, identidades “*otras*”, mejor aún, son **identidades interculturales** que terminan desafiando las estructuras históricas del poder.

Entonces, lo fundamental es reconocer que estamos en los bordes o las fronteras de unas epistemologías que empiezan a tomar distancia de los legados del colonialismo (diseños globales e historias locales) a partir una nueva situación histórica, que desplaza la epistemología de fundación cartesiana (Mignolo, 1998) y, por tanto, que recupera al sujeto en el pleno de su dimensión corporal, profundamente emocional, interconectado con-los-otros, con-lo-otro, consigo-mismo. Los caminos para la descolonización del sujeto han venido construyéndose en ese *tiempo vacío* que ahora empieza a colmarse de otras formas expresivas de la cultura (pictogramas, cantos, danzas, peinados, alimentos, vestimenta, oralidad, otros)

que fueron obviadas, ocultadas e incomprendidas por una episteme ajena, extraña, incapaz de leer en estas formas a un-otro-semejante.

Mignolo afirma que:

La gestación del conocimiento experto presupone un espacio geohistórico en el que se construye una localización epistemológica desde donde se puede exportar conocimiento, de Europa a las dos Américas y al resto del mundo (Mignolo, 1998: 21).

Es evidente que, en la linealidad del tiempo y en la evolución casi natural del desarrollo de la cultura de las sociedades (eurocentrismo), la estructuración de las identidades debían responder a esa forma del tiempo y a esa evolución civilizatoria. Las respuestas que se han dado desde Latinoamérica no pueden prescindir del carácter de exportación-importación de conocimiento que ha tenido lugar en el mundo moderno, es decir, las respuestas al saber colonial, que surgen tanto como apropiaciones de la episteme Occidental y como resistencias y alternativas a la misma, fueron asumidas por Occidente bajo una forma también dominante: la subalternización de esas respuestas y, por tanto, la subalternización de la producción de esos conocimientos que intentaba e intenta desligarse de una producción 'legítima' del saber engendrada en Francia, Inglaterra, Alemania y U.S.A., con sus respectivos andamiajes idiomáticos.

Estos conocimientos producidos localmente rompen los esquemas de la distribución geo-epistemológica del mundo moderno, por ende, esos conocimientos locales y esas identidades locales (geohistóricas) pueden desde la lógica de Occidente convertirse sólo en objetos de estudio, se hacen insostenibles como conocimientos 'legítimos' porque previamente se ha rebajado su posibilidad de

reconocerse como conocimientos válidos (Mignolo, 1998). De este modo, la producción del conocimiento local no puede superar el tamizaje de Occidente, de ahí, la necesidad de desafiar esa distribución geo-epistemológica y consagrar los esfuerzos de producción del conocimiento obviando tal tamizaje. Lo que se reclama como ejercicio decolonial es la posibilidad del descentramiento, de prescindir de la aprobación de Occidente, de autovalidar el conocimiento local desde lo local, sí en interconexión global, pero nunca como un conocimiento subalterno y sí, tal vez, como **un conocimiento intercultural**. De ahí, como plantea Mignolo, la necesidad de buscar puntos de intersección entre historias locales y diseños globales, dando lugar a que estas epistemologías fronterizas, entendidas como **conocimiento crítico local** (tanto en Europa como en América o África), restituya «a los agentes locales el espacio para la producción de conocimiento suprimida por los mecanismos coloniales e imperiales de subalternización» (Mignolo, 1998: 21).

Estas epistemologías fronterizas están movilizando un pensamiento que, desde lo local, ha empezado a provocar ese giro *des-colonial*; porque es en esos lugares concretos, particulares, localizados donde se perciben de manera vehemente esas formas modernas del poder que han venido produciendo y ocultando «la creación de tecnologías de la muerte» (Maldonado-Torres, 2008: 66) que han logrado una afectación en lo más profundo de las comunidades y en lo más íntimo de los sujetos. Sin embargo, Maldonado-Torres identifica, en el marco de estas epistemologías emergentes, que estas **tecnologías de la muerte** no anulan por completo los procesos de re/de-construcción identitaria así estos las desafíen; lo que surge, entonces, es el reconocimiento de la multiplicidad del poder colonial moderno expresado tanto

en la experiencia como en los lenguajes de los sujetos que han estado radicalmente determinados por ese poder a través de su gran «*proyecto de muerte y deshumanización*» (Maldonado-Torres, 2008: 66).

Este ejercicio de reconocimiento de las experiencias y lenguajes (prácticas-discursos) de los sujetos colonizados se hace relevante porque es ahí, justamente, donde puede comprenderse la hondura de la *herida* provocada por la **colonialidad del ser** en las identidades de los sujetos colectivos; y, a su vez, es desde ahí donde pueden generarse alternativas que resistan y contrapunteen a esas formas modernas de poder colonial. Por esto, es fundamental comprender que el **giro descolonial** no es un proyecto único, unidireccional y con una sola matriz genérica; éste, al igual que el poder colonial debe ser múltiple, es decir, sus respuestas deben trascender las ideas de una sola gramática de la descolonización y de un único y exclusivo ideal de mundo descolonizado (Maldonado-Torres, 2008). La descolonización debe afincarse «*como un sinnúmero indefinido de estrategias y formas contestatarias que plantean un cambio radical en las formas hegemónicas actuales de poder, ser, y conocer*» (Maldonado-Torres, 2008: 66), estrategias y formas contestatarias que actúen simultáneamente a la luz del poder hegemónico y, también, bajo las sombras.

Es innegable que la **colonialidad del ser** ha exigido la configuración de identidades heterogéneas (pluriculturales-multiculturales), sin embargo, éstas han poseído un carácter ocultamente homogéneo que logra la reproducción de las formas del poder y el saber coloniales. Por esto, plantea Maldonado-Torres, se hace necesaria una **actitud descolonial** –que no nace, como en Occidente, a partir del *asombro* ante el

mundo o lo cotidiano, sino a partir del *horror* que produce la muerte – la cual debe, en primera instancia, superar la idea Occidentalizada de búsqueda de una verdad universal que resuelva todas las inquietudes del sujeto (Grosfoguel, 2007); en segunda instancia, dejarse inspirar por la verdad contenida en el-Otro, no ser indiferente *al-Otro/a-lo-Otro*, a sus *horrores* para, finalmente, comprometerse con unas prácticas que le permitan determinar los problemas que lo someten dentro de un mundo perverso y encontrar los posibles caminos que lo lleven a superar esos problemas, contrarrestando el sistema de la perpetuación de la muerte y acabando definitivamente con la «*relación naturalizada entre amo y esclavo en todas sus formas*» (Maldonado-Torres, 2008: 67).

Además, es clave comprender que los desafíos que se proponen a partir de la **colonialidad del ser** no sólo se plantean en términos de recuperar las memorias de los sujetos subalternos en tanto formas del pensar, sino que avoca la recuperación de las memorias en tanto experiencias vividas de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado-Torres, 2004). Para Mignolo es claro que los lenguajes son más que fenómenos “culturales” con los que las personas pueden llegar a identificarse;

Estos son también el lugar donde el conocimiento está inscrito. Y si los lenguajes no son cosas que los seres humanos tienen, sino algo que estos son, la colonialidad del poder y del saber engendra, pues, la colonialidad del ser (Mignolo, 2003: 669).

Esta profunda inmersión de Mignolo sobre la base misma de la vida como experiencia colonizada acentúa el problema de la re/de-construcción de identidades, que ya no puede entenderse exclusivamente como procesos

de imposición, asimilación, apropiación y/o, incluso, resentimiento identitarios, sino como un proceso de inter/mutuas relaciones simétricas entre sujetos colonizados (esclavo-esclavo) y asimétricas entre sujetos colonizados y no-colonizados en contextos geohistóricos concretos; conectando así, necesariamente, los niveles genético (racial), existencial e histórico, lugares «*donde el ser muestra de forma más evidente su lado colonial y sus fracturas*» (Maldonado-Torres, 2004: 131).

Este proceso de inter/mutuas relaciones, especialmente, el que se da simétricamente entre colonizados (indígenas, afrodescendientes, mestizos empobrecidos y otros grupos subalternizados) ha venido desafiando la idea universal que aúna bajo la identidad de “ciudadano” a “todos”, y un “todos” que se comprende, excluyentemente, como *blanco-mestizos*. Walsh plantea que la relación entre *mestizaje* con *ciudadanía* se ha configurado como una base identitaria sobre la cual se ha construido el imaginario de nación en Latinoamérica y, también, ha establecido las estrategias de control de la diferencia étnico-racial y colonial al interior de la misma (Walsh, 2006). Las formas de ese control, como se sugirió en líneas anteriores, ha requerido mutar para favorecer el proyecto hegemónico neoliberal, de esta mutación han surgido las identidades multiculturales o pluriculturales que no hacen sino reproducir la colonialidad.

Por esto, desde la lectura *decolonial*, la clave está en re/de-construir las identidades locales en términos de **interculturalidad**; la cual, pensada desde lo indígena, desde lo afro y, de un modo más sucinto, desde los otros grupos subalternizados, apunta a la

generación de cambios radicales en el orden hegemónico establecido por el poder colonial. Estos cambios radicales, de acuerdo con Catherine Walsh, deben articularse en un proyecto colectivo de **descolonización intercultural**, en el que:

La meta no es simplemente reconocer, tolerar ni tampoco incorporar lo diferente dentro de la matriz y estructuras establecidas. Más bien, es implosionar desde la diferencia en las estructuras coloniales del poder, del saber y del ser como reto, propuesta, proceso y proyecto; es hacer reconceptualizar y refundar estructuras sociales, epistémicas y de existencias que ponen en escena y en relación equitativa lógicas, prácticas y modos culturales diversos de pensar y vivir. Por eso la interculturalidad no es un hecho dado sino algo en permanente camino y construcción.

Más que un concepto de interrelación o comunicación (como típicamente suele entenderse en el contexto europeo), la interculturalidad en esta región del mundo, significa potencia e indica procesos de construir y hacer incidir pensamientos, voces, saberes, prácticas, y poderes sociales “otros”; una forma “otra” de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad. No nos referimos aquí a un pensamiento, voz, saber, práctica y poder más, sino unos pensamientos, voces, saberes, prácticas y poderes de y desde la diferencia que desvían de las normas dominantes radicalmente desafiando a ellas, abriendo la posibilidad para la descolonización y la edificación de sociedades más equitativas y justas. Por eso, la interculturalidad y la decolonialidad deben ser entendidos como procesos enlazados en una lucha continua. Una lucha dirigida a enfrentar y desestabilizar las construcciones e imaginarios de nación y de América “Latina” concebidos por las elites locales, la academia y el occidente, y a hacer construcciones e imaginarios

distintos, así a la vez poniendo en cuestión la noción que las soluciones a los problemas y crisis de la modernidad tienen que venir de la modernidad misma (Walsh, 2006: 35-36).

Este proyecto *descolonizador* sustentando en la interculturalidad es fundamental para empezar a re/de-construir las identidades por fuera de los marcos o constructos político-económicos, epistémicos y ontológicos nacidos en la academia Occidental. La interculturalidad debe comprenderse en su génesis como una experiencia (también un concepto) cuya formulación y sentido son dados principalmente por el movimiento indígena ecuatoriano; éste movimiento étnico-social, en una necesaria *implosión*, ha configurado el concepto de interculturalidad como un proyecto de pensamiento que no se fundamenta en el legado colonial eurocéntrico/moderno y, tampoco, tuvo su origen en los centros geopolíticos y geoculturales de producción de conocimiento académico (Walsh, 2007).

El lugar de enunciación de la interculturalidad es significativamente “otro”. En principio fue un lugar de enunciación indígena y hoy, abiertamente, se ha movilizó hacia los “otros” lugares de enunciación: afrodescendiente, mestizo empobrecido, otros. Este *lugar de enunciación* evidentemente localizado es, a su vez, un lugar político-epistémico-ontológico; es el lugar desde el cual se construye una perspectiva y una práctica que produce un pensamiento oposicional y una política cultural que no abogan por la inclusión o el simple reconocimiento, sino por *la transformación estructural sociohistórica* (Walsh, 2007) que, como consecuencia, posibilite imaginar una futura diferencia y construir formas alternativas de orga-

nización, sociedad, gobierno, educación... de re-existencia.

En este sentido, *el lugar de enunciación* se convierte en el escenario preciso para re-leer las producciones literarias localizadas en *clave decolonial*, con miras a redescubrir en ellas los visos, las huellas, los vestigios y las memorias del *tiempo vacío* que, desde mucho antes, empezaron a recuperar **las voces enunciantoras** que despuntaban caminos nuevos de un pensamiento “otro”. Un pensamiento fisurante de las estructuras hegemónicas del poder e irruptor en las lógicas epistémicas y ontológicas universales distantes, concebidas lejos de la vida, de la experiencia concreta de nuestros pueblos, pero abruptamente invasoras y reproductoras del miedo, la dependencia y la muerte. Esos “otros órdenes” a los que se comprometen las diversas simbólicas del lenguaje, pueden ser traducidas por las/os escritoras/es como formas colonizadas del pensamiento o como formas “otras” (alternativas) del pensamiento; esta es la *clave* con la cual deben enfrentarse críticamente los procesos de producción etnoliteraria local.

Finalmente, pensar en un proyecto de crítica literaria en *clave decolonial* se hace imprescindible en el contexto actual de producción etnoliteraria de la zona cultural panamazónica. Si bien, las otras simbólicas del lenguaje distintas a la escritura (sobre todo la oralidad) han logrado resistir e incluso oponerse al proyecto colonial/moderno, la escritura, especialmente la novela, tiene una deuda manifiesta en el contexto local. Desde *Chambú* (1948) de Guillermo Edmundo Chávez hasta *Secreto en la Espiral de los Tiempos* (2013) de Luis Ángel Bolaños Martínez no han podido desprenderse de la fuerza ejercida por

el poder, el saber y el ser colonial (Palacios, en imprenta; Torres, 2004).

Es preciso volcar la mirada sobre esos *lugares de enunciación* “recuperados” por la producción etnoliteraria en Colombia y otros lugares de América, con el fin de continuar abriendo los caminos de la **descolonización** de la escritura en el contexto regional; y digo *lugares de enunciación* “recuperados” porque su novedad es llanamente interpretativa más no productiva. Ya desde la segunda mitad del siglo XIX el momposino afrocolombiano Candelario Obeso nos ofrecía otra forma de la escritura con sus *Cantos populares de mi tierra* (1877), tomando la voz de los *bogas*¹ para cantar desde “abajo”:

**«Pa lo trigues tá mi troja
Cuando ruécmo....
Los animales tienen toros
Su remero;
Sí no hai contra conocía
Pa er Gobiécno;
Conque asina yo no cambio
Lo que tengo
Poc las coas que otros tienen
En los pueblos....»² (Obeso, 1877)**

Entonces, se hace imprescindible re/de-construirnos como sujetos desde esa *clave decolonial*, *desnarrarnos*, re-

1. «El primer cuadro de costumbres que menciona a los bogas fue escrito por Rufino Cuervo, padre del gramático y filólogo Rufino José Cuervo, y data de 1840. El boga era descrito en el texto como ‘un pequeño pilluelo que necesitaba de corrección y de la transformación de su medio salvaje’ (Arias, 2005:102), y su fuerza, altivez y vivacidad debían ser susceptibles de someterse a un procesos de civilización hasta convertirse en algo positivo para el desarrollo de la nación.» (Ortiz y Valdelamar, 2010)
2. «/Para los tigres está mi troja/ Cuando duermo.../ Los animales tienen todo/ Su remedio; / Si no hay contra conocida/ Es para el gobierno; / Conque así yo no cambio/ Lo que tengo/ Por las cosas que otros tienen/ En los pueblos.../ (Obeso, 2010).

cuperar el poder del *nombrar*, del *decir* con nuestras propias voces. Tal como nuestro oralitor yanacona Wiñay Mallki «*que habla con la palabra de sus abuelos*» (Chihuailaf Nahuelpan, 2010: 13); Mallki desde hace casi 30 años ha logrado, a través de la poesía, penetrar con *su voz* «*la espesura hegemónica*», tratando de disiparla a través de la *palabra* de lucha y de resistencia, trayendo desde ese *tiempo vacío* las voces (memorias) de los hombres y las mujeres que han dado sus vidas como ofrenda por la permanencia de los pueblos indígenas de Nuestra América:

**Ñukapi chaskichiy hapttayshuk pachamanta chaypipak causay [...]
Ñoka huiskcay makikuna, ruraypu-yñukuna sinchicay maccanacuy ima
chay huc ñukanchi qquechuk³.**

3. «Me entregaron un puñado de tierra para que ahí viviera.../ cerré entonces la mano, la hice puño y decidí pelear/ por aquello que otros nos arrebataron./» (Mallki, 2010).

BIBLIOGRAFÍA

BOLAÑOS MARTÍNEZ, Luis Ángel (2013). *Secreto en la Espiral de los Tiempos. Una novela acerca de la antigua Sabiduría Andina*. Edinar, Pasto, Colombia.

CHAVEZ, Guillermo Edmundo [1982 (1948)]. *Chambú. Bedout*, Medellín, Colombia.

CHIHUAILAF NAHUEL PAN, Elicura (2010). Prólogo. *Un oralitor que habla con la palabra de sus abuelos*. En: Mallki, Wiñay (Chikanga, Fredy) (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*. Ministerio de Cultura, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Tomo 7, p.p. 13-15, Bogotá.

ESCOBAR, Arturo (1998). *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Editorial Norma, Bogotá. Cap. 5, pp. 295-396.

GROSGOUEL, Ramón (2007). *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 63-77.

LANDER, Edgardo (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntrico*. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). *La descolonización el giro-decolonial*. En: *Tabula Rasa*, Bogotá – Colombia, No. 9: 61-72, julio-diciembre 2008.

_____ (2004). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 127-167.

MALLKI, Wiñay (Chikanga, Fredy) (2010). *Samay piscocok pponccopi muschcoypa: Espíritu de pájaro en pozos del ensueño*. Ministerio de Cultura, Biblioteca básica de los pueblos indígenas de Colombia, Tomo 7, Bogotá.

MENCHÚ, Rigoberta (1996). *Los pueblos indios en América Latina*. En Pablo González Casanova, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias, México.

MIGNOLO, Walter D. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 25-46.

_____ (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) Clacso, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000, p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

_____ (1999). *Colonialidad del poder y diferencia colonial*, *Anuario Mariateguiano*, ix/10.

_____ (1998). *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*. En: <http://www.javeriana.edu.co/pensar/Rev34.html>

_____ (2003). "Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistémica". En Boaventura de Sousa Santos (ed.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as 'ciências' revistado* (pp. 631-671). Lisboa: Edições Afrontamento.

OBESO, Candelario [2010 (1877)]. *Cantos populares de mi tierra*. Ministerio de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá.

ORTÍZ CASSIANI, Javier y VALDELMAR SARABIA, Lázaro (2010). La actividad intelectual de Candelario Obeso: entre el reconocimiento y la exotización. Artículo, Proyecto de Investigación: "Trayectorias intelectuales y literarias de la racialización de lo negro en Cartagena y el Caribe" del Centro de Estudios e Investigaciones Literarias del Caribe (CEILIKA), publicado en: Obeso, Candelario [2010 (1877)]. *Cantos populares de mi tierra*. Ministerio de Cultura, Biblioteca de Literatura Afrocolombiana, Bogotá, p.p. 11-47.

ORTÍZ, Luz Mary y MURCIA, Lina (2014). Hacia la construcción de una Propuestas de la Historia y la Literatura Regional. En: *Memorias XII Encuentro Internacional de Etnoliteratura*, Universidad de Nariño, San Juan de Pasto, p.p. 103-113.

PALACIOS VALENCIA, Fernando (en imprenta). *Voces etnoliterarias: la construcción de identidades étnicas en la novela *Secreto en la Espiral de los Tiempos* de Luis Ángel Bolaños Martínez*.

QUIJANO, Aníbal (2007). Colonialidad del poder y clasificación social. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 93-126.

_____ (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En libro: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.) CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. p. 246. Disponible en la World Wide Web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

_____ (1988). "La nueva heterogeneidad estructural de América Latina", en Heinz Sonntag (editor), *Nuevos temas, nuevos contenidos*, UNESCO-Nueva Sociedad, Caracas.

QUINTERO, Pablo (2010). Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en américa latina. *Papeles de Trabajo* Nº19-Junio 2010 - ISSN 1852-4508. Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural.

STAVENHAGEN, Rodolfo (1969). *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. Siglo XXI Editores, México. Cap.4, pp. 64-78; Cap. 5, pp. 79-88 y Cap. 6, pp. 89-108.

TEUBAL, Miguel (2001). "Globalización y nueva ruralidad en América Latina", en Norma Giarraca (comp.) *¿Una nueva ruralidad en América Latina?* CLACSO, Buenos Aires, pp. 45-65.

TORRES GUERRERO, Andrés Octavio (2004). Políticas de la asimilación en *Chambú*. En: *Espéculo. Revista de estudios literarios*, Universidad Complutense de Madrid. [en línea: <http://www.ucm.es/info/especulo/numero28/chambu.html> (28/04/2015)].

WALSH, Catherine (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial. En: *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-iesco, Siglo del Hombre, Bogotá; pp. 47-62.

_____ (2006). Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo. En: *Libro de Academia de Latinidade, Textos y Formas Ltda*. pp. 27-43.

WOLF, Eric (1993). *Europa y la gente sin historia*. Fondo de Cultura Económica, México. Introducción, pp. 15-39.

DOCUMENTO DE REFLEXIÓN
NO DERIVADO DE INVESTIGACIÓN

Recibido: 15/10/2015
Revisado: 15/11/2015
Aprobado: 15/12/2015



LA PREGUNTA POR EL HUMANISMO EN EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO COLOMBIANO: A PROPÓSITO DEL ESTUDIO DEL “PROCESO DE LA FILOSOFÍA EN COLOMBIA”

FRANKLIN GIOVANNI PÚA MORA
Universidad de San Buenaventura Bogotá.

RESUMEN

Dentro del marco de referencia del proyecto investigativo sobre el “Proceso de la Filosofía en Colombia”, inspirado en la idea original de Jaime Vélez Sáenz y que tiene como propósito la preservación de la memoria filosófica nacional, se plantea una reflexión sobre el tema del humanismo en un sentido secularizador y que se pueda contrastar con la visión tradicionalista del mismo basada en la herencia latina, ejemplificada por la obra del letrado José María Rivas Sacconi. Para tal efecto se hace una presentación de la visión del humanismo basado en la herencia latina y luego se bosqueja una clave de lectura de dos autores representativos de la llamada Normalización Filosófica en Colombia: Abel Naranjo Villegas y Cayetano Betancur. En estos dos autores, que se inscriben dentro del contexto de la profesionalización de la filosofía en el país, se busca un derrotero investigativo de ineludible actualidad en el mundo del siglo XXI, en el que se revalúan de manera interesante muchos de los baluartes de la modernidad, como la mencionada consideración del humanismo.

Palabras clave: Humanismo, Filosofía.

ABSTRACT

Within the frame of reference of the research project on the “Process of Philosophy in Colombia”, inspired by the original idea of Jaime Vélez Sáenz and whose purpose is the preservation of the national philosophical memory, a reflection on the theme of humanism is proposed in a secularizing sense and that can be contrasted with the traditionalist vision of it based on the Latin heritage, exemplified by the work of the lawyer José María Rivas Sacconi. For this purpose a presentation of the vision of humanism based on the Latin heritage is made and then a key reading of two representative authors of the so-called Philosophical Normalization in Colombia is sketched: Abel Naranjo Villegas and Cayetano Betancur. In these two authors, who are registered within the context of the professionalization of philosophy in the country, we are looking for an investigative path of inescapable topicality in the 21st century world, in which many of the bastions of the modernity, like the aforementioned consideration of humanism.

Key words: Humanism, Philosophy.

Presentación

En la primera mitad del siglo XX se perfila un proceso de *Normalización* académica de la filosofía promovido por el Instituto de Filosofía de la Universidad Nacional, fundado en 1946 por los profesores Rafael Carrillo y Danilo Cruz Vélez. Paralelo a este proceso renovador del saber filosófico que está en sintonía con los cambios sociopolíticos del momento, en el establecimiento intelectual se gesta un selecto grupo encabezado por el padre Félix Restrepo S.J. y al cual se acerca el letrado José Manuel Rivas Sacconi, autor de libro “El Latín en Colombia”, obra que se presenta como un bosquejo histórico del Humanismo Colombiano, dicho grupo asume la influencia, de una parte, del Tradicionalismo de Miguel Antonio Caro y el Neotomismo de Rafael María Carrasquilla de otra, con influencias de ideas políticas del ámbito del franquismo español.

Se plantea una relación de dicha visión tradicionalista del humanismo y el bosquejo de una proyección investigativa sobre los autores de la llamada Normalización.

1. El hombre: semblanza de José Manuel Rivas Sacconi

José Manuel Rivas Sacconi, fue hijo de José María Rivas Groot y de Dorina Francisca Sacconi, nació en Madrid (España) el 11 de febrero de 1917, la familia Groot era de origen holandés pero con varias generaciones españolas venidas al Nuevo Reino de Granada, a principios del siglo XVIII. Rivas Sacconi hizo sus primeros estudios en su ciudad natal, los de secundaria en Roma y los universitarios en Bogotá, en la Pontificia Universidad Javeriana, en la cual obtuvo en 1942 los títulos de Doctor en Filosofía y Letras y en Ciencias Económicas y Jurí-

dicas. Fue profesor del Externado Camilo Torres y de la Universidad Javeriana.

Entre 1954 y 1956, bajo el régimen militar, Rivas Sacconi ocupó el cargo de secretario general y decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional. En 1956 fue nombrado ministro de Relaciones Exteriores, y en 1957, encargado del Ministerio de Educación. En 1978, bajo el Frente Nacional, Rivas fue nombrado embajador ante el gobierno italiano y en 1982, ante la Santa Sede. Además, Rivas Sacconi fue miembro de la Academia Colombiana de la Lengua, electo el 1° de abril de 1949 (el 8 de mayo de 1961 pronunció su discurso sobre *Academia, lengua, cultura, nación*)¹. El 17 de junio de 1949, es nombrado Secretario perpetuo de la misma, cargo en el cual reemplazó a Antonio Gómez Restrepo. Miembro de número de la Academia Colombiana de Historia (1952); aquí pronunció un discurso sobre el Nacionalismo de José Joaquín Casas². Fue además miembro de diversas academias nacionales y extranjeras. En 1991, Rivas Sacconi murió en Roma.

En la segunda mitad del siglo XIX y comienzo del XX, Colombia se constituía en el centro de los estudios filológicos de los países de habla española, Rufino José Cuervo, Ezequiel Uricoechea, Miguel Antonio Caro y Marco Fidel Suárez fueron las figuras más destacadas en esta materia. Jorge Eliécer Gaitán, ministro de Educación del Gobierno Alfonso López Pumarejo, había fundado en 1940 el Ateneo Nacional de Altos Estudios, adscrito a la Escuela Normal Superior, con el propósito de realizar, entre otros trabajos, el de la continuación del Dic-

1. RIVAS, Sacconi, José Manuel. “Academia, lengua, cultura, nación” En: Boletín de la Academia Colombiana, Bogotá, Tomo XII, 1962, pp. 5-25.
2. RIVAS, Sacconi, José Manuel. “El nacionalismo de José Joaquín Casas” En: Boletín de Historia y Anti-güedades, Tomo III Bogotá, 1966, pp. 31-46.

cionario de construcción de la lengua castellana de Cuervo. En ese momento el Ateneo recibió el nombre de *Rufino José Cuervo*. El padre Félix Restrepo recién llegado de España y el profesor español Pedro Urbano González de la Calle, en calidad de fundadores, los profesores Julián Motta Salas, Rafael Torres Quintero, Francisco Sánchez Arévalo y doña Cecilia Fernández de Mendoza, conformaron en 1940 el primer equipo de trabajo institucional del citado Instituto Rufino José Cuervo.³

La Academia Colombiana de la Lengua elaboró un proyecto que el Congreso de la República aprobó en la Ley 5 de agosto 25 de 1942: “que honra la memoria de nuestros ilustres compatriotas Miguel Antonio Caro y Rufino José Cuervo, creando, bajo la dependencia del Ateneo Nacional de Altos Estudios, un instituto denominado Caro y Cuervo, cuyo fin será continuar el Diccionario de construcción y régimen de la lengua castellana de Cuervo, y cultivar y difundir los estudios filológicos”⁴. Firmaron la Ley el presidente Alfonso López Pumarejo, el ministro de Hacienda y Crédito Público Alfonso Araujo y el ministro de Educación Germán Arciniegas.

Bajo la inmediata dependencia de la Dirección Extensión Cultural y Bellas Artes del Ministerio de Educación, el Instituto Caro y Cuervo emprendía, entre otras, las siguientes tareas: continuar el Diccionario de Cuervo, estudiar las lenguas y dialectos de las civilizaciones indígenas de Colombia y cultivar y difundir los estudios filológicos. Después además, que funcionara la Biblioteca Nacional. Esta sede tenía una sala de investigaciones y otra sala para dictar

cursos de capacitación en las disciplinas de lenguas y filología. En abril de 1944, el gobierno nombró al padre Félix Restrepo director, profesor a don Pedro Urbano González de la Calle, colaborador técnico y al señor Manuel José Casas Manrique, investigador de lingüística colombiana. Mediante concurso fueron elegidos los colaboradores José Manuel Rivas Sacconi, Julio Motta Salas, Rafael Torres Quintero y Francisco Sánchez Arévalo. Posteriormente se unieron a ellos los señores Luis Flórez y Fernando Antonio Martínez⁵.

José Manuel Rivas Sacconi fue encargado de la Secretaría General y de la dirección de un *Boletín Científico*, que será el órgano de expresión institucional que, más tarde, en 1951 se llamaría *Thesaurus*.

En 1947 el régimen conservador de Mariano Ospina Pérez, expidió el Decreto 0726 de febrero 28 mediante el cual, el Caro y Cuervo, funcionara de manera autónoma a pesar de su dependencia del Ministerio de Educación. Además los trabajos relacionados con el estudio de las lenguas indígenas fueron transferidos al Instituto Etnológico Nacional de Bogotá. Entre diciembre de 1947 y marzo de 1948, Rivas Sacconi, por encargo de la dirección del Instituto emprende un viaje de estudio por centros lingüísticos y universidades de EE.UU. para difundir la obra de Caro y Cuervo y valorar el estado de los estudios Filológicos. De esta gira nació la idea de elaborar un Atlas Lingüístico - Etnográfico de Colombia, que se publicó más tarde bajo la dirección del profesor Luis Flórez. El 26 de julio de 1948, Rivas Sacconi asumió el cargo de director del Instituto en remplazo de Félix de Restrepo, quien pasó a la rectoría de la Universidad Javeriana,

3. Instituto Caro y Cuervo. “Una historia ejemplar” En: Noticias Culturales N° 31. Segunda época. Bogotá, julio agosto de 1987, p. 2.

4. *Ibíd.*, p. 2.

5. *Ibíd.*, p. 3.

cargo que ocupó por varias décadas. En este año el profesor Pedro Urbano González de la Calle, que desarrolló una fructífera labor académica, empezó a ser perseguido por el régimen conservador y se exilió en México.

Para José Manuel Rivas Sacconi, en el principio fue la gramática. Esta disciplina nace hacia los siglos IV y III a. C. en Grecia ante la necesidad de explicar textos históricos o literarios como los de Homero, glosadores y comentaristas comenzaron a acumular un cuerpo de observaciones y a clasificarlas. Así la gramática occidental generó un sistema y una conceptualización básica que aún hoy sobrevive, Roma heredó esta tradición y la legó a la Europa feudal, época en que se desarrolla dentro de un nuevo contexto cultural y lingüístico, se trata de la gramática latina cuyo ideal es el uso de los grandes escritores clásicos: Cicerón y Virgilio. Así la gramática que se enseña es la de un latín literario y fijado. Sus reglas se extraen de los *Autores*, literatos representativos cuyos ejemplos determina el uso. Esta tradición, en manos de la nobleza y clérigos católicos se perpetuó a través de los siglos tanto más cuanto que el latín, no solo ocupado lugar notable en el sistema de estudios, sino que además era la lengua del poder. Respecto de las lenguas vernáculas romanas derivadas del latín, solo en los siglos XV y XVI alcanzan la dignidad de lenguas nacionales, con la conformación de los Estados nacionales en Europa Occidental.

La primera gramática de una lengua románica fue la Gramática Castellana de Antonio de Nebrija (1492) que siguió el canon de las gramáticas clásicas. Las gramáticas francesas fueron precedidas por obras didácticas para uso de extranjeros. Para el siglo XVII, dado los aportes de los filólogos de Port Royal (Francia), se estructura un canon gramatical, se

elaboran las nociones de regla, norma y uso de la gramática francesa. Este uso determina normas de origen literario de nivel elevado, que está sometida a las exigencias y rigor de la doctrina clásica. Tal concepción de la norma, se formó en un contexto histórico y social que aún se mantiene por medio de las Academias y de la tradición humanística cristiana. Los lineamientos generales de la gramática española establecida por Nebrija, se mantienen hasta que en el siglo XVII, el influjo internacional de la Ilustración francesa (Neoclasicismo y Racionalismo), este último representado por la gramática de Port Royal (1660), dio a los modelos franceses una vigencia perceptible en la constitución de la Academia Española de la Lengua y en la redacción de su gramática.

En su condición de estudiante de filosofía y letras en la Universidad Javeriana, bajo la dirección del P. Félix de Restrepo S.J., Rivas Sacconi, no solo estuvo al tanto de las corrientes y tendencias del pensamiento filológico y gramatical europeos antes descrito, sino que también recibió la corriente firme de la tradición conservadora, viéndose influenciado de los ideólogos de la Regeneración como Miguel Antonio Caro y la Neoescolástica como monseñor Rafael Manuel Carrasquilla.

A estas dos influencias hay que agregar la impronta ideológico-política del padre Félix Restrepo S.J., ante lo cual el historiador y pensador Jaime Jaramillo Uribe dice:

organizó uno de los núcleos de oposición al gobierno de Alfonso López y a sus reformas, especialmente la educativa, (que) estaba localizado en la Universidad Javeriana, entonces dirigido por el inteligente y simpático padre Félix Restrepo, profesor de griego en la Escuela Normal Superior. El padre Félix repartía su tiempo y sus activi-

dades entre la filología y la política. Era ideólogo de un corporativismo de tipo criollo que tomaba elementos del franquismo español, del régimen del dictador portugués Oliveira Salazar y de las encíclicas sociales de León XII...⁶

El contexto socio-político y cultural

Directa o indirectamente Rivas Sacconi participó en diversas empresas culturales y políticas del régimen conservador en Colombia con la refundación de la Pontificia Universidad Javeriana, por Félix Restrepo, el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, el Instituto Caro y Cuervo, instituciones que se adscriben a las políticas de valoración del legado de España, que se propuso “el apartado de regenerar la cultura hispánica en América Latina”⁷.

Colombia, en ese momento histórico (1946-1957) en medio de la restauración conservadora y el régimen militar, vio como varios intelectuales se preocuparon por reivindicar los *lazos espirituales* entre España y sus antiguas colonias americanas. Pensadores como Ortega y Gasset, Unamuno, Menéndez y Pelayo, entre otros, encontraron en las inquietudes del pensamiento latinoamericano sobre la identidad y su posición frente a la influencia de los Estados Unidos, el recipiente de sus propias expectativas filosóficas acerca del ser español. Entre distintas concepciones de ese vínculo de ambos enfoques la hispanidad fue el término señalado para la vertiente del tradicionalismo español, que hizo hincapié en el predominio cultural ibérico

sobre todo en el ámbito cultural hispanoamericano⁸.

Justamente en ese contexto y bajo el gobierno de Laureano Gómez (1950-1953) los intelectuales activistas del conservatismo, no solo apoyaron las políticas de represión de los disidentes liberales, comunistas o protestantes, sino que propiciaron la llegada de múltiples congregaciones religiosas españolas.

En esta perspectiva, Rivas Sacconi se presenta como un personaje representativo de las dinámicas políticas del régimen conservador y es evidente que comparte el “sentido cristiano de la vida, profundo arraigo en la tradición hispánica, culto por la lengua castellana, amor por la cultura esencial que reconoce su centro en la sagrada y libre persona del hombre y que para nosotros es católica, latina, hispánica y americana”⁹.

Este sueño hispanista encontró en hombres como Rivas Sacconi en Colombia el apoyo necesario para estrechar los lazos de la hispanidad tal como se aprecia en los casos de la Universidad Javeriana, el Instituto de Cultura Hispánica y el Instituto Caro y Cuervo ya citados, como también en la publicación de revistas como Hojas de Cultura Popular Colombiana del Ministerio de Educación.

Desde la Colonia se conformó y se impuso por parte de los conquistadores españoles una disciplina y un saber: la filología, de origen grecolatino que centraba su interés en la gramática y la ortografía. Justamente esta disciplina tiene su punto de referencia en España con la publicación de las Reglas de Ortografía en la Lengua Castellana de Antonio de

6. JARAMILLO URIBE, Jaime, “División por el fascismo” En: *Lecturas Dominicales, El Tiempo*, Bogotá, 21 de abril de 2007, p. 9.

7. CARRANZA, Jerónimo. “La Hispanidad en Colombia; Eduardo Carranza y el Instituto de Cultura Hispánica” En: *Boletín Cultural y bibliografía* N° 73 – Banco de la Republica, Bogotá, 2006. p. 3.

8. *Ibíd.* p. 3.

9. CARRANZA, Eduardo. “Anhelo y profecía del nuevo humanismo”. Discurso de posesión como director de la Biblioteca Nacional en la inauguración de la Sala de Humanismo Colombiano. En: *Ibíd.* p. 10.

Nebrija en 1492, año de la inicial unidad nacional de la península y el llamado “Descubrimiento” de América.

Esta obra filológica se convierte primero en la gran “compañera del imperio” y después con la República en el *saber por excelencia* de las élites ilustradas, como lo ha estudiado el académico Malcom Deas, la gramática es un elemento indisolublemente conectado con el ejercicio del poder¹⁰. La gramática como saber central está en el origen mismo de la cultura colonial a tal punto que Rivas Sacconi, inicia su libro *El latín en Colombia* con el capítulo “Conquistadores y Humanistas”.

Esta situación característica de algunos países de América Latina es susceptible de mirarse con América del Norte. “El entusiasmo gramatical y lexicográfico en las colonias inglesas de Norteamérica y en los Estados Unidos durante la primera etapa de la vida republicana, al igual que el interés de su gente por la pureza y uniformadas ha sido interpretados como un fenómeno típicamente colonial, el de pueblo todavía inseguro de su nueva cultura y que trataban de reafirmarse demostrando que eran más correctos aún que los habitantes de la madre patria”¹¹.

Sobre el texto “El latín en Colombia”

En 1947, a los 32 años, Rivas Sacconi escribe su obra más conocida: *El latín en Colombia: bosquejo histórico del humanismo colombiano*, texto en el que el autor recoge “noticias acerca de las enseñanzas del latín en las aulas colombianas; de las gramáticas latinas compuestas en el país; de la producción de obras científicas (sic) y literarias latinas en verso o en

prosa de las traducciones de clásicos; de los comentarios y ensayos críticos sobre toma de literatura latina; de la influencia de la cultura grecorromana en las letras colombianas, y, en general de la huella clásica en la vida nacional¹².

El doctor Carlos Valderrama Andrade llama la atención sobre la afirmación preliminar que hizo Rivas en su libro: “El latín en Colombia es el humanismo colombiano”¹³. El interés de este texto radica en que es una visión, una interpretación, o como dice el autor se trata de un fichero “que contribuye a fijar los rasgos de nuestra identidad como pueblo”¹⁴. Dicha identificación entre la lengua de Cicerón y el humanismo nacional conecta a Rivas Sacconi con el pensamiento conservador de Miguel Antonio Caro, visible también en enunciados como “tradicción nodriza de la civilización, maestra de los pueblos”¹⁵.

Vale la pena recordar la idea de Caro según la cual “la tradición es la memoria de la raza humana”¹⁶. Rivas Sacconi, siguiendo la vieja tradición de la Regeneración, acoge estas ideas y propone en su obra un ideal del humanismo, centrado en la cultura y literatura latina proyectada en Colombia, acorde con los postulados que Caro abanderó durante la Regeneración: la herencia española y cristianismo católico.

10. DEAS, Malcom. *Del poder y la gramática*. Bogotá: Taurus. 2006, p. 30.

11. *Ibíd.*, p. 29.

12. RIVAS SACCONI, José Manuel. *El latín en Colombia: bosquejo histórico del humanismo colombiano*. 3 ed Santafé de Bogotá, Instituto Caro y Cuervo. 1993, p. XXI.

13. VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. “Colombia y el humanismo” En: *Thesaurus N 3. Tomo II (51)*- Bogotá Boletín del Instituto Caro y Cuervo, septiembre-diciembre de 1996, p. 623.

14. RIVAS. Sacconi, José Manuel. *El latín en Colombia*. *Op. cit.* p. X.

15. RIVAS Sacconi. *Ibíd.* Noticia Preliminar.

16. CARO, Miguel, Antonio. *El Tradicionista*, Bogotá, noviembre 7 de 1871, p. 1.

De las 483 páginas del libro más del 80% contiene la apología de la *colonialidad* que se articula del capítulo primero: Conquistadores humanistas al capítulo once: Miguel Antonio Caro, quizás el más largo de los 12 que conforman el libro.

La visión conservadora y tradicional entiende la identidad nacional como una fuerza supra política y ahistórica que se origina en la etnia, en la raza y en la cultura. Se *nace* a una nacionalidad, y la nación es una unidad orgánica que está por encima del individuo, independiente de él. La unidad nacional pasa por la lengua, la pureza de la raza, la religión única y verdadera, la identidad en valores y un origen común.

En su modalidad contemporánea se puede destacar algunos elementos propios de esa visión del mundo que son relevantes en la obra de Rivas Sacconi. La jerarquización racial y lingüística del orden social nacional con lo blanco-hispano-romano en la cúspide; una identificación, estricta de la élite con la nación, la preservación de la pureza de la raza de conquistadores humanistas como misión histórica cultural y como garantía de la unidad nacional, la subalternización de lo negro y lo indígena por la sociedad mayor, por considerarse factores negativos del progreso nacional. Todos estos elementos convergen de una manera u otra en la concepción humanista de Rivas Sacconi.

Filosofía: normalización y humanismo en Colombia

Entre el fin de la hegemonía conservadora (1930) y el derrocamiento de la dictadura militar (1957) se gestan en el país fenómenos culturales de gran importancia para el devenir de las Ciencias Sociales y la Filosofía. A lo largo de este periodo tuvieron lugar numerosas

transformaciones que anunciaron la configuración de una sociedad moderna en medio de las contradicciones de la sociedad colombiana.

A partir de las décadas 30-40 del siglo XX –dice Rubén Jaramillo– se sentaron las premisas para la *normalización* de la filosofía en Colombia promovidas por “personas vinculadas por sus orígenes a la provincia colombiana y no a la capital de la República o a las viejas ciudades señoriales...”¹⁷. Se trataba de un esfuerzo intelectual considerable de un grupo de profesores, formados la mayoría en Europa, que trataban de reflexionar sobre las teorías de Ortega, Kelsen, Schiller y más tarde de Husserl, Heidegger, Jaspers y Sartre, entre otros. Con ellos, se inaugura lo que suele llamarse la *filosofía moderna en Colombia*. Se reconoce que los promotores de este proyecto normalizador fueron entre otros, Luis Eduardo Nieto Arteta, Rafael Carrillo, Danilo Cruz Vélez, Adalberto Botero Escobar y más adelante Abel Naranjo Villegas y Cayetano Betancur.

Esta institucionalización* del estudio de la filosofía “no solo pretendía renovar la filosofía parcial y anacrónica que se trillaba en todos los establecimientos de enseñanza sino preparar y formar adecuadamente a quien tenía vocación por esa disciplina”¹⁸. Aunque

17. JARAMILLO V, Rubén. “La Filosofía y la provincia”. El Magazín Dominical de El Espectador N° 65. Bogotá, junio 24 de 1984, p. 14.

* El concepto de *institucionalización* (o *normalización*), alude a un “conjunto de técnicas, mecanismos y métodos disciplinarios a través de los cuales se organizan, se administran y se confrontan los procesos de generación, validación y difusión del conocimiento” (Cuétara Escobar, “La profesionalización e institucionalización del “desarrollo” en Colombia durante el periodo inmediatamente posterior a la II Guerra Mundial”. En revista Universidad de Antioquia N° 212, vol. 56, Medellín, octubre-diciembre, 1988, p. 13).

18. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. “La introducción de la filosofía moderna en Colombia” En. Magazín N° 135. Bogotá, octubre 27 de 1985, p. 14.

no son muchos, ni muy extendidos los estudios que evalúen las repercusiones de estas vanguardias filosóficas en la época, es preciso aceptar en principio su función crítica de la filosofía neotomista precedente, norte fundamental de la hegemonía conservadora.

Ahora, la lengua y literatura greco-latina se presentaban como un adorno formal de la élite social dominante. El Instituto de Filosofía se propuso dar una nueva función al estudio de estas culturas y lenguas: el de servir de instrumento para el estudio de la filosofía “sembró, pues –subraya Gutiérrez Girardot– un germen que hubiera florecido si los destinos del país no hubieran seguido el viejo, retardatario y frívolo ritmo que restauró el doctor Laureano Gómez, quien restableció el supuesto tomismo sin percatarse, naturalmente, de que con ese dogmatismo le prestaba un poco servicio a Tomás de Aquino. Esta restauración no solo interrumpió el proceso de asimilación de la filosofía contemporánea en Colombia, sino desfiguró y con ello destruyó el programa bastante unitario que habían trazado los fundadores del Instituto.”¹⁹

La pregunta: ¿Cuál es el humanismo de los normalizadores? Se constituye como un derrotero investigativo que promete interesantes encuentros y desencuentros con la tradición que se pretendía cuestionar en un sentido crítico acorde con la filosofía del siglo XX. A primera vista, los filósofos *normalizadores* se presentan distanciados con el humanismo neotomista de Caro y Carrasquilla, por considerar que esta concepción es excluyente y su proyección es puramente formal. Ese humanismo neotomista, subraya Gutiérrez

Girardot, es el resultado de una fórmula política que permite a las clases tradicionales mantener su predominio sin tener que realizar grandes esfuerzos de adaptación, legitimación y que consiste en considerar como sustancia de la nacionalidad colombiana ciertos elementos de la cultura de la hacienda en su versión señorial, lo que une a significar en últimas instancias que se identifica la nación colombiana con un sistema patriarcal de explotación, al cual se le da carácter definitivo y sagrado y que adquiere impacto de la historia”²⁰.

Dos claves de lectura se pretenden sugerir al momento de valorar el humanismo de los autores en cuestión. La primera de ellas se encuentra en la obra ensayística del filósofo, educador y escritor nacido en Abejorral (Antioquia), Abel Naranjo Villegas. Al cuestionarse sobre la utilización imprecisa de los términos humanismo y humanitario, el profesor Naranjo reflexiona sobre la visión antigua del humanismo, que denomina estática y contrapone una nueva visión más integradora. La primera visión “pretendía un modelo universal y exclusivo, a favor de ese concepto que el humanismo consistía en dominar la lengua que hablaron aquellos hombres considerados arquetipos de humanidad y hasta sus normas de comportamiento”²¹.

Frente a ello, opone el autor una visión dinámica del humanismo, esto es “la apertura del espíritu humano hacia el mundo [que] lo eleva a una universalidad que ya no puede ser la que circun-

19. *Ibíd.*, p. 15.

20. GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. “La literatura colombiana en el siglo XX”. En: *Manual de Historia de Colombia*, tomo III, Bogotá, Colombia, 1980, p. 71.

21. NARANJO VILLEGAS, Abel. “Digresión sobre humanista y humanitario”. En: *Ensayos*. Santafé de Bogotá: Biblioteca Colseguros de Autores Colombianos, p. 176.

dó a los arquetipos clásicos sino la que la ciencia ha desplegado ante el hombre contemporáneo”²².

Se encuentra aquí entonces la noción de ruptura frente a la visión tradicional humanista del estilo de Rivas Sacconi, interesante apreciar las determinantes teóricas de lo que se constituiría como el paso de lo estático a lo dinámico dentro de la transformación del humanismo, labor que queda abierta a la investigación.

De otra parte, el filósofo y abogado Cayetano Betancur al preguntarse por las características de las sociedades modernas y sus rasgos de crisis, hace una referencia a la visión humanista que valdría la pena considerar. Plantea el también fundador de la revista Ideas y Valores que los valores clásicos del humanismo se han sustituido por el dominio de la naturaleza colocándose la técnica por encima del saber teórico²³, incluso potencializa el argumento de la historia añeja como una manera de contrastar entre los pueblos herederos de culturas milenarias, mediterráneas, latinas e incluso aborígenes, en contraposición a pueblos que hace diez siglos sólo habitaban selvas germánicas.

Según el investigador Iván González Puccetti, se encuentra en el pensador antioqueño y en su defensa del legado latino, que “permanece anclado a la tradición católica-conservadora”, sólo que, a cambio de Tradicionalismo o el Neotomismo, basa su postura en la reflexión filosófica que asume como pun-

to de referencia que le permite algunos desprendimientos de la tradición.

Se encuentra aquí una visión que no se podría catalogar como de continuidad, pero sí de revisión crítica de las consideraciones del humanismo latinista.

No se ha apreciado al humanismo como un tema central del proceso de la Normalización, la búsqueda de un libre pensamiento o la posibilidad crítica que actualice a la filosofía colombiana dentro del marco del pensar considerado universal, se han asumido como los temas centrales de estos autores.

A la vez advierten del peligro de que en este proceso el ejercicio filosófico se autocondene a la repetición y la marginalidad del resto de la cultura. Como lo subraya Leonardo Tovar “mucho más que una preocupación por una filosofía original, este nuevo proyecto puso de presente las condiciones para la posibilidad de un pensar libre y creador”²⁴.

Dos claves de lectura entonces para abordar el reto del humanismo en la Normalización: la superación dinámica de una parte y la continuidad crítica, retos interesantes que no sólo hacen parte de la memoria filosófica nacional, sino que también pueden brindar luces por el tema del humanismo contemporáneo, cuestión trascendental frente a los retos del pensar del siglo XXI con sus constantes devaneos entre las complejas consideraciones sobre la humanidad y los terribles presentimientos sobre el futuro.

22. *Ibíd.*

23. GONZÁLEZ PUC CETTI, Iván. “Tradición y modernidad en el pensamiento de Cayetano Betancur”. En: SIERRA MEJÍA, Rubén (Editor). República Liberal: sociedad y cultura. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009, p. 507.

24. TOVAR, Leonardo “Las fundaciones de la Filosofía latinoamericana”. En Cuaderno de Filosofía, N° 27, Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2003, p. 22.

BIBLIOGRAFÍA

CARRANZA, Eduardo. "Anhelos y profecía del nuevo humanismo". Discurso de Eduardo Carranza como director de la Biblioteca Nacional en la inauguración de la Sala del Humanismo Colombiano.

CARRANZA, Jerónimo. "La hispanidad en Colombia: Eduardo Carranza y el Instituto de Cultura Hispánica". En *Boletín Cultural y Bibliográfico* N° 73. Bogotá, julio-agosto de 1987.

DEAS, Malcolm. "Miguel Antonio Caro y amigos" gramática y poder en Colombia. En: *Del poder y la gramática*, Bogotá, Taurus., 2006.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. "La literatura colombiana en el siglo XX" En *Manual de Historia de Colombia*, Tomo III, Bogotá, Cultura, 1980.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, Rafael. "La introducción de la filosofía moderna en Colombia". En *Magazín de El Espectador* No. 135. Bogotá, octubre 27 de 1985.

INSTITUTO CARO Y CUERVO. "Una historia ejemplar. En *Noticias Culturales* N° 31 – 2da época. Bogotá, julio-agosto de 1987.

JARAMILLO, Rubén. "La filosofía y la provincia". En *Magazín Dominical de El Espectador* N° 65 Bogotá, junio 24 de 1984.

NARANJO VILLEGAS, Abel. "Digresión sobre humanista y humanitario". En: *Ensayos*. Santafé de Bogotá: Biblioteca Colseguros de Autores Colombianos.

RIVAS SACCONI, José M. *El latín en Colombia: bosquejo histórico del humanismo colombiano*. 2da Edición, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1977.

SIERRA MEJÍA, Rubén (Editor). *República Liberal: sociedad y cultura*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.

VALDERRAMA ANDRADE, Carlos. "Colombia y el Humanismo". En *Thesaurus* N° 3 Tomo II, Bogotá, Boletín del Instituto Caro y Cuervo. Septiembre –diciembre, 1996, pp. 622-623.

REFLEXIÓN

Recibido: 29/09/2015
 Revisado: 29/10/2015
 Aprobado: 29/11/2015

“LEVANTAMIENTOS BARRIALES EN AMÉRICA LATINA: QUITO Y BOGOTÁ. SIGLOS XVIII Y XIX. HISTORIAS DESDE ABAJO”

LYDIA INÉS MUÑOZ CORDERO
 Academia Nariñense de Historia

RESUMEN

La historia desde abajo que vamos a contar tiene como sede Latinoamérica, y dos capitales como escenario urbano importante, San Francisco de Quito y Santafé de Bogotá. La primera, hacia 1765 y en 1809 y la segunda en 1810.

Palabras clave: Historia desde abajo, levantamientos barriales.

ABSTRACT

The story from below that we are going to tell is based in Latin America, and two capitals as an important urban scenario, San Francisco de Quito and Santafé de Bogotá. The first, around 1765 and in 1809 and the second in 1810.

Key words: History from below, neighborhood surveys.

1. La revuelta de los barrios de Quito: 1765

Cuando llegan las huestes españolas con damero trazan en cuadrícula las nuevas urbes al mejor estilo castellano. Surgen así las cuadradas, las calles y los barrios. Y tal como se bautizan a los nuevos cristianos con nombres de santos (según santoral del día de nacimiento), también otro santoral aparece en los nombres de los Barrios. En el caso de la ciudad de San Juan de Pasto, Barrios de Santiago, San Andrés, Santo Domingo.

La historia desde abajo que vamos a contar tiene como sede Latinoamérica, y dos capitales como escenario urbano

importante, San Francisco de Quito y Santafé de Bogotá. La primera, hacia 1765 y en 1809 y la segunda en 1810.

Comenzando por el siglo XVIII en América encontramos que desde la metrópoli llegan las Reformas Borbónicas, que más para mal que para bien, hicieron peso en las colonias por el ajuste de los impuestos, el de la aduana y estancos del tabaco, aguardiente y naipes, hecho que va a desencadenar tarde o temprano los levantamientos comuneros.

¿Cómo era el paisaje urbano de Quito en el Siglo XVIII?

Hacia 1743, un viajero de apellido Cícala, cuenta que, “el centro de la ciudad está dividido en seis calles igualmente equidistantes, estas a su vez están cruzadas por otras seis calles, equidistantes entre sí, con la misma anchura y dirección que las otras...”¹. Señala que su simetría le da un aspecto como ciudad “muy bella y suntuosa”².

Cícala señala que Quito en ese tiempo, “es un conjunto de muchísimos barrios, no pequeños, que son los siguientes, comenzando por la entrada de la ciudad, es decir, desde Santa Prisca, sigue el de Santa Bárbara, luego el otro de San Roque, más arriba de San Diego, bajando un poco está el de San Sebastián, el llamado de la Loma, luego el de San Marcos, todos barrios muy extensos”³.

Para 1757 la ciudad de San Francisco de Quito se encontraba dividida en siete parroquias o cuarteles, término éste utilizado en la Heráldica para determinar las secciones del escudo.

Así que para 1765, el escenario social que nos interesa, eran los barrios de El Sagrario, San Sebastián, San Blas, Santa Bárbara, San Marcos y Santa Prisca, asientos del pueblo trabajador dedicado al comercio, a la pulpería, a la producción de alimentos o tejidos, a oficios varios desde la herrería hasta la sastrería.

Cuando la Casa de Borbón asciende al poder en la metrópoli española, se suscita un proceso llamado por algunos autores de cierta “modernización” del sistema y gobierno colonizador. La historiadora Ximena Romero desglosa los cambios implementados por los

Borbones, en los campos de: “La reorganización territorial, reformas de tipo administrativas, económicas, culturales y eclesiásticas”⁴.

La Rebelión de los Barrios de Quito, ocurrida en 1765, ha recibido distintos calificativos: “Sublevación de los Barrios”, “La Rebelión de los Estancos”, “La Rebelión de los pasquines”, pero según su proceso político y social se propone conservar su carácter más auténtico como “Rebelión de los Barrios”, al repujar en plena colonia y en el marco de las Reformas Borbónicas, un sujeto social de gran proyección histórica, el Barrio como conglomerado urbano que se reinventa en el reclamo de sus derechos comunes y rediseña su identidad comunitaria, expone su fuerza endógena desde abajo, en un contexto aún cerrado, obtuso y vertical⁵.

En este proceso social del levantamiento barrial en Quito en 1765, mucho tuvo que ver el impuesto aduanero aplicado a “*todos los géneros que entraban en la ciudad...*”⁶. Sumado al cobro del estanco del aguardiente, fue lo que desencadenó la reacción popular de los barrios quiteños durante los meses de mayo y junio de 1765.

Tal y como lo dice el padre jesuita Ramón Viescas “*sistemar mejor los Estancos de Aguardiente años antes establecidos en todo este Reyno y odiados siempre de los Pueblos...*”⁷ porque con las limitaciones impuestas, el pueblo no podía ya preparar el aguardiente casero.

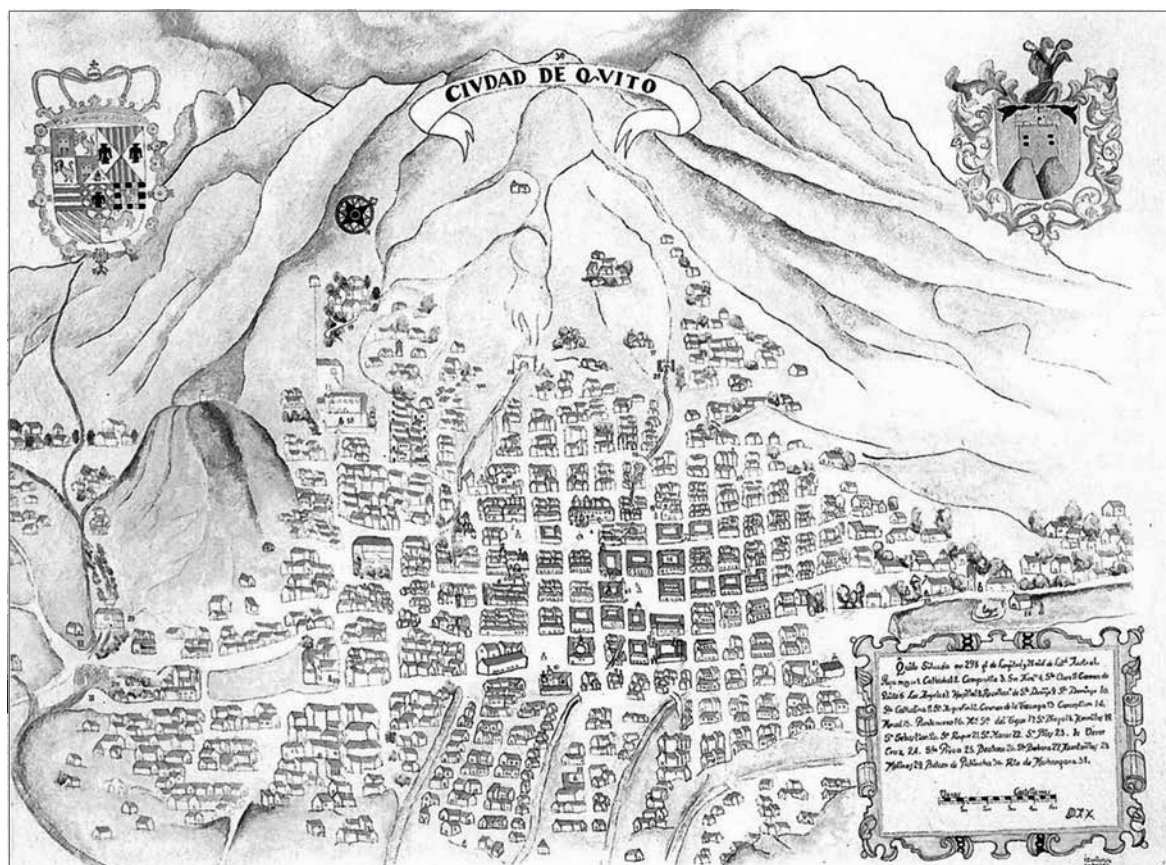
1. ROMERO, Ximena. “Introducción”. En: Quito en los ojos de los viajeros. Colección Tierra Incógnita, No. 28, Quito, Editorial Abya Yala, 2003, p. 47. Cita a Cícala.
2. *Ibidem*, p. 47
3. *Ibidem*, p. 47

4. *Ibidem*, pp. 23-25. Citada en: MUÑOZ, Lydia. ¡Viva el barrio! La rebelión popular de los barrios en Quito contra la Aduana y el Estanco al Aguardiente: 1765. En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. XCII, No. 190, Quito, Ecuador, p. 88.

5. *Ibidem*, p. 88 y 89.

6. *Ibidem*, p. 89 y 90.

7. ARCHIVO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Madrid. Citado por Romero Ximena. Ob. cit, p. 189.



Plano de la ciudad de Quito, por Dionisio Alcedo y Herrera, 1734.

Fuente: Archivo General de Indias, Sevilla. Libro Damero, p. 127.

Así se establece la Casa de la Aduana en Quito y las autoridades proceden a aplicar la ley con rigor y arbitrio: “Con esto comenzó a inquietarse la ciudad...”⁸. Tanto los nobles como el pueblo mismo, quedaban en la capacidad de reaccionar: “... y se hallaba el pueblo en una próxima disposición de sublevarse y sacudir el yugo...”⁹.

La convocatoria a la sublevación de todos los Barrios de Quito, se produjo el día 24 de Mayo de 1765, “entre ocho y nueve de la noche se congregaron todos los Barrios, o sean Parroquias de la Ciudad a son de campanas y disparo de

cohetes que era la señal pactada...”¹⁰. La organización popular fue perfecta, la hora convenida, las señales acordadas y “cada bocacalle quedó bajo el amparo de centinelas; el armamento fue primitivo se limitaba a las piedras”¹¹.

El primer acto del levantamiento barrial, fue atacar la Casa de la Aduana que se encontraba en la Parroquia Santa Bárbara, hasta provocar su incendio. El pueblo empeñado en la acción directa, estaba integrado por hombres y mujeres que juntos formaban el “tumulto” que protestaba contra la aduana y los estancos.

8. *Ibidem*.

9. *Ibidem*.

10. *Ibidem*.

11. *Ibidem*.

Las autoridades coloniales se demoraron en reaccionar al carecer de estrategias de respuesta, no contaban con suficiente guardia para contener la acción popular organizada y contundente. Simplemente se acudió con éxito a que Don Pedro Melanesio, actuara como intermediario, entrara a “*calmar los ánimos*”¹². Logró “*que finalmente le prometieran los sublevados principales aquietarse, baxo de ciertas condiciones...*”¹³. También la Compañía de Jesús y otras Comunidades religiosas se integraron para conciliar el asunto.

La exigencia popular apuntaba a la extinción del cobro de la Aduana y del “*estanco de aguardiente y que se prometiese un perdón general a todos los sublevados*”¹⁴, o sea el indulto.

En consecuencia la Real Audiencia debió ceder y acepta al interponer derechos, poder y recursos. El acuerdo se basó en la suspensión del impuesto de la Aduana, pero el del estanco del aguardiente, sería solo temporal.

Esta fue la primera fase del levantamiento barrial de 1765 en Quito, donde la acción popular deja en jaque a la autoridad colonialista. No se acude a contención armada sino al diálogo y conciliación. ¿Qué piensa el poder o gobierno respecto al pueblo, es decir de los de abajo?: “*son gente torpe, arrojada, fácil de impresionarse, en errores, y difícil de contenerse sin la fuerza...*”¹⁵. En el marco de las jerarquías sociales la exclusión social, enajena del reconocimiento a la “otredad” como “sujeto” igual.

Se habla con tono peyorativo sobre la gente de los barrios de Quito señalán-

dolos como ignorantes e influenciables “*que no saben leer ni escribir*”.

En cambio en la realidad histórica es la integración y cohesión social de los barrios frente a un propósito común, lo que invierte el correlato del poder por un tiempo de corta duración.

En este proceso social del levantamiento barrial en Quito en 1765, se reconoce el grado de organización de los barrios por cuanto “*disponían de centinelas en las bocacalles y de Diputados para que los representen en la solución de sus asuntos*”¹⁶.

En estas circunstancias se involucra el Oydor Doctor Don Félix de Llano y Valdés, quién desde antes tuvo la intención de imponer el estanco de aguardiente en Pasto, antes que en Quito.

En su segunda fase, con el perdón general otorgado por las autoridades que en últimas resultó un artificio, un sofisma de distracción, pero, no obstante el poder hegemónico, suspendió algunas medidas de contención y control, lo cual permitió que se presentaran robos y desórdenes de nuevo.

Enseguida se procedió a renovar el sistema de rondas y vigilancia sobre todo en “*los Barrios de San Sebastián y San Roque que eran los principales y más fuertes*”¹⁷. Los rumores provocaron de nuevo la puesta en escena del poder barrial el día 24 de junio de 1765, para librar combates en condiciones desiguales entre las autoridades mal armadas y “*los barrios de esta ciudad y gente alzada a la plaza... combatiendo con multitud de piedras al pretil...*”¹⁸.

12. *Ibidem*.

13. *Ibidem*.

14. *Ibidem*, p. 190.

15. *Ibidem*. f.3v.

16. MUÑOZ CORDERO, Lydia Inés. *Ob. cit.* p. 94.

17. Archivo de la Compañía de Jesús. *Ibidem*. citado por Romero Ximena. *Ob. cit.*

18. *Ibidem*. Citado por Muñoz Cordero, Lydia Inés, p. 96.

El Motín y la toma de la Casa de la Real Audiencia fueron acciones más directas del Movimiento de Junio el que fue de mayores proporciones, y de madurez de parte del pueblo quiteño, que llega a la conclusión final “*de la expulsión de todos los españoles*”¹⁹. La represión de la extasiada rebeldía del pueblo quiteño no se dejaría esperar mucho tiempo.

La nueva hermenéutica aplicada a este interesante movimiento popular del siglo XVIII, recaba los siguientes aspectos:

- Conformó una vía de lucha organizada a través de la integración barrial, del nombramiento de diputados de los mismos y de centinelas en las bocacalles.
- Se tenía claridad meridiana sobre los propósitos de la protesta popular, cuáles eran: a) La extinción de la Aduana; b) La eliminación del estanco al aguardiente; c) Indulto general.
- En su trascendencia en el tiempo se presenta como un antecedente remoto de las revueltas comuneras anti-fiscales de los años siguientes en el Perú y en la Nueva Granada: 1780-1781.
- Se logró visibilizar el nivel de inequidad, injusticia e inoperancia del sistema fiscal colonial, solo sustentado en impuestos, estancos, pechos, donativos y pensiones para financiar al sector burocrático dominante.
- Se logró por primera vez, evidenciar y protagonizar la historia con el poder desde abajo. Los Barrios o Parroquias de San Blas, San Roque, Santa Bárbara, entre otros, entrarán de nuevo en escena durante el proceso de constitución de gobierno autónomo de Quito en 1809.

19. ROMERO, Ximena. Ob. cit. p. 31. Citado por Muñoz Cordero, Lydia Inés. Ob.cit. p. 96.

2. La asunción criolla del gobierno autónomo en Quito en 1809. Los barrios populares eligen sus diputados

Las condiciones sociales, políticas y económicas estaban dadas en el continente y los quiteños criollos ilustrados como Eugenio Espejo habían compartido ideales americanistas con Antonio Nariño, Francisco Antonio Zea y otros santafereños a partir de la Sociedad de la Concordia que se formaría a finales del Siglo XVIII.

Pero es en el siglo XIX, en 1809 cuando se pronuncia la conjura para suplantarse el gobierno colonial por la Junta Suprema, se involucran mujeres y hombres que pertenecían al sector criollo ilustrado, sus nombres son bien conocidos don Juan Pío Montúfar, don Javier de Ascazubi, don Juan de Larrea, don Juan de Dios Morales, Don Capitán Juan Salinas, don Manuel Rodríguez de Quiroga, pero se desconoce casi sistemáticamente o se invisibiliza el papel desempeñado por “el bajo pueblo” es decir los sectores subalternos a quienes los encontramos en los Barrios centrales de Quito: **Santa Prisca, San Roque, San Sebastián, San Blas, Santa Bárbara.**

El arquitecto e historiador Andrés Peñaherrera Mateus, en su obra Quito Prehispánico, señala una lectura urbana de Quito que resulta interesante. Él dice: “San Francisco, La Merced, Santa Bárbara, Santo Domingo y la Capilla del Hospital, están orientados hacia la capac-jatun-cancha”^{20*}, o sea la gran plaza o cabeza del puma imaginado en el diseño del Incario. El autor citado, dice que el Barrio de “**Santa Bárbara**

20. PEÑAHERRERA MATEUS, Andrés. Quito, Prehispánico. Separata. Museo Archivo de Arquitectura del Ecuador y Colegio de Arquitectos del Ecuador. Provincial de Pichincha. Quito, 2008, p. 214.

* Se refiere a Jatun-Capac-Cancha o sea la metáfora del tótem.

está al centro del lado menor del gran rectángulo que habría sido esa enorme plaza y donde remata la Calle de las Siete Cruces"²¹.

Respecto al centro o matriz urbana, éste es ocupado por la Parroquia de El Sagrario, al norte están Santa Prisca y San Blas, al occidente San Roque, al oriente San Marcos, hacia el sur, San Sebastián²². Pero entre los barrios suburbanos o periféricos están al norte del Ejido, Santa Clara de San Millón, habitada por indígenas al igual que la Magdalena ubicada al sur del Panecillo²³.

Desde los tiempos del precursor Eugenio Espejo, los conciliábulos de la libertad empezarían a usar distintos símbolos, uno de ellos sería la confección de banderitas de tafetán colorado que llevaban en papel blanco escrito el lema de su causa en latín que traducía: "*Sed libres conseguid la felicidad y la gloria por la cruz de Cristo*"²⁴. Así fue como las banderas coloradas con una equis blanca empezarían aparecer en Las Cruces de piedra en Quito, desde el 21 de octubre de 1794, como símbolo revolucionario de larga duración.

El filósofo e historiador ecuatoriano Carlos Paladines, se refiere a los distintos actores del movimiento quiteño de 1809 y analiza: "Básicamente se trataba de dos tipos de actores: por un lado los miembros de la sociedad y los criollos

ilustrados que nunca fueron muchos; por otro, **las gentes poco ilustradas de los barrios de Quito**, éstos últimos bajo una dinámica diferente pero no por ello menos importante"²⁵.

Paladines anota sobre los recursos utilizados por los habitantes de los barrios en Quito: "hojas volantes, pasquines, graffitis, tonadas, disturbios y levantamientos que no se expresaron a través de cánones formales... sino en los muros, las plazas, las calles, pero que sirvieron para apuntalar el proceso de conformación de una conciencia nacional. A través de pasquines fijados en la oscuridad de la noche y de hojas volantes repartidas clandestinamente se hizo presente la voz de los barrios de Quito..."²⁶.

Al profundizar en la participación social de los Barrios, en sincronía a la exigencia del momento, recupera la necesidad tal como lo propone Paladines, de estudiar el discurso popular que no es lineal, sino diacrónico y direcciona hacia un objeto definido, al igual que sus prácticas y estrategias. No obstante, reafirma el autor citado "que su función fue clara y coadyuvó a conformar la conciencia nacional"²⁷.

En el proceso social los distintos Barrios del Centro de Quito, La Catedral, San Sebastián, San Roque, San Blas, Santa Bárbara y San Marcos enviaron sus diputados para serlo en nombre del pueblo en la Nueva Junta.

21. PEÑAHERRERA MATEUS, Andrés. Semblanza de la ciudad de Quito en 1809 (Apuntes). En: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. LXXXVI, No. 179. Quito, 2009, p. 122.

22. *Ibidem*, p. 120.

23. *Ibidem*, p. 122.

24. MUÑOZ CORDERO, Lydia Inés. "La Reasunción del poder soberano del pueblo y del derecho a la felicidad: Lección y legado del Gobierno Autónomo Quiteño de 1809. Pasto, 2009. Investigación histórica inédita.

25. PALADINES, Carlos. ¿Vecinos o ciudadanos? La Identidad del Reino y la Audiencia de Quito a finales del periodo colonial. En: Va. Actores y Procesos de la Revolución Quiteña. FONSAL. Biblioteca Bicentenario de la Independencia de Quito. Quito, 2009, p. 28 y 29.

26. *Ibidem*, p. 29.

27. *Ibidem*, p. 29.

La Conspiración

Al disponer de la llave maestra de la revolución, un numeroso grupo de criollos aristócratas encabezados por el Marqués de Selva Alegre, además intelectuales calificados como los abogados Juan de Dios Morales, Manuel Rodríguez de Quiroga y Francisco Javier Ascábuzi entre otros más, contando con el auspicio y cooperación de Manuela Cañizares y su familia, además de religiosos y gente del pueblo, deciden constituirse en el cuerpo social y agentes del cambio político, para cuyo efecto proceden a desarrollar distintas estrategias para dar forma a su movimiento clandestino, que se traduce en una verdadera **conspiración**²⁸.

Las reuniones soterradas y secretas tendrían distintas sedes para despistar la mirada de las autoridades coloniales, pero en la etapa precedente se realizarán en casa de Francisco Javier Ascábuzi y finalmente la adelantarán en casa de Manuela Cañizares.

La conspiración patriota de Quito se organizará durante los meses de abril a agosto de 1809, su éxito dependerá del sigilo, la prudencia, la convocatoria social – que no solo incluirá marqueses, artistas y pueblo llano, pasando por religiosos e intelectuales y funcionarios; sino también del ideario revolucionario que afiliaba a todos los conjurados, la solidaridad, cooperación y vocación de cambio.

Para invisibilizar los pasos finales los patriotas acuden a la simulación de una fiesta a realizarse en la casa de los Cañizares, en la tarde y noche del 9 de agosto de 1809, convocatoria que tuvo

el mejor éxito por la cantidad de gente congregada.

Plan Patriota en Acción

A. Conformación de la Junta Suprema

El plan de los patriotas para los días 9 y 10 de agosto de 1809, comprendía dos actividades de gran riesgo y tacto delicado: 1. Conformación de la Junta Suprema de Gobierno; 2. Asalto del Cuartel; 3. Deposición del Gobierno Colonial.

En la constitución de la llamada, **Junta Suprema de Gobierno**. “**A semejanza de las aprobadas en las provincias de España...**”²⁹, mucho tuvo que ver en la concepción y redacción del acta, Juan de Dios Morales, desde el día 7 de agosto, en la reunión prevista en casa de Francisco Javier Ascábuzi. El 8 de agosto, la reunión determinará el apoyo y presencia de los barrios de Quito, mediante la firma del poder correspondiente, con el fin de autorizar “**que determinados sujetos ejecutasen la revolución**”³⁰.

El 9 de agosto Juan de Dios Morales leyó el plan y acta del nuevo gobierno: “Nos, los infrascritos **diputados del pueblo**, atendidas las presentes críticas circunstancias de la nación, **declaramos solemnemente haber cesado** en sus **funciones** los actuales magistrados de la capital y sus provincias; en su virtud **los representantes o delegados de los barrios del Centro o Catedral, San Sebastián, San Roque, San Blas, Santa Bárbara y San Marcos**, nombramos por **representantes** a los Marqueses de Selva Alegre, de Salanda, de Villa Arellana y de Miraflores y a los señores Manuel Zambrano, Manuel de Larrea y Manuel

28. MUÑOZ CORDERO, Lydia Inés. “La Reasunción del poder soberano del pueblo y el derecho a la felicidad: lección y legado del Gobierno Autónomo de Quito en 1809”. Pasto, 2009, p. 45. Investigación Inédita, 250 p.

29. *Ibíd.*, p. 47.

30. *Ibíd.*, p. 47.

Mateu para que, en **junta** de los **representantes** que nombren los **cabildos** de las **provincias** que forman la presidencia de Quito, compongan una **Junta Suprema que gobierne interinamente la presidencia a nombre y como representante de Fernando VII**, elegimos y nombramos por **Ministros Secretarios de Estado** a Juan de Dios Morales Quiroga y a don Juan de Larrea, al primero para el despacho de Negocios Políticos y de Guerra, al segundo, de Gracia y de justicia y al tercero de Hacienda; de **jefe de la falange** al coronel Juan Salinas y de **Auditor de Guerra** a don Pablo Arenas. Acordamos también la formación de un **senado**, compuesto de dos salas para la administración de justicia en lo **civil** y en lo **criminal**³¹.

Además de los líderes revolucionarios don Juan de Dios Morales, el doctor don Manuel Rodríguez de Quiroga, don Javier de Ascázubi, el doctor don Juan Pablo Arenas, don Antonio Bustamante, don Juan de Larrea, y del capitán don Juan Salinas, se enumeran religiosos como don José Riofrío, cura de Pintag, don José Correa, párroco del Barrio de San Roque, y el presbítero don Antonio Castelo, fuera de otras personalidades y de gente del pueblo.

La convocatoria y subsiguiente elección de los dignatarios diputados en representación de los barrios de Quito: La Catedral, del Barrio de San Sebastián, San Roque, San Blas, Santa Bárbara, San Marcos, presupone la inversión de los roles y estructura política de la colonización española, con su régimen absolutista, omnímodo y vertical, se antepone al proyecto autonomista de los quiteños, de corte horizontal porque los dignatarios de la junta suprema, son

elegidos, expresión máxima de la democracia popular.

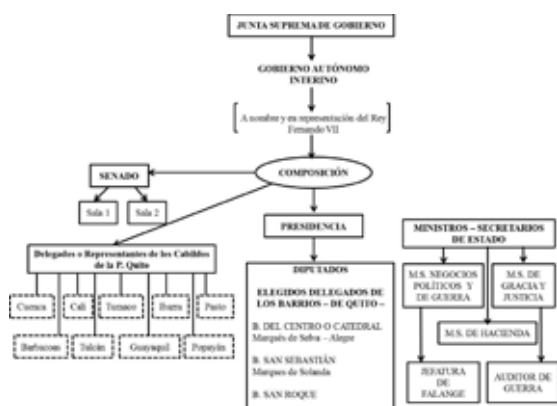
Ese es el espíritu de los patriotas pioneros en diseñar un sistema político alternativo, que intenta imitar la fórmula de las juntas provinciales existentes en España, ante la ausencia del Monarca Fernando VII, si es en su nombre como se actúa, se precisa su carácter temporal, pero desde la matriz revolucionaria del movimiento emancipatorio, emerge la necesidad de sustitución del Gobierno Colonial vigente, para anteponer el Gobierno Criollo, proclamando el derecho a la libertad, a la felicidad, a la soberanía que reside en el pueblo, en el contexto del jure o derecho a la desobediencia civil.

La expresión de prácticas alternativas en la conspiración quiteña protagonizada en un momento dado por el Barrio de San Roque, que mediatiza una invitación tras la figura de “el Convite de San Roque”, por medio del cual se insta a los demás barrios a la apuesta política alternativa, cobra una dimensión muy interesante para analizar el proceso histórico en el contexto latinoamericano de las historias desde abajo.

El “**Convite de San Roque**” difundido en Quito, hacia 1809, logró según Carlos Paladines: “Juntar como quince mil hombres de todas las clases y colores, hicieron zanjas y cortaduras muy profundas en los caminos, formaron trincheras en las calles, agujeros en las casas para disparar desde ellas (...) fundieron cañones con las campanas de las iglesias, hicieron pólvora y balas hasta con pesas de reloj de la torre, que eran de plomo, y dispararon cohetes llenos de púas y alfileres envenenados...”³².

31. *Ibíd.*, p. 48

32. PALADINES, Carlos. *Ob.cit.* p. 29. Cita a María Antonieta Vásquez. C.f.r. “Luz a través de los muros” (2005). Plegable por el Bicentenario. Ediciones Municipio de Quito, 2008, s.m.d.



Gráfica 1. Constitución de Gobierno Autónomo de Quito: 9 de agosto de 1809.

Fuente: RODRÍGUEZ CASTELO, Hernán. Ob. cit, p. 28.

Elaboró: Lydia Inés Muñoz Cordero en 2009.

Condensado de: MUÑOZ CORDERO, Lydia Inés. "La Reasunción del poder soberano... Ibidem, p. 49.

He ahí elementos puntuales para advertir el pensamiento, organización y avatares del pueblo en la búsqueda de su liberación y en la construcción de la práctica del jure o derecho, y la sinergia con el ejercicio directo de la soberanía popular, nuevo horizonte en Latinoamérica, que se instaura a partir de entonces. Ya para 1810, cuando el régimen realista ha recuperado poder, don Tomás Arechaga, abogado fiscal, al referirse a los hechos de 1809 en Quito, dice:

*"[...] hemos notado con el mayor asombro darle al populacho, compuesto de la gente más ruin y despreciable de la ciudad el nombre de soberano, permitiéndose de ese modo que esta vil canalla, amotinada, dictase y pidiese imperiosamente por medio de los que se denominaban tribunales..."*³³.

Se suscita así el cambio de mentalidades y se construyen nuevos imaginarios

que apuntalan la nueva concepción de la soberanía.

3. El pueblo santafereño y Carbonell y Acevedo y Gómez en el proceso emancipatorio de la capital de la Nueva Granada: 1810

El pensamiento emancipatorio y liberador de la coyunda europea, se había ido consolidando con el paso de los siglos y las circunstancias de salir siempre por la puerta de atrás de la historia como era el caso de los americanos.

Para 1779, nace en Santa Fe de Bogotá, José María Carbonell, perteneció a la alta clase social, se educa en el Colegio Mayor de San Bartolomé, trabaja con el equipo de la Expedición Botánica, en el cual se convierte en su amanuense. Presenta una gran influencia de la corriente de Pensamiento Ilustrado en el Nuevo Reino de Granada.

En el movimiento social del 20 de julio de 1810 en Santa Fe de Bogotá, el liderazgo de José María Carbonell se destaca ante el pueblo santafereño. Avanzado el día, los próceres Francisco José de Caldas y José Joaquín Camacho, reconocen el papel desempeñado por Carbonell, quien iba: "de taller en taller, casa en casa, sacaba gentes y aumentaba la masa..."³⁴. Años más tarde, Pablo Morillo lo señalará como "el principal autor y cabeza del motín, el que sedujo a las revendedoras y plebe para insultar a la Excelentísima, señora Virreyna"³⁵.

En este estado de cosas, la conspiración patriota estaba organizada y liderada por el criollismo ilustrado de aquel entonces, Camilo Torres, Jorge

33. ARCHIVO NACIONAL DE HISTORIA. Oficio dirigido por el Abogado Fiscal don Antonio Amar, con el que le remite la acusación fiscal, por los sucesos revolucionarios del 10 de agosto de 1809. Quito, 6 de mayo de 1810. En: Boletín de Archivo Nacional de Historia, Año V, No. 9 y 10, Quito, diciembre de 1959, p. 41.

34. CUERVO, Luis Augusto. El 20 de julio de 2018. En: Boletín de Historia y Antigüedades, Vol. XXXVII, Nros. 429 a 431, Bogotá, julio, agosto y septiembre de 1950, p. 398.

35. Ibidem, p. 398.

Tadeo Lozano, José Acevedo y Gómez entre otros, quienes en días anteriores, habían prevenido dar “el golpe de gracia” a la institución colonial, esto es a la autoridad virreinal, pero en forma “sui generis”, al comienzo era para representar al rey a través de una Junta de Gobierno que se establecería por común acuerdo. El virrey Amar y Borbón se había demostrado reacio ante la iniciativa.

El Socorro, Mompóx y Cali en el Nuevo Reino de Granada, se adelantaron en sus manifestaciones de independencia, respecto a la capital. Fueron José María Carbonell y José Acevedo y Gómez quienes advierten que ha llegado la hora del pueblo y de su protagonismo histórico. El primero, impulsará su participación, y el segundo lo representará como su tribuno o diputado. Así se tejen los hilos de la democracia, lenguaje horizontal, en medio de un sistema político omnímodo y vertical. José María Carbonell, ha sido apellidado como “El Chispero de la Revolución” por algunos historiadores, dado el papel que desempeñó el 20 de julio, día de mercado en Santa Fe de Bogotá, al convertirse “en el alma del movimiento popular”³⁶.

El pueblo raso y trabajador de los barrios de Las Cruces, Belén, San Victorino, Egipto y Las Nieves, cruza los dedos y le apuesta a la protesta común. Su discurso tácito pide tener derecho a voz a través de ¡Cabildo Abierto! ¡Cabildo Abierto!. El Virrey Amar y Borbón no concede la petición sino de ¡Cabildo Extraordinario!, donde se cierra la posibilidad del consenso.

El pueblo santafereño integrado por hombres, mujeres, indígenas, mestizos, asumen su rol contestatario y rebelde,

se movilizan “en masa” hasta la plaza mayor hoy “Plaza de Bolívar”. Es un gesto comunero de solidaridad con los criollos quienes habían sido presionados por el gobierno de Amar y Borbón y por Sámano.

José María Carbonell, integra la Junta Popular del barrio de San Victorino, la preside y lidera, pero es detenido el 6 de agosto de 1810, para luego ser liberado y nombrado como Capitán de milicia e infantería, oficial Mayor de las Cajas matrices de Cundinamarca. Finalmente en 1816 durante la reconquista española de Pablo Morillo, es sacrificado el patriota que fue capaz de reconocer el potencial popular de los barrios, en decisiones trascendentales.

José Acevedo y Gómez observa en el proceso pro-liberación, la conducta del pueblo santafereño. El 21 de julio de 1810, le escribe a su primo Miguel Tadeo Gómez:

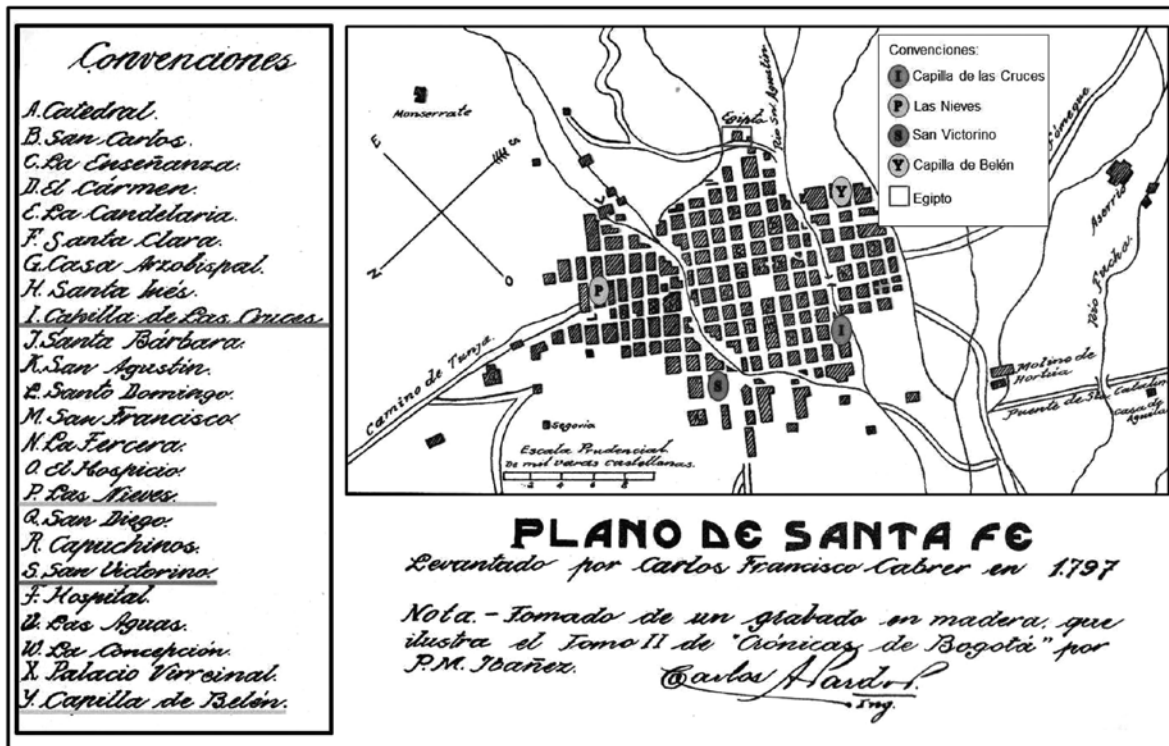
“[...] ¡Somos libres! ¡Felices de nosotros! Se completó la obra que comenzó esta ilustre provincia. Antes de ayer averiguó este pueblo que unos cuantos facciosos europeos nos iban a dar un asalto en la noche de ayer y quitar la cabeza a diez y nueve americanos ilustres, en cuya fatal lista tengo el honor de haber sido el tercero...”³⁷.

Primero reconoce el momento del proceso de liberación política y cómo el pueblo ante la conjura de los europeos contra los ilustres americanos, actúa como protector y guardia de los patriotas: “La noche del 19 vino el pueblo a guardarme, y si no lo he contenido, se precipita sobre los cuarteles”³⁸.

36. LLANO ISAZA, Rodrigo. ¿Quién era don José María Carbonell? En: Boletín de Historia y Antigüedades, No. 739., Vol. LXIX, Bogotá, octubre, noviembre y diciembre de 1982, p. 1.040.

37. ACEVEDO Y GÓMEZ, José. Carta a su primo Miguel Tadeo Gómez. Santafé, 21 de julio de 1810. En Fechas para recordar: el 20 de julio de 1810. En: Revista Credencial Historia, tomo I, Bogotá, enero-diciembre de 1990, s.p. s.n.

38. Ibídem.



Luego le hace la relación del incidente del préstamo de “ramillete” para la atención de don Antonio Villavicencio. En esa fase la conducta popular es agresiva: “descerrajaron la casa de Infiesta*, jefe de ella, y si no le rodean algunos patriotas, brillaban los puñales”³⁹.

Cuando es el pueblo santafereño quien nombra a José Acevedo y Gómez como su “tribuno o diputado”, se produce la transición de la soberanía otorgada al rey como único depositario, de la soberanía del pueblo, siendo éste su real beneficiario, bajo la concepción del paso hacia la democracia que se instauraba como un objetivo a conseguir.

José Acevedo y Gómez en su nuevo papel de “tribuno del pueblo”, lo arenga y le expone “sus derechos y la

historia de su esclavitud”⁴⁰ en medio de una realidad sociopolítica donde “prevalcían la tiranía y la fuerza”. En un aparte relata que el pueblo: “... me gritó que reasumía sus derechos y estaba pronto a sostenerlos con su sangre”⁴¹. Le instan hacia la redacción del acta según lo que me dictarán mi patriotismo y conocimientos; que le propusiera diputados para que unidos al Cabildo le gobernase inter las provincias mandan sus diputados, excluyendo de este cuerpo a los intrusos”⁴².

Es el nuevo lenguaje de la autonomía con convicción política frente a los cambios necesarios que se avecinaban.

39. *Ibidem.* s.n.

* Se trata del regidor Ramón de la Infiesta.

40. *Ibidem.* s.n.

41. *Ibidem.*

42. *Ibidem.* s.n.

BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVO DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS, Madrid. Citado por Romero, Ximena.

ARCHIVO NACIONAL DE HISTORIA DEL ECUADOR. Quito. Serie Civiles, Caja 20, Expediente 28, Quito, 25 de noviembre de 1765 (47 folios).

ARCHIVO NACIONAL DE HISTORIA. Oficio dirigido por el abogado fiscal don Antonio Amar, con el que le remite la acusación fiscal, por los sucesos revolucionarios del 10 de agosto de 1809. Quito, 6 de mayo de 1810. En: *Boletín de Archivo Nacional de Historia*, Año V, No. 9 y 10, Quito, diciembre de 1959.

ACEVEDO Y GÓMEZ, José. Carta a su primo Miguel Tadeo Gómez. Santafé, 21 de julio de 1810. En *Fechas para recordar: El 20 de julio de 1810*. En: *Revista Credencial Historia*, tomo I, Bogotá, enero-diciembre de 1990.

CUERVO, Luis Augusto. El 20 de julio de 2018. En: *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol. XXXVII, Nros. 429 a 431, Bogotá, Julio, Agosto y Septiembre de 1950.

LLANO ISAZA, Rodrigo. ¿Quién era don José María Carbonell? En: *Boletín de Historia y Antigüedades*, No. 739., Vol. LXIX, Bogotá, octubre, noviembre y diciembre de 1982.

MUÑOZ CORDERO, Lydia Inés. *La Reasunción del poder soberano del pueblo y del derecho a la felicidad: lección y legado del Gobierno Autónomo quiteño de 1809*. Pasto, 2009. Investigación histórica inédita.

MUÑOZ, Lydia. ¡Viva el barrio! La rebelión popular de los barrios en Quito contra la Aduana y el Estanco al Aguardiente: 1765. En: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. XCII, No. 190, Quito, Ecuador.

PALADINES, Carlos. ¿Vecinos o ciudadanos? La identidad del Reino y la Audiencia de Quito a finales del periodo colonial. En: V.a. *Actores y próceres de la Revolución quiteña*. Fonsal. Biblioteca Bicentenario de la Independencia de Quito. Quito, 2009.

PEÑAHERRERA MATEUS, Andrés. *Quito prehispánico*. Separata. Museo Archivo de Arquitectura del Ecuador y Colegio de Arquitectos del Ecuador. Provincial de Pichincha. Quito, 2008.

PEÑAHERRERA MATEUS, Andrés. Semblanza de la ciudad de Quito en 1809 (Apuntes). En: *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, Vol. LXXXVI, No. 179. Quito, 2009.

ROMERO, Ximena. "Introducción". En: *Quito en los ojos de los viajeros*. Colección Tierra Incógnita, No. 28, Quito, Editorial Abya Yala, 2003.

VÁSQUEZ, María Antonieta. C.f.r. "Luz a través de los muros" (2005). Plegable por el Bicentenario. Ediciones Municipio de Quito, 2008, s.m.d.

REFLEXIÓN

Recibido: 15/10/2015
 Revisado: 15/11/2015
 Aprobado: 15/12/2015



CONTEXTO HISTÓRICO DE LA GERENCIA SOCIAL EN AMÉRICA LATINA. APORTES ACTUALES DE LA GERENCIA SOCIAL Y LOS RETOS INMEDIATOS

JAIME GILBERTO MEJÍA BASTIDAS

Universidad de Nariño

MARYNELI URBANO MUÑOZ

Especialista en Gerencia Social

RESUMEN

Más allá de la comprensión y análisis de un contexto crítico donde las demandas sociales superan la posibilidad de oferta gubernamental, la gestión fundamental de los gerentes sociales es la acción dirigida a la participación comunitaria que junto a las decisiones institucionales dinamicen el proceso de políticas públicas, acompañado de la transformación de subjetividades para la modificación finalmente de unas condiciones objetivas hacia el desarrollo humano.

Palabras clave: Gerencia Social, aportes, retos.

ABSTRACT

Beyond the understanding and analysis of a critical context where social demands exceed the possibility of government supply, the fundamental management of social managers is the action aimed at community participation that, together with institutional decisions, stimulate the public policy process, accompanied by the transformation of subjectivities for the final modification of objective conditions towards human development.

Key words: Social Management, contributions, challenges.

Introducción

La gerencia social se ha constituido en la última década en una herramienta no solo académica sino práctica en el diseño e implementación de políticas y programas sociales proyectados a lograr por una parte la eficiencia institucional, y la equidad social por otra.

Lo que significa que más allá de una perspectiva teórica, analítica de for-

mación de profesionales se dirige a un verdadero aporte a la transformación de las actuales condiciones de vida de la población intervenida por los gerentes sociales críticos y comprometidos con el mejoramiento de la calidad de vida de este subcontinente.

La gerencia social ha permitido realizar una racionalidad teórica de todo el acumulado teórico académico que sigue

siendo válido para obtener un estado del arte por una parte pero también una guía metodológica y de análisis eficiente de una puesta en marcha de políticas y programas que deben ser evaluadas racionalmente para lograr cada vez más eficiencia.

Pero igualmente, la gerencia social se erige como un instrumento de acción para un liderazgo transformador, tan necesario en el diseño, implementación de planes estratégicos en la lógica de una dinámica política, desde la participación política y ciudadana.

En este marco de doble racionalidad nos permitiremos aproximarnos a una evaluación de lo que ha sido la gerencia social en América Latina y que nos permita igualmente responder al dilema teórico-práctico, esto es la aplicación responsable y comprometida de los gerentes sociales de su acumulado académico en la contribución a la solución de los problemas sociales.

Realizar un balance de gerencia en el contexto latinoamericano, necesariamente debe considerar las dos aristas que brinda la dinámica: estado-sociedad civil, lo que permite abordar la gerencia desde la institucionalidad pero también desde la intensa movilidad social, sustentada en la participación y decisión de políticas y planes autónomos.

Con toda seguridad que los desafíos y retos de la Gerencia social se ubican en el entramado dinámico del conflicto de Estado y sociedad civil, es decir en la construcción siempre vigente de la democracia social y política y el desarrollo humano sostenible.

1. Un contexto sobrediagnosticado

América Latina no termina de transitar del autoritarismo a la democracia, de la desintegración a una verdadera

integración, de la dependencia a la autonomía y sobre todo del atraso al desarrollo, que cada vez se complejiza más por la tensión global vs local, con el rasgo esperanzador de la identidad y autenticidad como una oportunidad y fortaleza que enfrente las desventajas de la globalización y homogeneización mundial.

El contexto que hasta ahora se considera por los analistas es de crisis, como un diagnóstico siempre común y siempre permanente; crisis política por la ineficiencia de las instituciones, pero también por la falta de control de la ciudadanía frente a las burocracias públicas; crisis económica reflejada en la profunda inequidad y sobrecapitalización de la economía e improvisación de modelos que no supera el subdesarrollo; en general una crisis social, donde nuestra desventaja es evidente frente a las tendencias de mundialización e integración.

Hemos transitado de un estado interventor a un estado neoliberal, más por presión externa que por decisiones autónomas, hoy le apostamos a decir un nuevo ordenamiento por la confluencia de una nueva política que por acuerdos comerciales, más por asociación ideológica que por pactos económicos.

En este marco una gerencia social se ha ido adecuando a cada periodo, a cada paradigma, configurando como un instrumento que contribuye a superar inicialmente la ineficiencia de las instituciones, articulándose a las necesidades técnico-administrativas del Estado pero por fortuna también a los desafíos participativos de la sociedad en la perspectiva democrática.

En la etapa del Estado benefactor, la gerencia social se centró en satisfacer las expectativas y deseos del Estado interventor, es decir como aportar mayor eficiencia y eficacia a los programas

sociales prestados por el Estado y el sector social. Bajo el modelo paternalista y asistencialista, regido por las condiciones de la oferta, sin prestar atención a los factores como la oportunidad, el costo, la calidad, la satisfacción, el impacto y la evaluación de las condiciones de prestación de un servicio. Este era prestado bajo las condiciones impuestas por las políticas o recursos disponibles de las organizaciones sin tener en cuenta los gustos u opiniones de los usuarios, siendo la ineficiencia y las mala calidad, lo predominante.

El cambio de paradigma de lo social, implicó, a su vez, redefiniciones en las formas de concebir la prestación de servicios del Estado a los usuarios. El pasar de un mercado de oferta regulada y restringida a uno de libre demanda y escogencia obligó a las organizaciones sociales a tener en cuenta los gustos y preferencias de sus beneficiarios, y a considerar los criterios y procedimientos de la gerencia del servicio... En muchas organizaciones el cambio llevó a reemplazar el concepto de usuario y/o beneficiario por el de cliente y en introducir estrategias innovadoras de mercadeo social para ampliar coberturas y mantener "clientes". Es decir, una gerencia social centrada en el cliente.

2 Enfoques

2.1 Desde la perspectiva del Estado

La gerencia social, sirvió pues en la primera etapa al fortalecimiento de la institucionalidad, cuando la racionalidad técnica exigía de un funcionamiento eficiente, armónico, del aparato estatal, para ello **la planeación estratégica** fue clave para los nuevos gerentes, que vieron en la tecnocracia su eslabón clave para involucrarse en un desarrollo a la usanza de la Cepal.

Planeación que encontró todo su soporte normativo, tanto constitucional como político, tanto legal como legítimo, ya que se convirtió en un requisito para los certificados presupuestales, pero también como una bitácora social para la priorización de los planes y proyectos.

Los gerentes sociales estuvieron ocupados por un buen tiempo en asesoría técnica al Estado central, pero igualmente a los gobiernos locales, aprendiendo y especializándose en un renglón que les permitía de cierta manera acercarse a captar una realidad social de manera simultánea, a orientar unas acciones de demandas sociales y diseñar unas respuestas estatales.

Es aquí donde empezamos a familiarizarnos con las nacientes **políticas públicas**, con un viso administrativista y estatista, esto es con el lente siempre en la eficiencia y el buen desempeño de unas instituciones que debían responder a superar la paquidermia del Estado.

Con seguridad la descentralización política y administrativa del Estado, generó el mejor escenario para un desempeño más local pero también más autónomo de los gerentes que encontraron en la consultoría su mejor pretexto para articular demandas sociales y ofertas gubernamentales, es la coyuntura más propicia para un ejercicio profesional de gerente social sin abandonar un compromiso social.

Este periodo exigía al gerente social el conocimiento técnico por una parte, como el desempeño analítico en la dinámica política por otra, en la lógica de la racionalidad técnica y la racionalidad política¹, para entender, aportar e implementar unas políticas públicas que cumplieran el doble objetivo, de estructurar

1. Vargas, Alejo. El Estado y las políticas públicas. Almudena Editores. Santafé de Bogotá, 1999.

unos requerimientos planificadores al tiempo que dinamizaban una precaria democracia de consulta comunitaria.

Pero el mejor atributo de las políticas públicas es la creciente articulación del Estado y la sociedad, el abordar las demandas sociales y responder con decisiones públicas en un marco cada vez más participativo, lo que involucra a los gerentes sociales en una dinámica democrática.

2.2 desde la perspectiva de la sociedad civil

Los gerentes sociales, muy rápido entendieron que la intervención no solo estaba en el ámbito del aparato gubernamental, sino en la dinamización de la participación ciudadana en un marco tanto convencional como de movilización social para mejorar sus condiciones de vida.

Una buena parte de los gerentes sociales, entonces, encontraron un escenario comunitario, político de contribución significativa a la organización, a la participación y decisión ciudadana en las políticas públicas como una manera de plantear necesidades y exigir respuestas eficaces de parte del gobierno.

En las últimas décadas apoyados en las ONG, estos gerentes han ganado un espacio muy importante para su desempeño técnico y político, entendido como un accionar pertinente con una realidad social que debe ser transformada y mejorada.

La cooperación internacional ha sido un soporte fundamental para la ejecución de innumerables planes y proyectos, donde se han puesto a prueba la competencia profesional de los gerentes sociales, en la perspectiva de unos resultados cada vez más exigentes y unos procesos cada vez más democráticos.

Los planes comunitarios, la presupuestación participativa, los planes de vida, los laboratorios de paz, los observatorios sociales, las iniciativas étnicas y de género, los cabildos y tantas experiencias ciudadanas se han convertido en el escenario natural de los nuevos gerentes sociales, cuyo desempeño los convierte en actores comprometidos con la dinámica social y política que intervienen.

Este es el nuevo enfoque de la gerencia social innovadora y comprometida, coherente con los nuevos vientos de participación ciudadana y desarrollo democrático en el ámbito local², donde se concentra hoy la mayor parte de la dinámica social.

3. Desafíos

Alcanzamos a distinguir varios desafíos para los gerentes sociales en América Latina en la presente etapa histórica. En primer lugar contribuir a la *governabilidad democrática*, objetivo que tiene dos caminos: el fortalecimiento institucional, y la organización social, pero igualmente un escenario común como son las políticas públicas como un espacio de construcción consensual de soluciones del Estado y la sociedad.

Una gobernabilidad que se sustenta en el trípode: eficiencia, participación y legitimidad, aspectos que deben ser impulsados a través de unos planes y programas diseñados y acompañados por el liderazgo de los gerentes sociales. En segundo lugar, el desarrollo de una *cultura de proyectos* dirigido especialmente a superar nuestra precaria condición de subdesarrollo socioeconómico, este es un desafío histórico, pues la lucha contra la pobreza, la disminución

2. Coraggio, José Luis. Las políticas públicas participativas ¿Obstáculo o requisito para el desarrollo Local?

de la desigualdad y el mejoramiento de las oportunidades educativas para las mayorías siguen siendo los retos viejos y nuevos que enfrentan las sociedades latinoamericanas. Ya sabemos cómo crecer con exclusión, es hora entonces de que aprendamos a hacerlo con desarrollo social. Debemos apostar a una estrategia de desarrollo que combine el crecimiento económico con el desarrollo social y la sostenibilidad ambiental; un modelo que articule la acción del mercado, el Estado y la sociedad civil.

Para el logro de lo anterior compartimos los tres elementos, planteados por el primer seminario latinoamericano sobre Gerencia Social Innovadora organizado por el programa de capacitación del Instituto Interamericano de Desarrollo Social-Indes en Paraguay.

a) Un motor de crecimiento de calidad; b) una política social incluyente, y c) una institucionalidad permanente y responsable.

- Un motor de crecimiento de calidad, que permita la creación de empleo de alta productividad y por tanto de remuneraciones y salarios reales elevados. Es necesaria una inversión privada que se dirija a la producción de bienes de alto valor agregado, que valore los recursos humanos y ambientales y que pueda pagar salarios consistentes con una alta calidad de vida. Estas inversiones sólo serán posibles si contamos con una población sana y educada que incorpore la tecnología y el conocimiento a la producción creando un círculo virtuoso entre producción y generación de empleo de calidad. Es este círculo virtuoso el que permite desde el sector productivo una demanda por inversión en educación y capital humano, ya no solo como una demanda social sino económica, lo que internaliza la variable social en

la lógica del crecimiento económico. La pregunta que siempre surge en este punto es: ¿Qué es primero, la inversión en educación o la inversión productiva que demanda esa mano de obra? ¿Educamos antes de que el aparato productivo requiera de mano de obra tan calificada? La respuesta es sí. El tipo de inversión que atraigan nuestros países dependerá de la calidad de los recursos humanos que hayamos formado y del tipo de sociedad que hayamos construido.

- Una política social incluyente, porque un motor de crecimiento de calidad es requisito necesario pero no suficiente. Igual podría ocurrir que a los empleos de calidad creados solo tengan acceso los sectores medio y alto, que los hijos de los sectores vulnerables no logren romper los determinantes de la pobreza del hogar en que nacieron. Necesitamos de una política social que invierta en las personas, que amplíe sus capacidades y cierre las brechas existentes en el acceso a las oportunidades, el conocimiento y la información. Una política social basada en el reconocimiento de derechos y no en la distribución de dádivas. Una política social diseñada no para excluir a la clase media sino para incluir a los pobres en el acceso a los servicios de calidad de los que goza el resto de la población. Una política social que no se conforme con ofrecer a los pobres paquetes básicos o mínimos, que sin duda ayudan pero que los siguen manteniendo en la marginalidad. Una política social que aspira no a la sobrevivencia sino al desarrollo de las potencialidades humanas y a una cultura de derechos.
- Una institucionalidad democrática, permanente y responsable: requerimos de instituciones permanentes, con visión de largo plazo y basadas

en una activa participación ciudadana. Aun si contáramos con un motor de crecimiento de calidad y con una política social incluyente, el factor que seguirá siendo clave para completar el modelo es el de las instituciones que logren dar sustento a los dos factores anteriores. Esta institucionalidad requiere de la acción conjunta del mercado, el Estado y la sociedad civil organizada. El Estado debe recuperar su papel estratégico y concertador; el mercado debe entenderse como una institución en proceso de desarrollo y en permanente cambio, que en la medida en que funcione mejor podrá proveer los bienes de manera más eficiente y a menor costo; y la sociedad civil debe proyectarse no sólo como una ejecutora de proyectos (visión de ONG) sino fundamentalmente como la principal responsable, por un lado, de ejercer el control ciudadano sobre el gobierno y el sector privado, y por otro, proveer una visión de largo plazo como elemento indispensable de todo proyecto de sociedad.

Esta función difícilmente podrán cumplirla los gobiernos cuya vida está sujeta a procesos electorales continuos y, en un marco democrático, al cambio. Los gobiernos tienden a pagar costos políticos muy altos en el corto plazo por impulsar reformas cuyos beneficios sólo se ven en el largo plazo. Por eso le corresponde a la sociedad civil promover un sentido de más largo aliento y establecer prioridades que trasciendan los ciclos electorales a los que está sometida la democracia³.

3. Primer seminario Latinoamericano sobre Gerencia Social innovadora organizado por el programa de capacitación del Instituto Interamericano de Desarrollo Social - Indes en Paraguay.

En tercer lugar la producción teórica y la cultura investigativa sobre la gerencia social, es un desafío necesario, como una manera de racionalizar tanto el acumulado académico como las nuevas perspectivas de la gerencia social.

Es hora de recuperar los procesos tanto teóricos como prácticos del desempeño de los gerentes sociales como una manera de entender el significado del liderazgo intelectual, profesional y político; pero igualmente para redefinir procedimientos y metodologías que optimicen el accionar de la gerencia social en el desarrollo de nuestras comunidades.

La investigación, acción participativa, (I.A.P.), se convierte en este marco en la estrategia más pertinente para la gerencia, que permite al tiempo que es sujeto, es parte de ese objeto de investigación, en el entendido que su objetivo no es el levantamiento estadístico sino la transformación de unas condiciones sociales que interviene.

Más allá de la comprensión y análisis de un contexto crítico donde las demandas sociales superan la posibilidad de oferta gubernamental, la gestión fundamental de los gerentes sociales es la acción dirigida a la participación comunitaria que junto a las decisiones institucionales dinamicen el proceso de políticas públicas, acompañado de la transformación de subjetividades para la modificación finalmente de unas condiciones objetivas hacia el desarrollo humano.

BIBLIOGRAFÍA

CERÓN H., Miguel. La gerencia social como instrumento de gestión de las políticas sociales, en *Políticas públicas y gestión social*. Bogotá, 2002.

CORAGGIO. José Luis. *Las políticas públicas participativas ¿Obstáculo o Requisito para el desarrollo local?* Ponencia presentada en el panel "Construcción de poder político y gestión pública participativa en el ámbito local" del II Seminario Nacional, organizado por Cenoc - Deces - UNGS, 19 de noviembre 2003.

LICHA, Isabel. *Instrumentos de la Gerencia social. Una síntesis*. Instituto Interamericano para el Desarrollo Social, Indes. Washington, 1999.

MUÑOZ, María Victoria. *La gerencia social una propuesta para el desarrollo*, serie de cuadernos de trabajos social No. 3, Conets, Cali, Colombia

SALAS, Luis Julián. *La gerencia social desde la óptica de las ONG*, texto sin publicar.

VARGAS, Alejo. *El Estado y las políticas públicas*. Almudena Editores., Santafé de Bogotá 1999.

REFLEXIÓN

Recibido: 12/10/2015
Revisado: 12/11/2015
Aprobado: 12/12/2015



EL PENSAMIENTO UTÓPICO LATINOAMERICANO COMO SUPERACIÓN DE LA ALIENACIÓN

SOFÍA REDING BLASE

Centro de Investigaciones sobre América Latina
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

Las reflexiones en torno a la figura de Calibán han sido fructíferas en el pensamiento latinoamericano, en especial en cuanto a la utopía como horizonte político se refiere, pero la imagen del zombi ha estado presente básicamente en narrativas cinematográficas. En el presente texto, intento poner de relieve los contrastes que podemos hallar entre la narrativa zombi y la propuesta del filósofo Horacio Cerutti que asume la tarea de la liberación a partir de lo que ningún muerto viviente es capaz de hacer: pensar. Es mediante el contraste de la figura del zombi con la del soñador diurno como podríamos hallar claves que permitan un pensar liberador que parte de un análisis meticuloso de la situación actual, así como del valor que tienen los modelos políticos y socioculturales que de ese análisis se desprenden, para vivir de manera realmente humana.

Palabras clave: Pensamiento utópico, Alienación, Liberación.

ABSTRACT

The reflections on the figure of Caliban have been fruitful in Latin American thought, especially in terms of utopia as a political horizon, but the image of the zombie has been present basically in cinematographic narratives. In the present text, I try to highlight the contrasts that we can find between the zombie narrative and the proposal of the philosopher Horacio Cerutti who assumes the task of liberation from what no living dead can do: think. It is by contrasting the figure of the zombie with that of the day dreamer as we could find clues that allow a liberating thought that starts from a meticulous analysis of the current situation, as well as the value of the political and sociocultural models that from that analysis they detach, to live in a truly human way.

Keywords: Utopian thinking, Alienation, Liberation.

En el campo del pensamiento latinoamericano se destaca la propuesta del filósofo de origen mendocino Horacio Cerutti. Es, además de esclarecedora, muy sugerente para entrelazar diversas temáticas como la contradicción que existe entre la utopía y la figura del zombi o retornado, a la cual dedicaré la presente ponencia. Sin querer dar aquí una explicación de orden etnológico respecto a la imagen del zombi, me centraré en plantear a tal ente como estando muerto y, sin embargo, moviéndose e infectando el porvenir. Esta imagen resulta ser contrastable con la de quien sueña despierto con un mundo mejor, y no posapocalíptico.

El zombi es fascinante, sin duda alguna. Las variadas formas en que aparece en el imaginario global popular, masificadas a través de las industrias del entretenimiento (desde el clásico de George A. Romero *Dawn of the Dead*, 1978) suelen referirse a los cadáveres vivientes como metáforas de los virus, en especial del que presuntamente causarían variadas formas de esclavitud liminales, como el vampirismo, el canibalismo o la licantrópía. Por el contrario, los utopistas quieren salir de un orden alienante y vivir en un mundo mejor, más justo y feliz. Por lo anterior, la presencia perturbadora del zombi en el imaginario colectivo, es algo que debemos atender pues se trata de un alienado sumamente flexible y que sintetiza varias otras imágenes por lo que despierta un particular miedo a no poder vivir o descansar en paz.

Existe, desde luego, cierto parentesco entre el zombi y el utopista porque ambos son insolentes al querer subvertir el estado de las cosas: muerte o nuda vida son circunstancias que no desean para sí. El zombi, no obstante, no ha deshabilitado ni puede hacerlo, mientras que el utopista es capaz de vislumbrar más allá de la pesadilla en la que se

encuentra malviviendo, para diseñar un orden de libertad y paz que, como afirma Cerutti, “es solamente el otro nombre de justicia”¹. Así, mientras el utopista tiene hambre de justicia, el zombi busca devorar carne humana y llevar a quienes consume a padecer la misma afección que él sufre.

La situación de dependencia que padece nuestra América ha llevado a Cerutti a estudiar nuestra tradición filosófica, así como los sueños de liberación y salida de ese sometimiento que nos oprime. Él asegura que, para conseguirlo, hay que filosofar. No se trata, desde luego, de hacerlo a la ligera, pero tampoco rellenando de oscuros tecnicismos el discurso filosófico y desvinculándolo de lo político y lo social. Se trata, eso sí, de una filosofía aplicada: un filosofar desde nuestra América, para “pensar la realidad a partir de nuestra propia historia, crítica y creativamente, para transformarla”². El anhelo de libertad se despliega en diversos escenarios que aparecen no como fantasmagóricos, sino como realizables y, más importante, como siendo posible su perfeccionamiento³. Así, según Cerutti lo propio de lo utópico es la relación de tensión entre lo real insoportable y lo real deseable⁴.

1. H. Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, México, Ccydel/UNAM, 1991 (500 años después), p. 19.
2. Entrevista realizada el 29 de junio de 2014 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=WKMfaMz6Rio> (octubre 18, 2015).
3. Escribe Cerutti: “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”. En: “Atreverse a pensar lo utópico todavía vale la pena (si concedemos la *poiesis* de la palabra”. *Estudios Latinoamericanos*, San Juan de Pasto, núm. 8-9, 2001, p. 9.
4. *Ibíd.*, p. 11.

En cierto sentido, el utopista –como el zombi– es insaciable. Su avidez es parecida a la del colibrí, que Cerutti utiliza como metáfora de lo auroral, del futuro que aguardamos con esperanza, del soñar un mundo nuevo, es decir, de un orden “otro” que no pierde ni el norte ni el sur.

De ahí que Cerutti apele a esa pequeña ave para que simbolice su filosofar: “un pensar sureado por el colibrí, un pensar desde y en el presente, a partir del pasado y para el futuro. Un pensar desde el mediodía, aprovechando la noche anterior y caminando hacia la aurora del día siguiente”⁵. Con la mirada puesta en el sur, o como dice Cerutti, *sureando*, podremos superar el desconocimiento, hallarnos a nosotros mismos y acabar con la alienación. Ahí está la osadía de Cerutti, cuando se pregunta cómo es posible un filosofar nuestroamericano⁶. Y ciertamente es viable si pensamos la realidad a partir de nuestra propia historia, pues no podemos saltar hacia el futuro sin siquiera saber desde dónde estamos saltando.

En contraste con los ensayos de utopía, encontramos que las narrativas zombis han adquirido hoy una densidad preocupante toda vez que imprimen en el imaginario una sensación de desolación inevitable, así como de conductas permisivas que fomentan una alterofobia incontrolable que lleva a devorar todo aquello que se expresa de manera diferente. Por expresión de la diversidad quiero entender las formas en que se despliega la razón y debo insistir en que el zombi se alimenta, según el canon, de cerebros, de manera similar al vampiro que lo hace de sangre y que

ello da cuenta del modo en que opera la modernidad, que suele ir tras otros saberes para apropiarse de ellos.

Lo que vengo señalando tiene larga historia y ciertamente llegó al Nuevo Mundo a bordo de las naves de Colón, en particular a partir del segundo viaje (1493) cuando el médico Diego Álvarez Chanca afirmó en una *Carta al Cabildo de Sevilla*, que los caribeños eran caníbales. Ese tipo de afirmaciones fueron lo suficientemente poderosas como para permitir que se considerara al Otro como un peligro para la civilización, una abominación: como los moros⁷. Pero, ¿cómo se narró la conquista? Dice el profesor Cerutti, hay que ir hacia atrás e interpretar nuestra historia, colonizada, desde la epistemología del descubrir: “el descubridor nombra a lo descubierto y, al nombrarlo, le dota de la plenitud de su ser que antes estaba como en potencia. [...] La novedad se ve reducida a lo ya conocido o parcialmente conocido. De ese modo, la angustia que provoca lo desconocido en el conquistador, se ve mitigada por la reducción a lo familiar, parroquial, trivial, cotidiano. El proceso de descubrimiento se va revelando así, a poco que se reflexiona en su proceder, como un paradójico encubrimiento. No hay tal novedad y el adelantado es, desde este punto de vista, un atrasado”⁸.

Si bien lo que expongo podría parecer delirante, lo cierto es que ha motivado diversas reflexiones. Daniel W. Drezner, profesor en la Escuela Fletcher de Derecho y Diplomacia de la Universidad de Tufts e integrante del Brookings Institution, asegura que la persistencia del discurso sobre los zombis prueba que no hay un consenso respecto de cómo

5. H. Cerutti Guldberg, *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*, México, Miguel Ángel Porrúa/ UNAM, 2000, (Filosofía de nuestra América), p. 176.

6. *Ibidem*, p. 12.

7. Es de suponer que en algún momento aparecerá un relato titulado *Santiago Matazombis*, como para reafirmar el *Matamoros* y el *Mataindios*.

8. H. Cerutti Guldberg, *Presagio y tópica del descubrimiento*, pp. 102-103.

modelar la política mundial. Su libro *Teorías de las políticas internacional y zombies: edición revivida*, no es un mero divertimento aunque así lo parezca. Toda vez que su interés se enfoca en las consecuencias de una zombificación y no tanto en sus causas, su reflexión se encamina a analizar las posibles tácticas y estrategias ante un ataque masivo de necrófagos y los modos en que pondrían en jaque la política global⁹. El zombi, en tal sentido, pone en entredicho los paradigmas de las relaciones internacionales¹⁰. Ya antes se había vinculado el proletariado dominado y los comunistas con los zombies por lo que el muerto viviente es una imagen de lo contra-hegemónico; hoy aparece como metáfora del bioterrorismo.

No desperdiciaré la oportunidad para insistir en que un zombi es capaz, por su acción virulenta, de producir un enorme ejército conformado por individuos que no tienen misericordia alguna, ni empucho en atravesar fronteras. La narrativa zombi y sus diversas versiones no es lo que importa, mucho menos los hábitos antropofágicos del muerto viviente; más bien hay que atender al potencial infeccioso que deriva en un problema de seguridad en cuanto a las fronteras¹¹. De ahí parte para establecer su análisis: los muertos vivientes serían un fenómeno transnacional que se encararía desde diversos frentes teóricos.

Desde la perspectiva realista llevaría a la autorregulación de humanos y zombies para garantizar su existencia; muy al estilo del multiculturalismo. Por el contrario, una actitud liberal provocaría que la infección fuese más rápida debido a su apuesta por la apertura de

las fronteras¹². De ahí el problema de bioseguridad que el paradigma liberal resolvería cerrando las fronteras, pero enviando ayuda humanitaria a los países contaminados con el virus zombi. No obstante, el hecho de que la cooperación y la coordinación con los zombies son imposibles, se les eliminaría sin miramientos de tipo ético¹³. Es en parte lo que ocurre en el film de Alejandro Brugués (*Juan de los muertos* 2011), en el que el Estado cubano cataloga a los zombies como disidentes apoyados por el gobierno norteamericano y a su protagonista como sicario de seres queridos que lamentablemente se han transformado en zombies.

En cuanto a los postulados constructivistas –y antropocéntricos– el profesor Drezner no vacila en señalar que el mero hecho de que se afirme al Otro provee de una seguridad ontológica, misma que puede derrumbarse si apareciesen hordas de zombies, porque ellos ya no tienen identidad. La relación identidad-alteridad quedaría, y nunca mejor dicho, completamente alterada, pervertida.

Ahora bien, podríamos utilizar esa distopía-pesadilla y transformarla en utopía-sueño. Por ejemplo: ¿qué pasaría si imagináramos que Calibán no es el deforme al que ataca Próspero, sino más bien al contrario? Después de todo, las evidencias apuntan a señalar como culpable de monstruosidad al amo, y no al dominado. Próspero quiere defender a su hija Miranda –“la mejor de las mujeres”– del mestizaje, pero en su afán por hacerlo, comete barbaridad y media. Por eso requerimos revisar los “símbolos” de nuestra historia y verla desde miradores diferentes a los ya utilizados, lo que permitiría considerar a Calibán desde otra perspectiva no sólo menos aterradora,

9. D. W. Drezner, *Theories of international politics and zombies. Revived edition*, Princeton University Press, 2015, p. 30. La primera edición es de 2011.

10. *Ibidem*, pp. 17 y 20.

11. *Ibidem*, pp. 31-32.

12. *Ibidem*, p. 54.

13. *Ibidem*, p. 64.

sino incluso liberadora¹⁴. No puedo dejar pasar la oportunidad de señalar que Calibán, como el zombi, es fruto de la ansiedad que causa el colonialismo.

Por eso Cerutti se pregunta: “¿Qué pasa si me salgo del marco y pruebo intentar hacer lo que me dicen que es imposible y resulta que es posible? En el fondo nos quieren hacer creer en imposibilidades fácticas, técnicas, y resulta que en el fondo son interdicciones morales”¹⁵. ¿Cuál es el efecto que tienen las medidas de contención para los latinoamericanos? Según la respuesta, habrá que elegir entre ser Calibán y no un zombi. Como se concluye de lo escrito por Leopoldo Zea, el balbuceo de Calibán es el silenciador de la voz apocalíptica de Próspero¹⁶. Al hilo de lo expuesto, es probable que lo moderno no sólo sea antropofágico, sino incluso autofágico. Curiosamente, los Evangelios apócrifos acusaban al emblemático traidor Judas Iscariote de sufrir de lo que hoy se conoce como síndrome de Lesh-Nyham y que lleva al afectado a morderse o comerse a sí mismo, y ello continúa presentándose en otras narrativas que se han servido de la metáfora para criticar el malsano sistema que nos devora y se traga a sí mismo¹⁷.

14. H. Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 2006, p. 109.

15. V. Flores García, “Horacio Cerutti Guldberg: El pensamiento filosófico en Latinoamérica”, *Cultura. Revista del Consejo Nacional para la Cultura y el Arte*, núm. 79, mayo-agosto de 1997, San Salvador, p. 39. Versión electrónica disponible en: <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1337/1/cultura79.pdf> (octubre 18, 2015).

16. Zea apuntaba que ese mundo que construyeron los hombres occidentales, los ha convertido en sus prisioneros y están, ahora, limitados por el sistema que ellos mismos crearon convirtiendo al creador en creatura. *La filosofía americana como filosofía sin más*, 13ª edición, México, Siglo XXI, 1989, pp. 89 y 93.

17. Es la temática que desarrolla Rogério Coelho de “Coletivo”, profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Belo Horizonte, en su crónica titulada *Autofagia*. En: Márcia Nascimento y Vera Casa Nova, *A literatura da periferia de BH*, Viva Voz, Belo

La mencionada *Carta* escrita por el doctor Chanca, en la que aseguró que los antropófagos más peligrosos son las mujeres come-niños, permite constatar que la construcción de enemigas del patriarcado y la reproducción biológica tiene larga data, y puede servir como crítica al modelo patriarcal y ecocida, al ser éste, y no las mujeres, lo que pervierte lo humano y a la naturaleza misma.

La tarea que debemos atender con urgencia es la de imaginar un nuevo *topo*, donde se resuelvan los conflictos entre humanos y la guerra contra la naturaleza, mismos que se han originado en un sistema que conduce a consumir las entrañas de todo lo viviente. Así pues, Cerutti convoca a romper con aquello que nos aniquilará. Por tanto, es imperativo realizar constantes diagnósticos científicos, tecnológicos y filosóficos, siempre centrados en lo humano; con la mirada puesta en lo que estamos siendo, en lo que fuimos y en lo que queremos ser.

La terapéutica, es decir, el orden que se vislumbra como ideal, va modificándose con paso firme y sin temor a renovarse; como un *deber ser* ajustándose siempre a una tensión utópica, con constantes episodios de espasmos ocasionados por la incomodidad, lo que recuerda “lo utópico operante en la historia”¹⁸. Aunque esa propuesta pudiera evocar la imagen de un virus en estado de incubación, se trata de lo contrario. Conviene, en efecto pasar desapercibido, pero al modo de un transeúnte que va y viene entre culturas, pasando desaperci-

Horizonte, 2012, pp. 39-40. Versión digital disponible en: http://150.164.100.248/vivavoz/data1/archivos/A_literatura_da_periferia_de_BH_site.pdf (octubre 18, 2015).

18. H. Cerutti Guldberg, “Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?”, en H. Cerutti Guldberg y C. Mondragón González, *Resistencia popular y ciudadanía restringida*, México, CCYDEL/UNAM, 2006, p. 66.

bido¹⁹. Para eso se necesita desbloquear la imaginación y ejercitarnos en hacerlo responsablemente²⁰; respondiendo a los derechos que tiene lo humano, y no sólo o únicamente lo americano. Así, y al modo de Leopoldo Zea, Cerutti afirma que: “se trata de una invitación para pensar juntos el fenómeno multiforme de la dominación y para colaborar en la búsqueda de nuevas alternativas viables de humanización, mediante el respeto a lo alterativo”²¹.

Algo así proponen los constructivistas cuando, según Drezner, afloran dos propuestas para combatir las hordas de necrófagos que, hipotéticamente, acabarían con el orden mundial. La primera sería, precisamente, cancelar la hipótesis, vale decir, anular cualquier narrativa cultural susceptible de engendrar mitos del apocalipsis. La segunda, sería traer de vuelta a la vida a esos seres que solían ser humanos, socializándolos de nuevo mediante la persuasión²². Con todo, si se siguen esos postulados del constructivismo, no habría manera de escapar a la internalización del *modo de ser zombi*, puesto la interacción entre cuerpos vivos y cadáveres vivientes sería inevitable y el propio zombi resultaría ser, como casi todo, un constructo social.

De cara a esas distopías que vengo aludiendo, retomo la propuesta de Cerutti en cuanto a la utopía se refiere porque es la que permite soñar con un entorno público distinto del que se tiene, sin tener que sufrir una carnicería. Pesimismo y paranoia que surgen con ocasión del zombi y en general de lo que se concibe como malsano, dan pie

a la hostilidad, pero en el caso de la utopía es la hospitalidad la que debe prevalecer. En este sentido, los proyectos utópicos son esperanzadores en cuanto a las posibilidades que tenemos para poder convivir porque, como escribió Sánchez Macgrégor en homenaje a Zea y su sentir respecto de la relación entre Próspero y Calibán: “La desenajenación se produce para ambos en el momento en que aprenden a romper los eslabones de las cadenas que los atan, pasando de la ignominia a la solidaridad y la cooperación”.²³

19. H. Cerutti, *Utopía es compromiso y tarea responsable*, Monterrey, CECYTE, 2010, p. 31 y pp. 107 y 108.

20. H. Cerutti Guldberg, *Presagio y tónica del descubrimiento*, p. 151.

21. *Ibidem*, p. 20.

22. D. W. Drezner, *Theories of international politics and zombies*, pp. 70-72.

23. J. Sánchez Macgrégor. “Leopoldo Zea en la lucha por la identidad”, en: *Homenaje a Leopoldo Zea*, México, Coordinación de Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras, CCYDEL/UNAM, 2006, p. 58.

BIBLIOGRAFÍA

CERUTTI GULDBERG, Horacio. *Presagio y tónica del descubrimiento*. México: CCYDEL/UNAM, 1991.

_____. *Filosofar desde nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: Miguel Ángel Porrúa/ UNAM, 2000.

_____. *Filosofía de la liberación latinoamericana*. México: FCE, 2006.

_____. "Integrarse para vivir: ¿una utopía humanista?" en CERUTTI GULDBERG, Horacio y MONDRAGÓN GONZÁLEZ, Carlos. *Resistencia popular y ciudadanía restringida*. México: CCYDEL/UNAM, 2006.

_____. *Utopía es compromiso y tarea responsable*. Monterrey: CECYTE, 2010.

_____. "Entrevista realizada el 29 de junio de 2014 en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (UNMSM), Perú". Recuperada el 18 de octubre de 2015, de <https://www.youtube.com/watch?v=WKMfaMz6Rio>

COELHO, Rogério, "Autofagia". En: NASCIMENTO, Márcia y CASA NOVA, Vera, *A literatura da periferia de BH*. Belo Horizonte: Viva Voz, 2012. Recuperado el 18 de octubre de 2015, de: http://150.164.100.248/vivavoz/data1/arquivos/A_literatura_da_periferia_de_BH_site.pdf

DREZNER, Daniel W. *Theories of international politics and zombies. Revived edition*, New Jersey: Princeton University Press, 2015.

FLORES GARCÍA, Víctor. Horacio Cerutti Guldberg: el pensamiento filosófico en Latinoamérica, 1997. Recuperado el 18 de octubre de 2015, de <http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/1337/1/cultura79.pdf>

SÁNCHEZ MACGRÉGOR, Joaquín. "Leopoldo Zea en la lucha por la identidad", en *Homenaje a Leopoldo Zea*. México: Coordinación de Humanidades, Facultad de Filosofía y Letras, CCYDEL/UNAM, 2006.

ZEA, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México: Siglo XXI, 1989.

INFORMACIÓN Y GUÍA PARA AUTORES

La Revista Estudios Latinoamericanos es una publicación anual, editada por el Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT de la Universidad de Nariño.

CLASIFICACIÓN DE LOS ARTÍCULOS:

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA

Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.

ARTÍCULO DE REFLEXIÓN

Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales

ARTÍCULO DE REVISIÓN

Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.

ARTÍCULO CORTO

Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.

REPORTE DE CASO

Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.

REVISIÓN DE TEMA

Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.

CARTAS AL EDITOR

Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.

EDITORIAL

Documento escrito por el editor, un miembro del comité editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

TRADUCCIÓN

Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.

DOCUMENTO DE REFLEXIÓN NO DERIVADO DE INVESTIGACIÓN

Escrito académico producto de valoración y evaluación crítica de un determinado tema académico que sea de interés y aplicabilidad social.

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Informe acerca del contenido y las características de un libro o cualquier publicación.

ENSAYO

Documento resultado de una reflexión crítica y analítica de un determinado tema, apoyada en una rigurosa revisión bibliográfica, en el cual se evidencie un aporte crítico sobre los puntos débiles, fortalezas, oportunidades de indagación e investigación del tema sobre el cual se está reflexionando, analizando y revisando.

PRESENTACIÓN DE LOS ARTÍCULOS:

El Artículo debe ser inédito.

El Artículo no debe someterse a evaluación simultánea mientras se encuentre en revisión y se emita un concepto por parte del Comité Editorial de la Revista Estudios Latinoamericanos.

El Artículo debe ser redactado con claridad, precisión y objetividad.

El Idioma de la Revista es el Español; sin embargo se aceptan trabajos en otros idiomas.

La extensión del Artículo está entre un mínimo de 12 y un máximo de 15 páginas a interlineado sencillo, con un margen de 3 cms, en los cuatro lados, incluyendo cuadros, tablas y figuras. Tamaño carta. Páginas numeradas consecutivamente. Las citas de pie de página se presentarán en Times New Roman tamaño 9.

El encabezado del Artículo deberá contener:

Título: Centrado en mayúscula y negrita, fuente Times New Roman 12 puntos.

Subtítulos: Justificado a la Izquierda. En minúscula y negrita.

Autor:

Los nombres y apellidos del autor o de los autores se ubican debajo del Título, Centrado en mayúscula y negrita. Times New Roman 12 puntos.

Debajo del nombre del Autor se debe ubicar el o los Título(s) Profesional(es) y la Institución Académica a la cual pertenece el autor.

ESTRUCTURA DEL ARTÍCULO:

El Artículo debe seguir la siguiente estructura:

- Título
- Resumen
- Palabras Clave
- Abstract
- Key Words
- Introducción
- Método
- Resultados
- Conclusiones
- Bibliografía

Debe ser claro. Evitar el uso de subtítulos.

Resumen:

Debe tener una extensión máxima de 250 palabras, en español. Debe incluir el propósito, método y la principal conclusión a la que se llegó. Debe ser claro y preciso, sin incluir citas, abreviaturas, siglas, símbolos o referencias de textos.

Palabras Clave:

Debe tener entre 3 y 6 palabras claves en español. Deben describir las áreas más importantes del artículo. Para la inclusión de palabras clave, se recomienda emplear el Tesouro de la Unesco de acuerdo a la disciplina en que se desarrolle el artículo o algún Tesouro de materias ampliamente conocido y utilizado. Las palabras claves se deben presentar en orden alfabético.

Introducción:

En ella se debe describir brevemente el problema de la investigación o del asunto del cual trata el artículo, con relación a los objetivos del estudio y a su alcance. Se puede exponer estudios previos realizados por otros autores, utilizando fuentes originales y relevantes. Se debe evitar el uso de citas textuales extensas.

Metodología:

Debe expresar los métodos y materiales que se utilizaron para realizar la investigación o para la elaboración final del Artículo tales como: enfoque y método de investigación, técnicas e instrumentos de recolección de la información, población, muestra y el proceso para analizar la información.

Resultados:

Este ítem hace referencia a los resultados de mayor relevancia y que representan valores de interés para el trabajo de investigación o del artículo; constituyen categorías que sirven para clasificar a los sujetos, situaciones o cualidades, junto con distribuciones numéricas y otras derivaciones del estudio. Se pueden presentar en tablas, cuadros, gráficas o figuras.

Conclusiones:

Deben mostrar los principales hallazgos de la investigación y su relación con los objetivos del estudio suficientemente respaldadas, evitando hacer afirmaciones y conclusiones mal fundamentadas o que no provengan directamente del estudio realizado. Deben identificar el aporte al conocimiento logrado con el Artículo.

Bibliografía:

Debe incluir todos los textos o documentos que sirvieron de base para la elaboración del Artículo.

PROCEDIMIENTO PARA ENVÍO DE ARTÍCULOS

A continuación se describe el procedimiento que debe seguir el Autor o Autores para enviar un Artículo a la Revista Estudios Latinoamericanos, así:

Todo Artículo debe ser entregado en texto impreso y en formato digital en la oficina del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT de la Universidad de Nariño.

El Artículo puede ser enviado a los correos:

ceilatudenar@gmail.com

ceilat@udenar.edu.co

El Artículo debe ir acompañado de 2 cartas, firmadas por el Autor, así:

DECLARACIÓN DE ORIGINALIDAD Y CESIÓN DE DERECHOS

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERÉS - AUTORES

Para resolver inquietudes o dificultades relacionadas con la Revista Estudios Latinoamericanos por favor comunicarse con:

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT. Universidad de Nariño. Telefax: 7235654. Celular: 3128225936.

Criterios de Evaluación de los Artículos

Los Artículos serán revisados por el Comité Editorial de la Revista Estudios Latinoamericanos para determinar si cumplen con los requisitos exigidos.

Se comunicará por escrito si el Artículo pasa a evaluación con Pares, si se requiere hacer modificaciones antes de enviar a Pares o si el Artículo es rechazado.

Los Artículos se someterán a evaluación de Pares Nacionales o Internacionales en el tema específico, mediante arbitraje “doble ciego”. Una vez que el Par Evaluador acepte realizar la evaluación del Artículo la Revista le remitirá el Artículo, las normas para autores, los formatos de evaluación. Se le otorga al Par Evaluador un plazo de 30 días calendario, al cabo de los cuales deberá remitir el resultado de su evaluación.

El Comité Editorial de la Revista Estudios Latinoamericanos respeta el derecho de confidencialidad de los Pares Evaluadores que revisan los Artículos.

El Autor recibirá 2 ejemplares de la Revista.

Las opiniones y afirmaciones que aparecen en los Artículos son responsabilidad del Autor o Autores y no de la Revista Estudios Latinoamericanos, ni representa la opinión del Director de la misma.

CITACIÓN Y REFERENCIA

Para la citación de los artículos publicados en la Revista ESTUDIOS LATINOAMERICANOS editada por el Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas -CEILAT- se ha adoptado el sistema de referencias *American Psychological Association (APA)*, en su última versión (APA “6ta Edición”)¹.

A continuación encontrará Usted una breve descripción de la norma que le servirá como guía para realizar apropiadamente la citación en sus artículos protegiendo así los derechos de autor.

NORMAS DE CITACIÓN:

Texto citado de hasta 40 palabras

Tenga en cuenta las siguientes recomendaciones cuando el texto citado haga parte de una frase u oración:

- El primer apellido del autor se ubica al inicio de la cita.
- Entre paréntesis después del apellido se escribe el año en que se publicó el texto citado.
- El fragmento de texto citado debe estar entre comillas dobles.
- En la parte final del texto citado y entre paréntesis, se escribe la página del libro, artículo o texto de donde procede la cita.

Ejemplo:

Agreda (2015) dice que “...” (p. 60), ...

En caso de que el texto citado se ubique al final de la frase u oración tenga en cuenta que la cita se ubicará al final y entre paréntesis como se puede ver a continuación.

Ejemplo:

“Esto significa.....” (Osorio, 2015, p. 60).

Texto citado mayor a 40 palabras

La cita se ubica en un párrafo aparte, con sangría y no se utilizan las comillas. Los datos básicos de la referencia se ubican al final entre paréntesis.

1. Manual de publicaciones de la American Psychological Association, tercera edición traducida de la sexta en Inglés.

Ejemplo:

-----,
 Esto implica que -----
 ----- (Osorio, 2015, p. 60).

Nota: si no se tiene conocimiento de la fecha se escribe “s.f”.

En otras ocasiones dependiendo de la redacción la información del autor de una cita puede ubicarse al inicio. Punto a parte y con sangría el texto citado finalizando con la información de la página.

Ejemplo:

Rivera (2015) afirma:
 Esto implica que -----
 ----- (p. 10).

Nota: Todas las citas deberán ir a doble espacio.

SEGÚN NÚMERO DE AUTORES.**Un solo autor**

Si el autor de una cita hace parte de la redacción del texto, únicamente va entre paréntesis la fecha de publicación, si no hace parte de la redacción el apellido y la fecha van entre paréntesis.

.... Vásquez (2015) ...
 (Vásquez, 2015).

Dos autores

Los apellidos van separados por la letra “y”. La fecha se escribe al final entre paréntesis.

Vásquez y Contreras (2015)

Tres a cinco autores

Cuando se utilice por primera vez, la cita se conformara por los apellidos de todos los autores. Si se requiere nuevamente de la cita, en ésta se escribirá el apellido del primer autor y la expresión et al.

Rivera, Fernandez y Ordieres (2015) aseguran que.... Rivera et al. (2015) refieren que...

Seis o más autores

En todas las citas de este tipo debe figurar el apellido del primer autor seguido de et al, y el año.

Agreda et al. (2015) aseguran que...

Autor Corporativo

Escriba el nombre completo de la institución, organización o entidad, seguido de las siglas correspondientes y el año, entre paréntesis. En adelante si requiere volver a utilizar la cita escriba las siglas y el año entre paréntesis.

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas (CEILAT, 2005) ... El CEILAT (2005) afirma que

Autor es anónimo:

En el lugar del apellido se escribe la palabra “anónimo”.

(Anónimo, 2004)

Cita de una cita:

Se escriben los datos de los dos autores así

Osorio (citado por Rodriguez, 2010) piensa que...

LISTAS DE REFERENCIA**Consideraciones Generales**

- Se incluye en las listas de referencia las citaciones realizadas en el documento.
- En las referencias se registra la información básica correspondiente a: apellido del autor, la fecha, el título de documento y los datos de publicación.
- Las referencias se ordenan de acuerdo a los apellidos de los autores de forma alfabética.

- Si utilizó varias veces la referencia del mismo autor con diferente fecha de publicación se ordena de acuerdo a esta desde la más antigua a la más reciente.
- Después de citar las referencias de un solo autor, se enlista las que corresponden a varios autores.
- Las referencias se ubican así: Primera línea junto a la margen y las demás con sangría francesa, a doble espacio y entre referencia y referencia se deja un espacio.

A continuación se nombran algunos tipos de referencias bibliográficas dependiendo del material utilizado.

1. Publicaciones periódicas

Cuando se habla de publicaciones periódicas, estas corresponden a artículos publicados de manera regular, tales como: publicaciones periódicas, revistas, periódicos y boletines informativos.

Si la publicación es digital y está en línea revise si esta contiene un identificador de objeto digital (DOI), si es así en la referencia al final de la referencia incluya el código de lo contrario incluya la URL de la publicación, utilizando este formato: Recuperado de <http://www.....>

Apellido, A.A., (año). Título del artículo. *Título de la publicación, volumen (No)*, pp-pp. doi: _____

2. Libros, libros de consulta y capítulos de libros

Para este caso siga los parámetros de referencia según el autor nombrados en las consideraciones generales y tenga en cuenta que si el libro que se consulta es electrónico se debe asignar el DOI o URL como se especifica en el apartado anterior.

Autor, A.A. (año). *Título*. Ciudad, País: Editorial.

Autor, A.A. (año). *Título*. Recuperado de <http://www.xxxx>

Autor, A.A. (año). *Título*. doi: _____

3. Informes técnicos y de investigación

Siga el mismo estándar de citación y si es posible indique el número que identifique al informe. Tenga en cuenta las recomendaciones si el material es consultado en línea.

Autor, A.A. (año). *Título*. (Informe No. xxx). Ciudad, País: Editorial.

4. Actas de congresos y simposios

Referencie bajo los mismos lineamientos de referencia de formato para libro o publicación periódica según sea el caso. Siga la siguiente estructura teniendo en cuenta

que en la parte que corresponde al Organizador del evento se escribe la inicial del nombre seguido de punto y el apellido:

Autor, A.A. (mes, año). Título de la ponencia. En Organizador del Evento (Cargo), *Título del Evento*. Simposio o conferencia llevada a cabo por Nombre del organizador, Ciudad, País.

5. Disertaciones doctorales y tesis de maestría

Referencie la información básica inicial, después del título del documento indique el tipo de documento, posteriormente registre los datos de la organización, entidad o Institución donde encontró el documento y finalmente el lugar.

Autor, A.A. (año). Título de la Tesis. (Tesis de maestría o doctoral). Nombre de la Institución o Entidad, Ciudad, País.

Autor, A.A. (año). *Título de la Tesis*. (Tesis de maestría o doctoral). Recuperado de xxxxxxxxxxxx.

6. Revisiones y comentarios por pares

Mencione siguiendo las pautas básicas de referencia teniendo en cuenta que en este caso el autor corresponde al nombre de quien hace la revisión, y entre corchetes el tipo de documento o fuente revisada (libro, película, programa de televisión, etc.) y los datos del autor original de dicho documento.

Quien revisa, A.A. (año). Título de la revisión [Revisión del libro *título de la película, por A. A. Autor*]. *Título del trabajo completo, xx, xxx-xxx*

7. Medios audiovisuales

Siga los parámetros normales de referencia enlistando a los participantes o integrantes principales del recurso audiovisual, indicando entre paréntesis el cargo o función del mismo y el año. Enseguida del título del trabajo entre corchetes indique el nombre del material. Indique el lugar o país de origen y siga las instrucciones correspondientes si el material está disponible en línea. Tenga en cuenta que la información varía dependiendo del material.

Autor, A.A. (Director). (Año). *Título del material* [tipo de material]. Lugar

8. Conjuntos de datos, software, instrumentos de medición y equipos

Referencie el nombre del propietario o de quien tenga los derechos de autor sobre el recurso utilizado. Escriba el nombre del recurso y el tipo de recurso.

Propietario de los derechos de autor, A.A. (año). Título del recurso (Número de la versión) [Descripción del recurso] Lugar: Nombre del producto.

9. Trabajos inéditos o de publicación informal

Referéncielo según los parámetros básicos indicando al final el estado del mismo.

Apellido, A.A. (año). *Título del programa*. Estado del documento.

10. Compilaciones y documentos de archivo

Describa principalmente el tipo de documento a referenciar, los datos de clasificación y el lugar donde reposa.

Autor, A.A. (Día, Mes, Año). *Título del documento*. [Descripción]. Nombre del documento (Datos de clasificación). Nombre y lugar del repositorio.

11. Foros en Internet, listas de direcciones electrónicas y otras comunidades en línea

Mencione entre corchetes el tipo de fuente en el espacio de Descripción del mensaje y referencie la dirección electrónica del documento o mensaje.

Autor, A.A. (Día, Mes, Año). Título del mensaje. [Descripción del mensaje]. Recuperado de <http://www.....>

Según la información y el tipo de material con el que dispongamos las referencias pueden utilizar otros modelos. Para mayor información consulte las normas APA o el Manual de publicaciones APA, estas normas pueden ser consultadas en la dirección electrónica <http://www.apastyle.org/>, o <http://psicologia.posgrado.unam.mx/wp-content/uploads/2016/05/258193358-Libro-Manual-de-Publicaciones-APA-Re.pdf>

RECOMENDACIONES GENERALES

1. Utilice preferiblemente letra tipo Times New Roman con un tamaño de fuente de 12 puntos.
2. El texto debe estar escrito a un espacio.
3. La primera línea de cada párrafo debe tener sangría al igual que la primera línea de cada nota al pie.

BIBLIOGRAFÍA

Manual de Publicaciones de la American Psychological Association (APA). (2010). (M. Guerra Frías, Trad.) Mexico: El Manual Moderno. Recuperado de: <http://psicologia.posgrado.unam.mx/wp-content/uploads/2016/05/258193358-Libro-Manual-de-Publicaciones-APA-Re.pdf>

DECLARACIÓN DE ORIGINALIDAD Y CESIÓN DE DERECHOS

Mediante la presente hago constar que Yo _____
identificado (a) con cédula de ciudadanía No. _____ de _____;
soy el (la) autor(a) originario(a) del artículo titulado: _____

se presenta para evaluación y publicación según las normas y procedimientos adoptados por la Revista Estudios Latinoamericanos con ISSN 0123-0301 editada por el Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas –CEILAT– de la Universidad de Nariño.

Manifiesto que el contenido del artículo es inédito y producto original de investigaciones, reflexiones o trabajos académico-investigativos propios, los datos e información suministrada en el artículo es verídica y no ha sido manipulada. Los recursos adicionales como tablas, datos e ideas de otros autores que soportan las argumentaciones realizadas en el artículo están claramente relacionados e incluidos en las citas y referencias bibliográficas siguiendo los parámetros respectivos para tal fin.

En caso de que se presentara algún tipo de reclamo relacionado con el irrespeto o infracciones relacionadas con los derechos de autor, asumiré la responsabilidad, exonerando a la Revista Estudios Latinoamericanos y al Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas –CEILAT– de la Universidad de Nariño.

Declaro que el artículo titulado: _____

no ha sido presentado a ninguna otra REVISTA u entidad que pueda realizar divulgación académico-investigativa del contenido del mismo.

En caso de que el artículo titulado: _____

se apruebe y sea seleccionado para publicación en la Revista, me permito ceder al Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT de la Universidad de Nariño mis derechos de autor y lo autorizo para que incluya el artículo en la Revista Estudios Latinoamericanos con ISSN 0123-0301 y lleve los procesos de divulgación del artículo en los medios que disponga la revista.

La presente se firma en San Juan de Pasto a los _____ del mes de _____ de _____.

FIRMA

DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERÉS -AUTORES-

Yo, _____
identificado con cedula de ciudadanía No. _____ expedida en _____
en calidad de autor principal del artículo titulado _____

_____ el cual entrego
para revisión, evaluación y posterior publicación, declaro oficialmente que NO ____ SI ____
existen conflictos de interés que afecte la objetividad, integridad y confiabilidad del conte-
nido del artículo.

Manifiesto que todos los recursos tanto de tipo financiero como de otra índole que apoyaron
la elaboración del artículo fueron reconocidos y referenciados. Manifiesto además que las
relaciones establecidas con entidades públicas y privadas y las cuales hicieron parte en algún
momento de la elaboración del artículo, de igual forma fueron reconocidas oficialmente
como parte del contenido del artículo y no afectan los resultados obtenidos. NO ____ SI ____

*En caso de que considere Usted que durante la elaboración del artículo se pudieron haber pre-
sentado conflictos de interés, favor descríbalos a continuación de forma detallada: _____*

Declaro haber leído el Código de Ética de la Revista Estudios Latinoamericanos y manifiesto
mi compromiso a cumplir rigurosamente con lo establecido por el mismo garantizando así la
veracidad, objetividad e integridad del artículo presentado a evaluación.

FIRMA

*NOTA: Si durante la recepción, evaluación y selección del artículo, el Comité Editorial o los
evaluadores comprueban y sustentan que existe algún tipo de conflicto de interés que afecten los
procedimientos de evaluación y publicación del artículo, se le informará oficialmente para que
realice las justificaciones y/o correcciones pertinentes.*

GUÍA PARA LA REVISIÓN POR PARES EVALUADORES²

Estimado Par Evaluador, para evaluar el artículo es necesario que con antelación revise que tipo de artículo se le ha delegado valorar, con el objeto de conocer las condiciones necesarias de acuerdo a la tipología que plantea Colciencias:

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA Y TECNOLÓGICA	Documento que presenta, de manera detallada, los resultados originales de proyectos terminados de investigación. La estructura generalmente utilizada contiene cuatro apartes importantes: introducción, metodología, resultados y conclusiones.
ARTÍCULO DE REFLEXIÓN	Documento que presenta resultados de investigación terminada desde una perspectiva analítica, interpretativa o crítica del autor, sobre un tema específico, recurriendo a fuentes originales.
ARTÍCULO DE REVISIÓN	Documento resultado de una investigación terminada donde se analizan, sistematizan e integran los resultados de investigaciones publicadas o no publicadas, sobre un campo en ciencia o tecnología, con el fin de dar cuenta de los avances y las tendencias de desarrollo. Se caracteriza por presentar una cuidadosa revisión bibliográfica de por lo menos 50 referencias.
ARTÍCULO CORTO	Documento breve que presenta resultados originales preliminares o parciales de una investigación científica o tecnológica, que por lo general requieren de una pronta difusión.
REPORTE DE CASO	Documento que presenta los resultados de un estudio sobre una situación particular con el fin de dar a conocer las experiencias técnicas y metodológicas consideradas en un caso específico. Incluye una revisión sistemática comentada de la literatura sobre casos análogos.
REVISIÓN DE TEMA	Documento resultado de la revisión crítica de la literatura sobre un tema en particular.
CARTAS AL EDITOR	Posiciones críticas, analíticas o interpretativas sobre los documentos publicados en la revista, que a juicio del Comité editorial constituyen un aporte importante a la discusión del tema por parte de la comunidad científica de referencia.
EDITORIAL	Documento escrito por el editor, un miembro del comité editorial o un investigador invitado sobre orientaciones en el dominio temático de la revista.

2. Este documento ha sido elaborado a partir de la Cartilla: Universidad de Nariño. Editorial Universitaria. Consejo Editorial. Parámetros y requisitos para la publicación de libros y revistas con fines de indexación. Normas para la presentación de libros (Versión II) San Juan de Pasto, 2015 y de los parámetros establecidos por Colciencias para la indexación de Revistas especializadas de ciencia, tecnología e innovación e ingreso al Índice Bibliográfico Nacional –Publindex–, IBN Publindex.

TRADUCCIÓN	Traducciones de textos clásicos o de actualidad o transcripciones de documentos históricos o de interés particular en el dominio de publicación de la revista.
DOCUMENTO DE REFLEXIÓN NO DERIVADO DE INVESTIGACIÓN.	Escrito académico producto de valoración y evaluación crítica de un determinado tema académico que sea de interés y aplicabilidad social.
RESEÑA BIBLIOGRÁFICA	Informe acerca del contenido y las características de un libro o cualquier publicación.
ENSAYO	Documento resultado de una reflexión crítica y analítica de un determinado tema, apoyada en una rigurosa revisión bibliográfica, en el cual se evidencie un aporte crítico sobre los puntos débiles, fortalezas, oportunidades de indagación e investigación del tema sobre el cual se está reflexionando, analizando y revisando.

Estimado Par Evaluador, la presente es una **GUÍA PARA LA REVISIÓN POR PARES**, de la **Revista Estudios Latinoamericanos** publicada por el Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT de la Universidad de Nariño, para la cual Usted se compromete a:

1. Declarar estar seguro de su competencia en la materia del artículo enviado a evaluación antes de aceptarlo.
2. Seguir los procedimientos y las normas de evaluación sobre el documento entregado por el editor.
3. Respetar la política de confidencialidad establecida por la revista.
4. Realizar una evaluación objetiva, clara y constructiva.
5. Los evaluadores se comprometen a entregar sus observaciones oficialmente dentro de las fechas establecidas para tal fin. En un plazo no mayor a 30 días.
6. Entregar una valoración en el “Formulario de Evaluación por Pares de la Revista Estudios Latinoamericanos”.
7. El evaluador deberá diligenciar y firmar el formato de declaración de intereses que podrá descargar de la página web o reclamar directamente en las oficinas del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT.
8. Estar disponible para el Editor de la Revista en el caso de que se requiera alguna aclaración.

DECLARACIÓN DE CONFLICTOS DE INTERÉS -EVALUADORES-

Yo, _____ identificado
con cedula de ciudadanía No. _____ expedida en _____,
en calidad de Evaluador del artículo titulado _____

_____ declaro que NO ____ SI ____
tengo relaciones o intereses de algún tipo que puedan generar conflicto de interés e impedir-
me llevar a cabo mi función como evaluador.

Si Usted considera que puede presentarse algún tipo de conflictos de interés, por favor des-
cribalos a continuación de forma detallada:

Manifiesto que si durante el proceso de evaluación identificara la existencia de un conflicto
de interés que afecte mi objetividad al momento de llevar a cabo dicho procedimiento, infor-
maré de forma inmediata al Editor para que tome las medidas respectivas.

Declaro haber leído el Código de Ética adoptado por la Revista Estudios Latinoamericanos
y me comprometo a dar cumplimiento con lo establecido por el mismo garantizando así la
confidencialidad tanto del contenido del artículo, sus autores y resultados de la evaluación.

FIRMA

CÓDIGO DE ÉTICA

Con el fin de garantizar la calidad e integridad de los artículos publicados en la Revista ESTUDIOS LATINOAMERICANOS y acatar los principios éticos que dirigen y sustentan los procesos de investigación, se presenta a la comunidad académica e investigativa el código de ética para la publicación de artículos. Este código fue elaborado teniendo en cuenta los preceptos establecidos en el “Código de conducta y buenas prácticas” definida por el Comité de Ética en Publicaciones (COPE) (Committee on Publication Ethics: COPE), la declaración de Singapur sobre la Integridad en la Investigación (Singapore Statement on Research Integrity)” y los principios éticos de la Universidad de Nariño (Gestión de Calidad Universidad de Nariño).

OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES DEL AUTOR

Previa entrega del artículo al Comité Editorial de la Revista Estudios Latinoamericanos, el autor debe dar lectura, aceptar y dar cumplimiento a las normas, criterios y procedimientos de entrega, evaluación y selección de artículos. El autor debe tener en cuenta además aspectos como:

1. Originalidad e Integridad

- El investigador u autor principal debe hacer entregar al Comité Editorial de la Revista Estudios Latinoamericanos artículos producto de investigaciones o trabajos académicos propios, es decir los artículos deben ser originales e inéditos.
- El autor debe verificar que el contenido y estructura del artículo a presentar, esté acorde a las políticas establecidas por el Comité Editorial.
- El autor debe asumir responsabilidad por todos los aportes incluidos en el artículo, garantizando que la información y datos que fueron utilizados para sustentar sus argumentaciones no hayan sido manipulados fraudulentamente o inadecuadamente.
- Los artículos sometidos a publicación en la revista Estudios Latinoamericanos, no deben ser presentados a otras entidades o mecanismos de publicación, ni total, ni parcialmente.
- En caso de existir peticiones de aclaración o corrección por parte del editor o pares evaluadores acerca del contenido del artículo, se debe responder a estas de forma clara, respetuosa y oportuna.

2. Reconocimiento de Autoría y Fuentes

- El autor principal del artículo debe asegurarse de que se nombren clara y correctamente todos los autores que intervengan en la elaboración del mismo verificando que efectivamente cumplan con los criterios de autoría. Además se debe contar con los soportes necesarios que permitan verificar su consentimiento para tal fin.

- Los aportes de otros textos y/o publicaciones así como los datos, textos, figuras o ideas que hayan sido utilizados como referentes en el artículo deben ser debidamente reconocidos, para tal fin los autores deben citar las publicaciones cumpliendo claramente con las normas de citación adoptadas por la revista.
- El autor debe respetar y dar cumplimiento a las políticas de plagio que se encuentran determinadas en el presente código de ética.
- El autor debe mencionar en el texto los nombres de las personas, cargos o entidades que aportaron en la elaboración del artículo, previa autorización de las mismas y cuidando que esto no implique conflicto de intereses.

3. Aspectos Generales

- Cumplir y respetar la decisión de los evaluadores en cuanto a sugerencias, comentarios y decisiones tomadas con respecto al artículo.
- Para llevar a cabo el procedimiento de recepción y evaluación de artículos se utilizará el sistema “doble ciego”, es decir que los autores y los evaluadores en ningún momento conocerán entre sí sus identidades, recomendamos a los autores no hacer mención en el contenido del artículo sobre su identidad.
- Con el fin de garantizar la objetividad, confiabilidad e integridad del artículo, el autor o autores deben diligenciar y firmar el formato de declaración de intereses que podrá descargar de la página web o reclamar directamente en las oficinas del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT.
- La Revista Estudios Latinoamericanos no aprueba o publica un artículo recepcionado si no se cumple con los requisitos aquí establecidos.
- Si el artículo presentado a evaluación es aprobado para su publicación el autor, autores o propietarios de los derechos del mismo deben cederlos a la Revista Estudios Latinoamericanos-Universidad de Nariño.

OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES DEL EDITOR

El Editor de la Revista Estudios Latinoamericanos en la búsqueda del cumplimiento de las buenas prácticas de difusión del conocimiento y garantizando la calidad del mismo, se compromete a:

- Garantizar que los procesos de revisión de los artículos recibidos para evaluación y posterior publicación se haga de manera objetiva, imparcial, rigurosa y según los lineamientos adoptados para tal fin.
- Presentar oportunamente las correcciones, aclaraciones o justificaciones solicitadas tanto por el comité editor como por los evaluadores.
- Hacer respetar las políticas de confidencialidad y plagio adoptadas por la Revista.

- Mantener informados a los autores sobre el estado en el que se encuentra su artículo desde la recepción hasta la entrega del concepto final.
- Tramitar y responder con rapidez a las quejas o solicitudes recibidas en torno a los procesos de recepción, evaluación, selección y publicación.
- Tomar las decisiones y acciones pertinentes acerca de cualquier sospecha de plagio, falsificación o manipulación de datos, que comprometan la veracidad del artículo, en caso de ser necesario informar a las autoridades competentes.

OBLIGACIONES Y RESPONSABILIDADES DEL PAR EVALUADOR

Los pares evaluadores nombrados por la Revista Estudios Latinoamericanos son profesionales de alta calidad académica quienes de manera responsable y bajo estrictos estándares de ética prestarán sus servicios de evaluación y selección de artículos, por tanto se comprometen a:

- Declarar estar seguro de su competencia en la materia del artículo enviado a evaluación antes de aceptarlo.
- Seguir los procedimientos y las normas de evaluación sobre el documento entregado por el editor.
- Respetar la política de confidencialidad establecida por la revista.
- Realizar una evaluación objetiva, clara y constructiva.
- Los evaluadores se comprometen a entregar sus observaciones oficialmente dentro de las fechas establecidas para tal fin.
- El evaluador deberá diligenciar y firmar el formato de declaración de intereses que podrá descargar de la página web o reclamar directamente en las oficinas del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT.

POLÍTICAS DE PLAGIO Y CONFIDENCIALIDAD

Confidencialidad

- La Revista Estudios Latinoamericanos busca garantizar que el proceso de evaluación y selección de los artículos a publicar se realice de forma objetiva, para ello empleará la evaluación por pares doble ciego. En virtud de lo anterior tanto los autores como los evaluadores no conocerán entre sí sus respectivos nombres. El artículo será entregado por el editor en sobre cerrado y mencionando únicamente el título del mismo a los evaluadores asignados.
- El editor y todo el personal editorial no deberá emitir ningún juicio o información relacionada con los artículos durante el proceso de recepción y evaluación, únicamente se podrá compartir o intercambiar información directamente con el autor,

con los evaluadores o los mismos miembros del comité editorial solo si es estrictamente necesario.

- El contenido de los artículos sometidos a publicación será confidencial hasta que este sea publicado. En el momento en que el artículo haya sido seleccionado para publicación, el autor deberá ceder los derechos patrimoniales y autorizar al comité editorial la publicación del documento según los procedimientos establecidos para tal fin.

Plagio

- El autor debe declarar que el artículo sometido a publicación es original e inédito teniendo en cuenta que durante la elaboración del mismo ha respetado los derechos de autor a que haya lugar, sin incurrir en plagio y que además se han realizado los reconocimientos correspondientes tal y como se ha establecido en el presente código de ética. El autor deberá diligenciar y firmar el formato de originalidad que podrá descargar de la página web o reclamar directamente en las oficinas del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT.
- En caso de que los Editores o Evaluadores detecten y comprueben que el autor del artículo haya cometido plagio, oficialmente el comité editorial se pondrá en contacto para aclarar las circunstancias y se tomarán las debidas acciones con respecto al caso y a la gravedad del mismo.

BIBLIOGRAFÍA

Committee on Publication Ethics: COPE. (s.f.). Recuperado el 10 de 11 de 2016, de Committee on Publication Ethics: COPE: <http://publicationethics.org/>

Gestión de Calidad Universidad de Nariño. (s.f.). Recuperado el 13 de 11 de 2016, de Gestión de Calidad Universidad de Nariño: <http://calidad.udenar.edu.co/wp-content/uploads/2012/02/CODIGO-DE-ETICA.pdf>

Singapore Statement on Research Integrity. (s.f.). Recuperado el 10 de 11 de 2016, de Singapore Statement on Research Integrity: <http://www.singaporestatement.org/>

DECLARACIÓN DEL ALCANCE

La Revista Estudios Latinoamericanos editada y publicada anualmente desde el año 1997 permite la circulación del conocimiento de tipo académico, investigativo y de interacción social del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT de la Universidad de Nariño. Su objetivo es dar a conocer los resultados de proyectos de investigación y otros trabajos académicos realizados en torno al campo histórico, geográfico, económico, social, educativo, sociológico, psicológico, político, cultural, entre otros, que permiten fortalecer y enriquecer el pensamiento latinoamericano.

La Revista Estudios Latinoamericanos es una Publicación que contribuye a la divulgación y difusión de conocimiento en el área de las Ciencias Sociales.

La Revista Estudios Latinoamericanos se constituye continuamente en una herramienta de apoyo y soporte para la comunidad perteneciente a distintos niveles educativos a través de la publicación de artículos originales que contribuyen al estudio, fomento, estímulo y desarrollo de la investigación en torno al Pensamiento latinoamericano y publica escritos de autores nacionales y extranjeros en idioma español.

La revista se divulga en medio impreso y en versión digital obedeciendo a los estándares de publicación adoptados por el Comité Editorial y al Código de Ética que la rige.

DECLARACIÓN DE LA PERIODICIDAD O FRECUENCIA DE LA PUBLICACIÓN

La revista Estudios Latinoamericanos se publicará anualmente.

**CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES
LATINOAMERICANAS - CEILAT - UNARIÑO**



OFRECE:

ESPECIALIZACIÓN EN:

- ◆ Estudios Latinoamericanos
- ◆ Gerencia Social

- ◆ Maestría en Gerencia Social
- ◆ Maestría en Estudios Latinoamericanos (en trámite)

**CURSOS PARA ASCENSO EN EL ESCALAFÓN DOCENTE.
DIPLOMADOS Y SEMINARIOS**

**Universidad de Nariño
Edificio Centro Carrera 22 No. 18-55 - Telefax: (092) 7235654
San Juan de Pasto - Colombia**