ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

San Juan de Pasto
Enero - Junio
Julio - Diciembre/2009

No. 24-25
ISSN 0123-0301

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

UNIVERSIDAD DE NARIÑO

Rector
Silvio Sánchez Fajardo

Vicerrector Académico
Gerardo León Guerrero Vinueza

Vicerrector de Investigaciones, Postgrados y Relaciones Internacionales
José Edmundo Apráez Guerrero

Vicerrector Administrativo
José Luis Benavides Passos

Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas - CEILAT

Director: Pedro Pablo Rivas Osorio

Editor Revista
Pedro Pablo Rivas Osorio

Consejo Consultivo
Horacio Cerutti Guldberg (UNAM) Ciudad de México – México
Mario Magallón Anaya(UNAM) Ciudad de México – México
Pedro Pablo Rivas Osorio (CEILAT – Unariño) Pasto – Colombia
Pablo Casillas Herrera (U. Guadalajara) México
José Antonio Hernanz Moral (U. Veracruzana) México
Gerardo León Guerrero (CEILAT – Unariño) Pasto – Colombia

Comité Editorial
Pedro Pablo Rivas Osorio
Jorge Verdugo Ponce

Director y Coordinador de la Revista
Pedro Pablo Rivas Osorio

Diagramación
Armando Montenegro Guillén (Graficolor Pasto sas)

Levantamiento de Texto
Mónica Patricia Solis Urbano
Profesional CEILAT

Impresión
Graficolor Pasto sas - Tel. 7310652 - graficolorpasto@hotmail.com

Correspondencia:
REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas CEILAT, UDENAR, Pasto, Nariño, Colombia
Cra. 22 No. 18-55. Apartado Aereo 1175. Tel. (092) 7235654
Email: ceilat@udenar.edu.co, ceilatudenar@gmail.com
Sitio Web: http://akane.udenar.edu.co/ceilat

EDITORIAL UNIVERSITARIA
UNIVERSIDAD DE NARIÑO

CONTENIDO

CONTENIDO 3

PRESENTACIÓN 5
Pedro Pablo Rivas Osorio

IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN: PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS. 9
Otto Morales Benítez

EDUCACIÓN Y PENSAMIENTO DE LA INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA ANTE LA GLOBALIZACIÓN 20
Pablo Guadarrama González

FORMAS DE CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA PRESENTES EN EL PENSAMIENTO Y COSMOVISIÓN ANDINOS. LA ESCRITURA Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO 39
Mario Madroñero Morillo

EL PRIMER DEBATE SOBRE BENTHAM EN COLOMBIA: SUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS, DISPUTAS EDUCATIVAS, ASPIRACIONES NACIONALES 49
Juan David Piñeres

ESTADO, VIOLENCIAS Y TEMORES CIUDADANOS. 59
Luis E. Ocampo - Ma. Guadalupe Vargas

DIMENSIONES Y ANTINOMIAS DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA 71
Augusto Velásquez Forero

LAS ALTERNATIVAS DE DEMOCRATIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA FRENTE AL DISCURSO DE GOBERNABILIDAD 86
Jéssica Brenda Pérez Mendoza

EL SOCIALISMO COMO SISTEMA DE VIDA EN EL DISCURSO POLÍTICO DE ANTONIO GARCÍA 92
Diego Jaramillo Salgado

APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO LATINOAMERICANO DEL SIGLO XX 101
Julián Sabogal Tamayo

LOS APORTES DEL MESTIZAJE A LA CULTURA LATINOAMERICANA 118
Andrea Guerrero Mosquera

LOS FESTIVALES CARIBEÑOS MÁXIMA EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA 127
Edith Pérez Sixto

REVELACIONES MUNDANAS EN LA PINTURA DE DÉBORA ARANGO 139
Guillermo Pérez La Rotta

NORMAS PARA LOS COLABORADORES DE ORIGINALES A LA REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS 153

PRESENTACIÓN

Una vez más El Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas acorde con su misión de abordar temáticas relativas a América Latina y dar a conocer los resultados de investigaciones tanto de sus docentes como de investigadores latinoamericanistas hace entrega de este número de su revista.

El Maestro Doctor OTTO MORALES BENÍTEZ en su magistral conferencia IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN: PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS impartida en el V CONGRESO INTERNACIONAL DE PENSAMIENTO LATINOAMERICANO – LA CONSTRUCCIÓN DE AMÉRICA LATINA- se propone, entre otras cosas, una reflexión acerca de las relaciones entre la cultura y la identidad de los pueblos; la complejidad que encierra la misma palabra, la valoración que de la identidad se hace y las implicaciones con referencia a la cultura. Para alcanzar su cometido se adentra en la cultura de esta Nuestra América la que denomina CULTURA INDOAMERICANA. Se puede afirmar con el Maestro Morales Benítez que de todas maneras lo propio permite, desde la cultura, la diferenciación de los pueblos y una cultura de otra. Esta reflexión adquiere más fuerza y validez, hoy, en un mundo globalizado. El Maestro OTTO MORALES BENÍTEZ nos presenta en su obra testimonios del mestizaje lo que lleva a ANDREA GUERRERO MOSQUERA en su texto LOS APORTES DEL MESTIZAJE A LA CULTURA LATINOAMERICANA a un análisis sobre el mestizaje en América, a partir de los diferentes actores que hicieron parte del fenómeno, el cual, considera, “ha sido el motor de los procesos históricos y atraviesa todos los aspectos de la cultura”. El estudio de los temas antes mencionados podemos articularlos en una lectura latinoamericanista con LOS FESTIVALES CARIBEÑOS, MÁXIMA EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA de EDITH PÉREZ SIXTO, quien afirma que “frente a la sensación de aislamiento producida por la relación ambivalente del caribeño con su geografía insular y por la dispersión -históricamente condicionada–, sus habitantes

han desarrollado la necesidad de vincular su existencia con el universo cultural. Los festivales son expresiones de una vibrante cultura caribeña donde el mito y el rito se fusionan en instantes temporales cíclicos" afirmándose la universalidad y particularidad que siempre han mostrado las culturas que se desarrollan en Latinoamérica; determinantes estos que encontramos en formas como el arte que aunque GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA no los aborda en la forma anotada en REVELACIONES MUNDANAS EN LA PINTURA DE DÉBORA ARANGO si nos muestra como "entre nuestras interpretaciones y el mundo de Débora Arango hay una extraña cercanía, tejida imaginariamente; como al entrar en escena el arte de Débora Arango, también entran su moral y su ideología, que al pintar un mundo, lo hacen símbolo en el medio estético".

Por otra parte el cubano PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ escribe acerca de la educación y el pensamiento de la integración latinoamericana ante la globalización; este en su desarrollo en Latinoamérica, como posición ideológica y necesaria de las ideas independentistas, sus antecedentes en el siglo XVI y fortalecimiento en el siglo XIX. Guadarrama resalta el papel fundamental que desarrolló e influenció la ilustración en América Latina, estudiada y trabajada desde la revitalización de los valores de las culturas precolombinas. Destaca la intención de la intelectualidad latinoamericana, propulsora de la idea de lograr a través del fomento y del desarrollo de la cultura y la educación una mayor unidad de los pueblos de América Latina. Indica la influencia que permitió el desarrollo de la historia de las ideas filosóficas y educativas en América Latina, ampliada por los positivistas, quienes defendieron la integración de los pueblos; y, que más tarde se profundiza y se trabaja a partir de la filosofía de la liberación, que defiende los proyectos humanistas como la base de la reivindicación y el reconocimiento de las minorías.

Sin apresurarnos a dar conceptos o calificaciones alinderantes, de señalar o delimitar, marcar límites con el escrito de MARIO MADROÑERO, colega del Departamento de Filosofía y Humanidades de nuestra Universidad, en un esfuerzo intelectual en el Artículo FORMAS DE CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA PRESENTES EN EL PENSAMIENTO Y COSMOVISIÓN ANDINOS. LA ESCRITURA Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO, aborda el pensamiento filosófico y la cosmovisión presentes en los relatos de tradición oral, los cantos y diversas expresiones del Ser de los Andes, en un intento por lograr una "apertura de la imagen del filósofo y del pensamiento mismo". Podemos afirmar

que en este número de la revista Estudios Latinoamericanos la presencia de los problemas de la identidad de los pueblos y las culturas de esta parte del mundo ocupan un espacio que nos permitirá profundizar el estudio y reflexionar acerca de los mismos.

Por la naturaleza de la revista Estudios Latinoamericanos y del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas –CEILAT– la educación, la política, y la economía en cuanto formas del pensamiento que expresan dinámicas, procesos, elementos en la construcción de América Latina ocupan un lugar significativo en esta como en el CEILAT, en los congresos y encuentros o talleres organizados por la Red Continental de Pensamiento Latinoamericano, cuya Secretaría Ejecutiva tiene su sede en este centro.

DIEGO JARAMILLO SALGADO en su artículo EL SOCIALISMO COMO SISTEMA DE VIDA EN EL DISCURSO POLÍTICO DE ANTONIO GARCÍA realiza una disertación sobre los aportes de Antonio García respecto al Socialismo como un Sistema de Vida; el cual considera no un "sistema con leyes universales aplicables a cualquier país del mundo, en cualquier momento de la historia, sino una elaboración concreta que debe atender las condiciones históricas particulares de cada país".

JULIÁN SABOGAL TAMAYO en APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO LATINOAMERICANO DEL SIGLO XX hace un recuento de las diversas propuestas de pensamiento económico para América Latina, entre las cuales encuentra más significativas "el pensamiento Cepalino –liderado por Raúl Prebisch–, el marxismo ortodoxo o militante, y la teoría de la dependencia, la cual se identificaría posteriormente con la teoría del sistema-mundo".

JUAN DAVID PIÑERES en su texto EL PRIMER DEBATE SOBRE BENTHAM EN COLOMBIA: SUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS, DISPUTAS EDUCATIVAS, ASPIRACIONES NACIONALES; analiza el primer debate sobre Bentham en Colombia ocurrido a lo largo del siglo XIX, en el cual se presentaron múltiples desencuentros morales y discusiones en torno al nacionalismo que debía seguir el Estado Naciente.

Los investigadores LUIS OCAMPO y MA. GUADALUPE VARGAS en ESTADO, VIOLENCIAS Y TEMORES CIUDADANOS exponen "la existencia de distintos niveles de conflictividad y gobernabilidad en América Latina, con un modelo económico neoliberal globalizado y mercantil como base y un Estado separado de la sociedad que no es elemento de identidad, ni construye comunidad", centrándose en el caso de la sociedad mexicana, la

cual ha padecido un permanente incremento del fenómeno de la violencia en su interior.

AUGUSTO VELÁSQUEZ FORERO en el artículo DIMENSIONES Y ANTINOMIAS DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA, reflexiona sobre el hecho de que América Latina no haya podido "consolidar una nación de naciones libre de las dictaduras militares, el despotismo, los desaparecidos, el desplazamiento forzado, la corrupción y la violación de los derechos humanos; aunque por mandato popular en estos países se lleven a cabo procesos electorales en los que predominan la competencia y la participación".

JESSICA BRENDA PÉREZ MENDOZA escribe LAS ALTERNATIVAS DE DEMOCRATIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA FRENTE AL DISCURSO DE GOBERNABILIDAD, donde expone y analiza el hecho de que en América Latina en medio de una fuerte tendencia de exaltación de la gobernabilidad en pos de la democratización, hayan surgido "otros mecanismos y formas de concebir la democracia, expresadas en grupos de opinión, movimientos sociales y organizaciones con objetivos específicos que no buscan participar en el gobierno".

La dirección del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas da los agradecimientos a quienes de una manera oportuna nos hacen llegar sus colaboraciones para así poder dar difusión a sus investigaciones y trabajos académicos.

PEDRO PABLO RIVAS OSORIO
Director Centro de Estudios e
Investigaciones Latinoamericanas

IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN: PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS

OTTO MORALES BENÍTEZ

RESUMEN: La conferencia se propone una reflexión acerca de las relaciones entre la cultura y la identidad de los pueblos; la complejidad que encierra la misma palabra, la valoración que de la identidad se hace y las implicaciones con referencia a la cultura. De todas maneras al ser lo propio permite desde la cultura la diferenciación de los pueblos y una cultura de otra. Esta reflexión adquiere más fuerza y validez, hoy, en un mundo globalizado.

Palabras claves: Identidad Cultural, Identidad, Cultura Indoamericana, Mestizaje, Globalización.

IDENTITY AND GLOBALIZATION: PROBLEMS AND PROSPECTS

ABSTRACT: Lecture is proposing a reflection about the relation between culture and identity of towns. The complexity inside the word, the valuation is made about identity and the implications that do allusion to the culture. Anyway to be self likewise allows differentiation between people and between cultures. This reflection takes more strength and validity, now, in a globalized world.

Key words: cultural identity, Indian American culture, identity, miscegenation, globalization.

IDENTIDAD Y GLOBALIZACIÓN: PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS[1]

Elementos de la identidad cultural

La identidad cultural es la única manera de establecer cómo somos y cómo son los demás. Nos permite señalar los caracteres de un pueblo y singularizar los del universo geográfico. No está hecha para repudios, choques o violencias culturales. Al contrario, dentro del espíritu de comprensión del "otro", busca que no se produzcan confusiones, porque la claridad alienta el discernimiento sobre las diferencias. Por ello, debe señalarse con precisión sus alcances y no empeñarse en tesis fundamentales, que en lugar de aclarar, enmarañan los contenidos y conclusiones.

La palabra viene del latín y significa "lo mismo". Es hallarnos concordes en lo que nos ata, nos distingue y nos impulsa. Lo que viene de antaño y de

1. Lectura en el "V Congreso internacional de Pensamiento Latinoamericano: la construcción de América Latina" Pasto. Noviembre 2006.

la fuerza histórica. Aquello que nos señala unos caracteres y nos permite proyectarnos dentro de ciertas modalidades que son permanentes. Desde luego, implica una posición conceptual frente al mundo, a lo que conforma una comunidad. Al ser, entonces, le permite obrar de determinada manera. Es lo objetivo y, también, facilita la ponderación sobre el contorno. De allí se deriva el comportamiento ante lo externo. Lo lejano, lo extraño.

Es algo que corresponde definir, igualmente, a los pueblos y a los individuos. Ellos van indicando, a veces sonámbulamente, cuáles son los caracteres y principios que le dan validez. Y no pueden abandonarse. Empeñarnos en que primen, tengan una certeza, representen una conducta social y cultural. Que le den perfiles a una cultura. No es juego, ni capricho, ni aventura. Fernando Ainsa[2] advertía que los modelos locales, nacionales se nutren de símbolos y mitos. Que éstos no son despreciables. Al contrario, que la acumulación de ellos, forma la verdadera identidad. De suerte que así podernos concluir que se alimenta de múltiples recursos. Que ninguno puede dejarse al margen.

Cómo se va creando la identidad

Los especialistas en la materia acentúan que ella la van conformando los comportamientos, las conductas, las lenguas, las ideas, los pensamientos, las actitudes, modos y formas de reacciones ante los hechos y las circunstancias. Luis Valcárcel[3] insiste en estos criterios, que ayudan a buscar y explorar la necesidad de precisión en sus alcances.

Para entender este fenómeno, se deben tener nítidos algunos criterios. En primer lugar, qué es, qué entraña, qué significa Indoamérica. Para muchos de los dirigentes, tánto intelectuales como políticos, ésta es una existencia vaga, imprecisa, que no representa nada en el concierto universal. Están sometidos a prejuicios hispanistas, a las enseñanzas de los conquistadores. Tienen un alma subalterna. Pero, también, escuchan las voces de tántos viajeros que vinieron a destruir y condenar nuestro futuro. El más representativo y paradigma de ellos: Paw. En el libro de Antonello Gerbi[4] que lleva por subtitulo "Historia de una polémica: 1750-1900" se pueden leer las aberraciones cometidas contra sobre el continente.

Otros, no creen sino en las culturas foráneas; o en las europeas o en las enseñanzas que entrega, ahora, Estados Unidos. No confían en lo nuestro, ni en el futuro. Aspiran a someter la visión del área a otros parámetros intelectuales. No tienen conciencia de nuéstra historia, que es diferente a las de los otros continentes. Se demanda conciencia de que nuestras respuestas son auténticas y no obedecen a un sufragio mental a otras civilizaciones. Hemos ido formando nuestros propios juicios y criterios. Nuestro pasado independiente, autónomo, es muy reciente: doscientos años. Estamos en el comienzo, pero ya existe una literatura, un arte, unas concepciones políticas unas modalidades jurídicas, que nos dan un carácter singular; muy peculiar y al cual no podemos renunciar, porque

2. AINSA, Fernando. Problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano. En: Revista Cuadernos Americanos, publicación de la UNAM. Nueva Época No. 22. Julio - Agosto 1990. México D.F.

3. VALCÁRCEL, Luis. América Latina: historia y destino. Homenaje a Leopoldo Zea. Tomo I. México: UNAM, 1992.

4. GERBI, Antonello. La disputa del nuevo mundo. 7ª edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

vienen de fuentes auténticas. Es tener conciencia indoamericana.

Qué es la cultura de cada pueblo

En nuestra comarca, tenemos manifestaciones propias, que nos identifican. Hemos formado nuestro propio mundo cultural, que es consecuencia del comportamiento humano. De lo que hemos realizado y de lo que aún somos como proyecto. Para ello utilizamos, y debemos seguir haciéndolo, las técnicas de otras latitudes. Pero dando nuestras propias respuestas, en la medida que se establecen con criterios diferentes. Así se fortalece la identidad. Ella le da a los grupos humanos, oportunidad de manifestarse sin límites. Es algo que permanece, crece, evoluciona, en aquellos que no gozan de conciencia de nuestro dinamismo cultural. Es un reflejo de su desprecio, por lo que no valoran por falta de estudio y comprensión. Así, lo que tiene el sello de lo auténtico sigue creciendo, sin límites.

Algunos llegan a pensar que nosotros realmente no podemos exhibir una identidad, porque en nuestro proceso de formación, tuvimos que padecer la subyugación de indios y negros. Entonces, quedó ese estigma. ¿No sería más aconsejable estudiar las rebeliones populares de ambos grupos; la conservación que lograron de sus atributos, los que tenían antes del manejo imperialista de España y, a la vez, estudiar lo que han entregado, como contribución, a la conformación de lo que somos? El mestizaje principió a manifestarse desde el comienzo de la conquista. Este es el que nos da autenticidad y nos representa, con caracteres legítimos, ante el concierto universal. Nos entrega una posición frente al mundo. Avanzamos con riqueza de evidentes muestras de nuestra autonomía en los diferentes aspectos de lo que es y constituye un continente con una cultura propia.

En otro ensayo del mismo Ainsa, "Raíces del nuevo discurso identario en la narrativa y el ensayo latinoamericano"[5], va reseñando los signos propios, los que dan categoría a nuestro mundo indoamericano. Lo primero que considera es la experiencia histórica del continente. Los modos particulares de la vida social colectiva, dan acento singular y capital para entender lo que nos acontece y cuáles son las diferencias profundas con las otras maneras de comportamiento. No de personalidades, personajes o seres paradigmáticos, sino lo que da acento a una comunidad. Así se vigorizan las maneras en el amor, que difieren de las calidades, modalidades y ternuras a las cuales se apela para su triunfo en otras culturas. La fuerza e incidencia de las tradiciones, nos dan un marco diferente. Este se amplía en la medida en que tenemos en cuenta que nuestro pasado no tiene su origen en 1492. Que es mas profundo y que aun existen demasiadas zonas por descubrir, que nos llevarán a muchas revelaciones, y que servirán para explicarnos varias de nuestras actitudes colectivas. Ese conjunto, así escuetamente enunciado, nos permite establecer un sistema de valores éticos y estéticos con cuales nos expresamos. Obedecen a reglas hondas de la evolución de un pueblo que se ciñe al aliento de su fuerza espiritual. Son las marcas diferenciadoras de nuestra cultura. Desde luego, no hay que negar las otras. Al contrario, aceptar que existen; que tienen caracteres diferentes a la nuestra; que obedecen a sus reglas y conceptos. Que pueden interrelacionarse; tomar, en préstamo de uso, muchos de los dones técnicos

5. AINSA, Fernando. Op. cit.

de algunas de ellas; apoyarse en valores que aquellas expanden, pero dejando, en claro, qué es lo nuestro, de donde venimos y hacia donde vamos.

Pero ¿qué significa identidad?

También es bueno saber que los conceptos de identidad, no son iguales. La primera advertencia es que no es lo folclórico. Este es un aspecto, pero no es el esencial. Es algo más dinámico y revelador. No es tampoco aquello distinto a lo nuestro. No es que nos olvidemos de los valores universales de la cultura; que los releguemos para tener presente solo que nos da una diferenciación. No. Es tomar ésta y darle fuerza de permanencia. Que nosotros, al examinarnos y, los otros, cuando nos observen críticamente, localicen unas líneas que nos dan carácter, acento propio, singularidades. Por lo tanto, no debe primar sólo lo que nos aísla. Al contrario, es subrayar lo que nos distingue dentro de un marco de análisis universal. Pertenecen a nuestra circunstancia exclusiva. No hay que presentarla como una lucha. Es la manera de ser y de actuar, que forma cultura, que nos proyecta con singular brillo. Al referirnos a los demás y admitir las diferencias, estamos proclamando éstas. Es un propósito de revelamos con los caracteres que marcan nuestras vidas; las individuales y las colectivas.

Esto nos indica que no se están rechazando los influjos. Si es posible identificarlos, se toman y se denuncian. Desde luego aquélla debe ser colectiva porque distingue a un pueblo. Se producen desconciertos en algunos espíritus que, desde luego, no tienen muchas tendencias a entender, comprender y aceptar que realmente, si obedecemos a una identidad, al destacar los atributos que singularizan al continente.

Establecer la propia identidad

En mi libro "Memorias del mestizaje"[6], relaté como llegué a encontrarme, en 1951, con el tema de la identidad. Lo expresé ante la reunión de escritores de América Latina y del Caribe (Solar) en 1983. En la medida que investigaba, fueron creciendo varias tesis, que cada vez me parecen más claras. Para llegar a ellas, naturalmente, tuve que apoyarme en el conocimiento de otros investigadores que, por diferentes caminos, habían explorado metas. La primera, era lo que distinguía y conformaba étnicamente nuestro transcurso, vital como continente: el mestizaje. Y al adoptar el vocablo, me olvidé de las otras designaciones: criollos, cuarterones, pardocracia, etc. Quise poner en la entrada de mi discernimiento una palabra que yo esperaba se ampliaría en significados múltiples, en concordancia científica, en predisposición de claridad acerca de nuestro porvenir. El hecho es que hoy, por fortuna, esa ambición —que coincidía con la de muchos— se ha ido cumpliendo. Nos une un vocablo al cual cada uno le va dando nuevos significados, elasticidad desconocida, auxilios de magia y de leyenda. Cada cual lo nutre de la propia virtud de su razonar.

¿Cuándo irrumpió el mestizo? No tengo dudas de que ese instante histórico se confunde con el momento en el cual gentes nacidas aquí, después del descubrimiento, tuvieron conciencia de que ésta tierra les pertenecía. Que era su patrimonio. Entonces, quisieron manejarla, cargarla de dones ineludibles, refugiarse en ella para no continuar siendo explotados. Poseer, da la seguridad de que algo nos protege, Ese

6. MORALES BENÍTEZ, Otto. Memorias del mestizaje. Segunda edición. Bogotá: Plaza y Janés, 1984.

siempre ha sido el signo de la pertenencia. Y el mestizo lo tuvo en dimensión amplia.

Aún más, juzgó que para gozar del dominio de lo suyo —su tierra, su vida, su destino político— necesitaba gobernarse a si mismo, en dos direcciones: en las virtudes del gobierno y en las espirituales de la iglesia. Surge así un murmullo de voces para solicitar que los funcionarios no vinieran de España y que los sacerdotes se designaran con poderes áticos, entre quienes habían nacido aquí y se habían preocupado de aprender su misión evangélica.

Es decir, el mestizo comenzó a confiar en sus propios valores. Estos son como una emanación de la tierra. Así nos explicamos que aún en ésta época —donde el sentido de la propiedad ha cambiado fundamentalmente hacia nuevas formas de tenencia por medio de la asociación económica—- en nuestro continente aquélla conserve y prolongue aún el tabú de su importancia. Del gran choque entre lo español y lo indio, fué surgiendo la identidad nuestra, se fue manifestando con fuerza propia. España traía su propio mestizaje: fenicios, griegos, romanos, germanos, ibéricos, árabes, judíos. Después de 1650, se logró, en el aspecto de la salud una mejor inmunidad de los grupos indígenas contra las enfermedades europeas y africanas. Entonces, los mestizos aumentaron. En el final del siglo XVIII, logró plenitud y fuerza. Ya no sería desalojado del continente. Empezaba en firme, su batalla, hasta lograr la Independencia. Esta sólo se alcanzó cuando éstos se unieron, venciendo los prejuicios que España levantó contra ellos: los dividió en ochenta y un grupos, para que vivieran enfrentados. Cuando no tenía éxitos con esas divisiones y subdivisiones, entonces levantaba el anatema de que eran bastardos. Por ello es explicable la reacción —aún viva en muchos indoamericanos— contra el mestizo, lo que él significa y lo que entraña. Esto es parte de los desvíos de nuestros conductores.

Eduardo Devés Valdés[7], acepta que el mestizaje le da a nuestra identidad la categoría que exhibe. Pero, también se refiere a que ella tiende a otras claridades; en lo económico, busca la nacionalización de los recursos; presenta una defensa contra la penetración imperialista; privilegia lo nacional frente a lo extranjero; la creación de escuelas que recojan lo nuestro; que haya un nacionalismo —no chauvinista— sino defensivo de los valores nuestros. En esto coincide con José Vasconcelos.

Tomando algunas de las tesis que expuse en mi libro "Propuestas para examinar historia con criterios indoamericanos"[8], podemos encontrar algunas líneas de lo que generalmente orienta este proceso hacia la unificación:

Mi meditación se endereza a despertar nuevos e ineludibles requerimientos de Investigación. Lo primero, es tener conciencia de nuestra realidad. He querido poner en evidencia que no debemos enfrascarnos en sólo reminiscencias, apegadas éstas a una visión eurocentrista de lo que nos pertenece, sino avanzar hacia hallar la almendra de nuestra propia esencia social, humana, política, cultural. Sin desconocer que tenemos unas ataduras con España, profundizar en lo que realmente indica

7. DEVES VALDÉS, Eduardo. "El Pensamiento Latinoamericano entre los años 1915 -1930 (lo social como reivindicación de la identidad)". En: Revista Cuadernos Americanos. No. 55, Enero-Febrero, UNAM, México D.F., 1966.
8. MORALES BENÍTEZ, Otto. Propuestas para examinar la historia con criterios indoamericanos. Segunda edición: Bogotá: Tercer Mundo, 1988.

nuestras desemejanzas. No continuar el estudio del pasado histórico, ni de la cultura, como un simple acontecer de dependencia, de subyugación intelectual, de suplantación del criterio. No se trata de revivir el viejo dilema de la "leyenda negra".

Mi tesis

Desde el año de 1951, vengo insistiendo en mis libros que hay un mestizaje que condiciona el itinerario histórico y el porvenir del continente. Al indicar aquél, me aparto de los viejos prejuicios, de las divisiones étnicas y descarto las calificaciones de criollos, mulatos, negros, etc. El mestizo, para mí, es el hombre que nació aquí y tomó conciencia de su responsabilidad de americano. O aquel que llegó y se confundió con nuestro acontecer social, sin pedir mercedes de reconocimiento por participar en el devenir colectivo. Esa condición produjo una revolución en las instituciones, en el arte, en la realidad política, en las orientaciones acerca del trabajo en las minas y en la tierra, en valoraciones nuevas sobre la manera de manejar los asuntos religiosos. El mestizo es el gran salto que hace Indoamérica hacia su propia predestinación. Es cuando se instala en su territorio y comienza a hablar su propio lenguaje. El de su porvenir y el de su gente.

Dinamismo de la identidad

Hemos repetido que la identidad es "dinámica y activa". No es un algo que permanece inmutable. Su conjunto es variable. Pero con unos signos fácilmente establecidos y que son, además, protuberantes. Como viene de lo concreto, logra "darle unidad a diversidades recurrentes y concordantes". Porque esto es lo que estimulan las relaciones humanas, con su acento social. Fernando Ainsa nos recuerda que[9]: "En los últimos años se han multiplicado en artículos, ensayos, libros y discursos, referencias de todo tipo a la identidad de América Latina. Se reivindica la identidad hasta en plataformas y programas políticos y la creación literaria no ha escapado a la mágica resonancia de sus alusiones implícitas o indirectas y se la invoca para todos los géneros, de la poesía, de la narrativa".

Otra de las características de la importancia de su estudio, es la aparición de libros que se relacionan con la materia. La profusión en el resto de los países de lndoamérica, es realmente admirable. Denuncia la preocupación investigativa por lo que se nos señala una categoría en el universo.

El Maestro Germán Arciniegas[10], ha escrito con su penetración reveladora:

"También es nuestra América caso único por la precipitación en ella, en los tiempos modernos, de las más caudalosas corrientes raciales para formar el último gran mestizaje. Es un mestizaje que todavía está verde, fresco para que lo estudien los sociólogos. Europa es ciertamente un continente de mestizos, pero nos resulta tan distante la invasión de los asiáticos, se ha esfumado a tal punto el recuerdo de cómo se mezclaron los africanos con todos los pueblos del Mediterráneo europeo, que nadie se preocupa de proceso tan remoto. En cambio aquí tenemos una Babel que no es de lenguas sino de colores… En los Estados Unidos, que sólo tienen para combinar blanco y negro, todavía pelean a muerte los partidarios de la segregación, y la Corte Suprema tiene que sufrir altanero desafío en nuestra

9. AINSA, Fernando. Op. cit.
10. ARCINIEGAS, Germán. América Ladina. Compilador Juan Gustavo Cobo Borda. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

América, entre el cobre indio, el ébano africano, y el aceituno ibérico se ha llegado a una gama infinita de matices".

Así recogemos la frase de Carlos Bosh García en su estudio "EI problema de las identidades regionales en la historia contemporánea"[11]. "La identidad es lo que nos aglutina y no nos deja lejos de nuestro destino. Pueden existir formas artificiales de representarnos como, por ejemplo, los estados-naciones. Estos pueden aparecer por razones artificiales. Pero la identidad, al contrario, es expresión de lo más profundo y auténtico de un pueblo… Las identidades parecen aferrarse a las culturas en vez de subordinarse a las naciones y al nacionalismo, como han hecho hasta ahora".

La pregunta sobre nuestro "ser"

Regresamos a enfatizar que el factor que más despierta la voluntad de conocimiento de nuestro "ser" como continente, es saber si tenemos conciencia de lo que representa y significa. No existe ésta en algunos pocos sectores. Laura Mues de Schrenk[12], persiste en su tesis capital: "si tomamos en cuenta antecedentes más o menos comunes, necesidades, intereses y perspectivas comunes, podríamos avanzar por el camino de reconocer la existencia de una identidad común general, diversas identidades particulares semejantes, cuya relación conforma lo que aquélla constituye". Así se llega a "ser". Es la primera búsqueda, sobre algo, acerca de lo que ya existe conciencia cultural. No hay ningún gran escritor del continente, que no la acepte y no la haya planteado como una manera de lograr el lugar que nos corresponde en el reparto universal. Es la autoctonía. Sobre estas materias termino un libro que lleva por título: "El mestizaje como autenticidad y revelación del continente"[13].

Baldomero Sanín Cano[14] señaló la visión equivocada que prevalecía —no por falta de voluntad de comprensión— en ciertos escritores extranjeros. Estos, a veces, los rige demasiado el criterio de algunos de nuestros estudiosos:

La búsqueda de ese "ser", demanda constancia investigativa. Devés Valdés[15] expresa cómo estas preocupaciones vienen de muchos años atrás, formuladas por personalidades de diverso origen intelectual, coincidentes en su afán de claridad sobre el continente.

José Enrique Rodó, en "La América Nueva"[16], selección y prólogo de Arturo Ardao, formula la necesidad de que nuestra literatura se ate a procesos sociales y políticos de estos pueblos.

Para que entendamos el fenómeno, y la urgencia de unificar investigaciones por parte de los hombres de estudio de Indoamérica, tomemos otra cita que es bien reveladora[17]: "En Brasil este movimiento del pensamiento hacia la consideración de lo social, se manifiesta con claridad a partir de la publicación de "Populacoes meridionais" de

11. BOSCH GARCÍA, Carlos. EI problema de las identidades regionales en la historia contemporánea. Homenaje a Leopoldo Zea. Tomo II, México: UNAM, 1992.
12. MUES DE SCHRENK, Laura. El problema de nuestra identidad en el pensamiento de Leopoldo Zea. Homenaje a Leopoldo Zea, Tomo II, México: UNAM, 1992.
13. MORALES BENÍTEZ, Otto. El mestizaje como autenticidad y revelación del continente. Inédito.
14. SANÍN CANO, Baldomero. Ideología y cultura. IV Tomos. Antología y Prólogo de Otto Morales Benítez. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia, 1998.
15. DEVES VALDÉS, Eduardo. Op. cit.
16. RODÓ, José Enrique. Páginas de José Enrique Rodó. Buenos Aires: Ediciones Universidad de Buenos Aires, 1963.
17. DÉVES VALDÉS, Eduardo. Op. cit.

Francisco José Oliveira Viana[18], cuyo afán es: "establecer la caracterización social de nuestro pueblo de modo de resaltar cuán distintos somos de los otros pueblos, principalmente de los grandes pueblos europeos". Y esto es fundamental según él, pues "somos uno de los pueblos que menos se estudian a si mismos, casi todo lo ignoramos en relación a nuestra tierra, a nuestra raza, a nuestras regiones, a nuestra vida como agregado independiente".

La identidad y la cultura

La atadura entre identidad y cultura, ya la hemos señalado varias veces. El hecho es que aquella está más cercana de ésta que de otros valores, principios o instituciones. Como igualmente se encuentra emparentada con la historia. Ella será símbolo y signo mayor en este proceso. El barroco, el romanticismo, el modernismo, las vanguardias del siglo XX, especialmente el surrealismo, dice Ainsa[19] "han contribuído a la configuración de los modelos con que se ha definido lo americano y, en consecuencia, los rasgos de su unidad cultural".

Hemos enunciado este tema, porque nos facilita, por otros medios intelectuales, ir estableciendo la identidad. Nuestro deber, en Indoamérica, es buscar lo que nos es común, lo que se repite en los diferentes países.

LA GLOBALIZACIÓN

Un debate encendido

En nuestros días, hay un debate fuerte, de dimensiones abiertas a múltiples contenidos. Al fenómeno del neoliberalismo, -la fuerza reaccionaria contemporánea- se unen la globalización, la internacionalización, el fenómeno telemático, el pretencioso enunciado de la "aldea global", el desdén de muchos a la inteligencia del pueblo. Y, entonces aceptan que los poderes económicos dominarán el mundo, impondrán una cultura y desaparecerán las diferencias. Vamos a sumergirnos en estas aguas difíciles, donde la tormenta parece hundirnos en el turbión del capital, con sus secuelas: la modernidad y la postmodernidad. Avancemos sin cautela. Pongamos en la cima más alta nuestras creencias y que las orillas aparezcan lejanas. Llegará un remanso en el cual veremos la claridad.

Ética y diversidad cultural

León Olivé en el libro "Ética y Diversidad Cultural" amplió las ponencias que se presentaron en el "Instituto de Investigaciones Filosóficas" de la UNAM y en el Seminario de Octubre de 1989, que le permitió escribir enfáticamente: "la diversidad cultural en el mundo es un hecho".

Allí mismo se puede leer el ensayo "El derecho a la diferencia" de la barcelonesa Victoria Camps. Comienza ella por contar que al cumplirse el bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano –en 1989- un grupo de jóvenes, integrado por representantes del mundo, incluyeron uno nuevo que "subraya, entre otras cosas, el valor de las diferencias particulares… el romanticismo y las filosofías de la historia dan la espalda a la abstracta razón de la filosofía de las luces para venerar las tradiciones, las costumbres, las identidades colectivas".

Se nos ocurre que esos declarantes buscaban –consciente o inconscientemente– dar respuesta al afán de la

18. OLIVEIRA VIANA, Francisco José. Populacoes meridionais. Sao Paulo: Edición Brasiliana, 1933.
19. AINSA, Fernando. Op. cit.

globalización o mundialización de la cultura, a través de la telemática. La escritora indica que la ética nace del conflicto, "precisamente entre lo universal y lo particular, entre lo establecido por la ley o la costumbre, y el individuo que se siente maltratado o hecho de lado por esas leyes o costumbres". Y, en otro aparte, escribe: "Pero si no sabemos a dónde vamos, si sabemos de dónde venimos, cuál es nuestro pasado y qué enseñanzas de nuestra cultura queremos mantener y conservar". Al detenerse en los alcances éticos de ciertos principios, admite que existen unos valores que no son ni pueden llegar a ser mundializados: "Una cosa es la justicia o la dignidad de la persona, que no pueden construirse sin respetar ciertos principios universales, y otra las costumbres que responden a necesidades, intereses o circunstancias múltiples no universalizables". De suerte que quienes predican que no hay identidad porque la arrasó la fuerza de la información, se hallan con un grupo de ideas, tesis y acciones, –lo abstracto y lo concreto- que definen el carácter de naciones, pueblos o grupos humanos. No se abandona la entereza tan fácilmente.

Manifestaciones peculiares

La ensayista admite que hay unos valores o principios que son universales. De ellos no se puede prescindir y son parte de la forma como los ha ayudado a integrar la totalidad de la humanidad. No hay sectores excluidos. Pero también existen manifestaciones peculiares de los hombres que no pueden desconocerse.

En su estudio, ella acentúa más la posibilidad de que siempre existan diferencias: "es inútil trazar *a priori* un procedimiento para dirimir las confusiones… en efecto, es en un dialogo, en la confrontación de opiniones, donde han de resolverse los conflictos éticos".

Ella se interroga: "Conviene, pues, ver cuáles son los peligros fundamentales de la cultura de masas a fin de salvar no sólo las diversidades, sino la cultura como tal, de su tendencia a devorarlo todo… las diferencias culturales son expresión de resistencia de ciertas manifestaciones culturales a homogeneizarse… En definitiva, pues, el cultivo de las diferencias culturales vendría a compensar los defectos de la modernización… No se trata… de negar la cultura homogénea para salvar la diversificación cultural sino de ver las ventajas indiscutibles de uno y otro fenómeno, la necesidad de que ambos convivan pacíficamente".

El poder de la identidad

Manuel Castells ha publicado varios libros. Entre éstos el volumen II de "La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad", del cual tomamos algunas de sus tesis primordiales, procurando indagar los principios acerca de lo que examinamos. Estas obras son el resultado de "veinticinco años de estudio sobre movimientos sociales y procesos políticos".

Su enunciado capital arranca del análisis de "… la oleada de expresiones de identidad colectiva que desafían la globalización en defensa de la singularidad cultural y el control sobre la propia vida y el medio ambiente".

Para puntualizar lo que enfrenta y necesitamos comprender quienes estudiamos la avalancha contemporánea de opiniones, él manifiesta:

"La posición entre globalización e identidad, está dando forma a nuestro mundo y a nuestras vidas. La revolución de las tecnologías de la información y

la reestructuración del capitalismo, han inducido una nueva forma de sociedad, la **sociedad red**, que se caracteriza por la globalización de las actividades económicas decisivas desde el punto de vista estratégico, por su forma de organización en redes, por la flexibilidad e inestabilidad del trabajo y su individualización, por una cultura de la virtualidad real construida mediante un sistema de medios de comunicación omnipresentes, interconectados y diversificados, y por la transformación de cimientos materiales de la vida, de espacio y el tiempo, mediante la construcción de un espacio de flujos y del tiempo atemporal, como expresiones de las actividades dominantes y de las élites gobernantes".

Aparecen la revolución tecnológica, la transformación del capitalismo, la desaparición o achicamiento del Estado. A ello se oponen la identidad colectiva que desafía la mundialización o globalización y el cosmopolitismo "en nombre de la singularidad cultural colectiva y del control de la gente sobre sus vidas y entornos… "Estas expresiones son múltiples". Siguen los contornos de cada cultura y de las fuentes históricas de la formación de cada identidad. Sobresalen actividades preactivas, como el feminismo y el ecologismo, y ellos dos pretenden cambiar las relaciones humanas.

Movimientos de resistencia

También hay movimientos que resisten en nombre de Dios, de la nación, de las etnias, de la familia, de la localidad. Estos derivan de la existencia milenaria. Las amenazas son las "fuerzas tecnológicas y los movimientos sociales transformadores". Desde luego, lo primero, –lo repetimos– que se pone en entredicho es el Estado-Nación, arrastrando la noción de la democracia política.

Se habla de que los medios tecnológicos se afilian hacia soluciones en contra de la identidad. Pero también puede tener otros usos. El autor nos recuerda lo que acontece con el Internet que colabora a grandes sucesos colectivos, a protestas masivas con consecuencias imprevisibles:

"Generalmente, los nuevos y poderosos medios de comunicación tecnológicos, tales como las redes de telecomunicaciones interactivas mundiales, son utilizadas por varios contendientes, amplificando y agudizando su lucha, como, por ejemplo, cuando Internet se convierte en un instrumento de los ecologistas internacionales, los zapatistas mexicanos, o la milicia estadounidense, respondiendo a sus mismas armas a la globalización informatizada de los mercados financieros y al procesamiento de la información".

Hay, pues, dos temas enfrentados. La interacción de la globalización inducida por la tecnología y el poder de la identidad que puede ser de género, religiosa, nacional, étnica, territorial, socio-biológica y la defensa de las instituciones del Estado. Hay también identidades colectivas, de base local, comunales, que defienden intereses del común, lo que hoy se llama identidad proyecto, las reactivas o defensivas, etc.

En el libro se afirma que hay obsesión por el multiculturalismo con la exploración del planeta, en sus diferentes manifestaciones sociales y políticas. Pero es necesario tener en cuenta que "el proceso de globalización técnico-económico que está moldeando nuestro mundo, está siendo desafiado y acabará siendo transformado, desde una gran diversidad de fuentes".

Hasta aquí hemos observado que varios estudiosos del tema coinciden de forma general en sostener que cada afán de acabar con cualquiera de las formas de la identidad, producirá reacciones. Se podrán desatar combates. Ya hemos establecido que los valores que la integran, no desaparecen en los apremios de la globalización, de la mundialización o del neoliberalismo. En cuanto aparezcan gobiernos con claridad cultural respecto al destino de sus naciones, las identidades volverán a tener defensores, para que ellas vuelvan a dar sus lumbres a los pueblos.

BIBLIOGRAFÍA

AINSA, Fernando. "Problemática de la identidad en el discurso narrativo latinoamericano". En: Revista Cuadernos Americanos, publicación de la UNAM. Nueva Época No. 22. Julio – Agosto 1990. México D.F.

ARCINIEGAS, Germán. América Ladina. Compilador Juan Gustavo Cobo Borda. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

BOSCH GARCÍA, Carlos. El problema de las identidades regionales en la historia contemporánea. Homenaje a Leopoldo Zea. Tomo II, México: UNAM, 1992.

EVES VALDÉS, Eduardo. "El Pensamiento Latinoamericano entre los años 1915 -1930 (lo social como reivindicación de la identidad)". En: Revista Cuadernos Americanos". No. 55, Enero-Febrero. México D.F.: UNAM, 1966.

GERBI, Antonello. La disputa del nuevo mundo. 7ª. edición. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

MORALES BENÍTEZ, Otto. Memorias del mestizaje. Segunda edición: Bogotá, Plaza y Janés, 1984.

_____. Propuestas para examinar la historia con criterios indoamericanos. Segunda edición: Bogotá, Tercer Mundo, 1988.

_____. El mestizaje como autenticidad y revelación del continente. Inédito.

MUES DE SCHRENK, Laura. El problema de nuestra identidad en el pensamiento de Leopoldo Zea. Homenaje a Leopoldo Zea, Tomo II, México: UNAM, 1992.

OLIVEIRA VIANA, Francisco José. Populacoes meridionais. Sao Paulo: Edición Brasiliana, 1933.

RODÓ, José Enrique. Páginas de José Enrique Rodó. Buenos Aires: Ediciones Universidad de Buenos Aires, 1963.

SANÍN CANO, Baldomero. Ideología y cultura. IV Tomos. Antología y Prólogo de Otto Morales Benítez. Bogotá: Editorial Universidad Externado de Colombia, 1998.

VALCÁRCEL, Luis. "América Latina: historia y destino". Homenaje a Leopoldo Zea. Tomo I. UNAM. México, 1992.

EDUCACIÓN Y PENSAMIENTO DE LA INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA ANTE LA GLOBALIZACIÓN

Dr. Cs. PABLO GUADARRAMA GONZÁLEZ

RESUMEN: La propuesta educación y pensamiento de la integración latinoamericana ante la globalización, trabaja el pensamiento de la integración en su desarrollo en Latinoamérica, como posición ideológica y necesaria de las ideas independentistas, sus antecedentes fundamentales que desarrolló e influenció la ilustración en América Latina, estudiada y trabajada desde la revitalización de los valores de las culturas precolombinas.

Palabras claves: Pensamiento Latinoamericano, ilustración, intelectualidad latinoamericana, integración, independencia, educación, globalización, capitalismo.

EDUCATION AND THOUGHT IN LATIN-AMERICAN INTEGRATION, GLOBALIZATION

ABSTRACT: Propose of educations and thought in the integration and globalization. It works in the thought of integration in its development in Latin- America, like an ideological position and necessary independent ideas, their background in the sixteenth century and strengthening in the nineteenth century. It underlines the key role the Enlightenmentin developed and influenced Latin America, studied and worked from the revitalization of the values of the pre-Columbian cultures.

Key words: Latin-American thought, illustration, Latin-American intellectuality, integration, independence, education globalization, capitalism.

I. EL PENSAMIENTO DE LA INTEGRACIÓN LATINOAMERICANA

El pensamiento latinoamericano de la integración fecundó en la época colonial como condición ideológica necesaria de fermentación de las ideas independentistas. Este pensamiento integracionista de los pueblos de esta región tenía antecedentes desde el siglo XVI pero en verdad logra su madurez a principios del XIX.

No cabe la menor duda de que la ilustración latinoamericana desempeñó un papel fundamentalmente a través de la educación, cimentador de las transformaciones ideológicas y políticas que se exigían para resolver el proceso independentista e integrador de nuestros pueblos. Esto no es nada extraño, pues la ilustración se caracterizó precisamente por ser un movimiento filosófico e ideológico de marcado raigambre político y social. Ya se había apreciado

en Francia y en otros países tanto de América Latina como del Asia en los cuales la ilustración no debe ser apreciada como mera extensión mimética del pensamiento europeo.

Es cierto que fue en Europa donde primero se manifestaron las exigencias transformadoras reclamadas por el expansivo capitalismo, pero en la medida en que sus redes fueron alcanzando otras regiones del orbe que se incorporaban a sus dominantes relaciones, las ideas ilustradas se hacían más necesarias, no como un proceso exógeno a los países periféricos sino como una necesidad del propio desarrollo endógeno de estos.

En todas partes pensadores y educadores de esta época fueron inquisidores del *status quo* existente. Se cuestionaron la validez del sistema político monárquico absolutista en la mayoría de los casos, o monárquico constitucional, o un poco más liberal en otros, pero en definitiva monárquicos. Era la expresión política de aquel sistema autárquico feudal que limitaba las pujantes relaciones burguesas, que exigía la apertura a un mercado mundial más abierto y en el que las relaciones esclavistas aun cuando en un primer momento ensamblaban con el capitalismo expansivo, paulatinamente comenzaban a obstaculizarlas considerablemente.

La preocupación de los ilustrados latinoamericanos por revitalizar los estudios sobre los valores de las culturas precolombinas, como es el caso de Fracisco Javier Clavijero con los aztecas, es una muestra de que no sólo constituían el preámbulo de un nuevo sujeto histórico de la cultura y la vida político–social latinoamericana, sino que se enorgullecían por lo general de autoconstituirse en objeto de la búsqueda científica y de la reflexión antropológica del nuevo siglo de las luces.

En América se fue creando una base de discusión teórica sobre lo que demandaban las relaciones burguesas para su despliegue omnilateral: un desarrollo científico–técnico acelerado, una educación moderna y renovada que barriera con el escolasticismo predominante, fomento de la industria y de la capacidad creativa de las nuevas generaciones, enfrentamiento a una mera postura reproductiva y consumidora.

En definitiva los ilustrados latinoamericanos, como Eugenio de Santa Cruz y Espejo en Ecuador, Francisco José de Caldas en la Nueva Granada y Félix Varela y José de la Luz y Caballero en Cuba, contribuyeron a la fermentación ideológica desalienadora que propiciaría a inicios del siglo XIX la emancipación política como premisa indispensable para alcanzar niveles superiores de realización del humanismo y de integración de las cultura en estas tierras.

Los ilustrados latinoamericanos, como Andrés Bello y Simón Rodríguez en Venezuela, o José Celestino Mutis y Antonio Nariño en la Nueva Granada, consideraban la educación como la vía fundamental para elevar a planos superiores el desarrollo económico en primer lugar, pero sobre todo las distintas esferas de la sociedad civil y de la política que permitieran una mejor participación del hombre en la elección de un destino común para los pueblos de la región.

El siglo XVIII fue para los latinoamericanos el del despertar de la conciencia sabia. El saber se convirtió en una fuerza propulsora de aquella sociedad aun cuando se limitase a la esfera de las reformas civiles y políticas, en tanto

que este no siempre pudiese traducirse en empresas técnicas o económicas de envergadura como en aquellos momentos se estaba llevando a cabo en Europa con la Revolución Industrial.

La ilustración sirvió para que la intelectualidad de estas tierras tuviese mejores condiciones para incidir de alguna forma en la actitud de los gobiernos de los distintos virreinatos y lograr un rango de apertura en muchos órdenes de la vida social que se incrementaría paulatinamente sin posibilidad de retorno al dogmatismo y enclaustramiento de los tiempos anteriores.

El pensamiento de la integración latinoamericana fue fermentado por las ideas ilustradas desde fines del siglo XVIII pero ante todo por la necesidad de la independencia política. Tales ideas se articularon a la aspiración de que los pueblos latinoamericanos lograran una alta misión en la historia universal a diferencia de lo planteado por Hegel, sin embargo estas posturas se distanciaban del nacionalismo y en su lugar promovían un espíritu de solidaridad con los pueblos en lucha por su independencia[1].

En ocasiones las posturas integracionistas de numerosos líderes independentistas han quedado opacadas al lado de la estatura del libertador Simón Bolívar. Pero resulta injusto desconocerlas ya que en ocasiones algunas de ellas tuvieron mucho impacto y repercusión en su época como en el caso de Francisco de Miranda, José de San Martín y Bernardo O' Higgins. Este último tomó iniciativas diplomáticas muy definidas, independientemente que no llegaran a tener mayor repercusión, por lograr la integración americana partiendo primero de la unión de Chile y Argentina y posteriormente el 6 de mayo de 1818 expidiendo un Manifiesto convocando a un congreso "llamado a instituir una gran confederación de los pueblos americanos"[2].

San Martín aspiraba a la unión del Río de la Plata, Chile y Perú[3]. Bernardo Monteagudo, su principal consejero elaboró y publicó *Ensayo sobre la necesidad de una federación general de estados hispanoamericanos*[4] y muchos otros, como el chileno Juan Egaña en 1825[5], también abogaron por la urgencia de lograr la integración latinoamericana.

Miranda, O' Higgins, San Martín y Bolívar fueron ante todo representantes de la vanguardia de aquellos genuinos hombres de su época que comprendieron que la lucha por la independencia estaba inexorablemente vinculada al logro de la integración americana. Y una época de ilustración reclamaba hombres ilustrados e ilustradores, que supieran asimilar las ideas más avanzadas del momento, pero que no se contentaran con la acomodaticia postura de ser iluminados por el pensamiento europeo. Hombres que supieran encontrar en la circunstancia histórica específica de *nuestra América* en la cual

1. "Der Anspruch del Völker Lateinamerikas auf die weltgeschichtliche Mission war nicht nur frei von nationalistischen Zugen, sondern orientierte auf die aktive Solidarität mit den um ihre Freiheit kämpfenden Völkern" Dessau,A. Autorenkollektiv unter Leitung von *Politisch–ideologische Srtrömungen in Lateinamerika*. Berlin: Akademie–Verlag, 1987. p. 137.

2. BARRIOS, M. Historia diplomática de Chile 1541–1938. Barcelona: Ariel, 1970. p. 82.

3. GUERRA VILABOY, S. El dilema de la independencia. Las luchas sociales en la emancipación americana (1790–1826). Bogotá: Universidad Central, 2000. p. 368.

4. FRANK,W. Nacimiento de un mundo. La Habana: Ensayos, 1967. p. 405.

5. "Es forzoso repeler la fuerza por la fuerza, es forzoso que la denominada Santa Alianza de los príncipes agresores se oponga la sagrada confederación de los pueblos ofendidos". RAMOS, J. Historia de la Nación Latinoamericana. Buenos Aires: A. Peña Lillo Editor, 1975. T. I. p. 284.

se desenvolvían, el escenario adecuado para enriquecer su visión del mundo.

La tarea emancipatoria de los próceres de la independencia y en especial de Bolívar no se limitó a derrumbar los poderes políticos que subyugaban al hombre latinoamericano, sino también otras fuerzas alienantes como la religión y la ignorancia, que han enajenado al hombre cuando este no posee los instrumentos adecuados para emanciparse de ellas. Su labor no era solo lograr la independencia sino consolidar la indispensable integración de los pueblos latinoamericanos.

Bolívar se planteó como se revela en su *Carta de Jamaica* la misión de lograr la unidad de lo que consideraba la *Patria americana* que también denominó *América antes española* para diferenciarla de Norteamérica. A su juicio los nexos de lengua, religión, costumbre, modos de vida facilitaban la integración y con empeño se planteó la creación de un ejército común de los países latinoamericanos que salvaguardara la independencia de cada uno de los países de esta región y se conformara un *pacto americano* convocado en el Congreso de Panamá de 1826.

Por supuesto que todos estos precursores de la unidad americana, como el hondureño José Cecilio Valle quien denominaba a América como su patria[6], pensaron siempre en la integración de aquellos pueblos productos de la mezcla de los aborígenes, los negros importados por la esclavitud y la colonización hispano lusitana. No consideraban regularmente que dicha unidad se diera con los pueblos de Norteamérica. Más bien por el contrario observaron con recelo las políticas expansionistas de los gobiernos de los Estados Unidos de América que hasta el nombre de *americanos* acapararon de manera exclusiva para su pueblo.

Por tal motivo comenzaron a surgir denominaciones diferenciadoras de las de los pueblos y la cultura de Norteamérica como las de Hispanoamérica, Iberoamérica, América Latina o Latinoamérica durante el siglo XIX cada uno con su consecuente connotación ideológica[7] así como el de *Indoamérica* de mas reciente creación en el siglo XX. Tales términos eran expresión de búsqueda de elementos comunes de identificación cultural, pero también de búsquedas de alternativas políticas y económicas de destino común que facilitara soluciones satisfactorias de desarrollo en un mundo de nuevas formas de dominación.

Es notorio que la búsqueda de elementos de identificación cultural entre los pueblos latinoamericanos se incrementó considerablemente luego de alcanzada la independencia política como vía de resistencia ideológica a los nuevos poderes imperiales neocolonizadores provenientes de Europa y Estados Unidos. Si por una parte algunos sectores de la aristocracia criolla se dejaban seducir por la *nordomanía*, criticada posteriormente por Rodó, un grupo destacado de intelectuales, educadores y políticos de profunda

6. "Veinte y dos años pasados desde 1810, digo yo de la América, mi patria (El subrayado es nuestro P.G.G.), han sido 22 años de equivocaciones, sangre y lágrimas". Para prevenir estos males propuso una confederación de todas las provincias que habían alcanzado su independencia: "Se crearía un poder, que, uniendo las fuerzas de 14 o 15 millones de individuos haría a la América superior a toda agresión, daría a los Estados débiles la potencia de los fuertes; y prevendría las divisiones intestinas de los pueblos sabiendo estos que existía una federación calculada para sofocarla". OQUELLI, R. Introducción a *José del Valle. Antología*. Tegucigalpa: Universidad Nacional Autónoma de Honduras, Editorial Universitaria, 1981. pp. 28-29.

7. Véase ¿Pan–latinismo, pan–hispanismo, pan–americanismo, solidaridad? En: BOSCH GARCÍA, C. El descubrimiento y la integración iberoamericana. México: UNAM, 1991. pp. 267-276.

raigambre patriótica reivindicaron los valores de la cultura y los pueblos latinoamericanos como necesidad de consolidar la independencia política.

Uno de los precursores de esa especie de "Independencia cultural de Hispanoamérica"fue el también maestro de Bolívar el venezolano Andrés Bello y por tal motivo ha sido denominado como el "libertador intelectual de América", tarea para la cual enarboló como arma la defensa de la riqueza del idioma español al servicio de la creatividad americana[8].

El americanismo de Bello como plantea Leopoldo Zea[9] no solo se manifestó en las descripciones del paisaje de estos países, así como de la idea de *patria* como fuerza espiritual en la que se funden sentimientos de identificación. Su labor intelectual al servicio diplomático de Venezuela, Colombia, y Chile estimuló la integración de los pueblos de esta región, como se manifestó en 1844 cuando se discutían las bases de una "Confederación de Hispanoamérica"[10].

Por la misma época en Ecuador Vicente Rocafuerte, primero como representante de México en Inglaterra, defendió la idea de la unidad hispanoamericana de la excolonias españolas y la necesidad de una comunidad constitucional de naciones hispánicas. Luego como presidente de su país planteó que el progreso de los pueblos hispanoamericanos no se lograría solo por la vía económica, sino con reformas sociales y emancipación mental a través de la educación[11].

En ese mismo país Juan Montalvo defendió la emancipación mental, educativa y cultural de América Latina. En su trabajo "Ojeada sobre América"criticó las nuevas formas de violencia que se desplegaron después del proceso independentista y que atentaban contra el progreso y la unidad de nuestros pueblos.

Uno de los precursores del pensamiento socialista utópico en América Latina[12], Esteban Echeverría sugería en Argentina la necesaria emancipación mental de los pueblos de Hispanoamérica a fin de emanciparlos de los rezagos coloniales. En su *Dogma socialista* sostenía que ya eran independientes, pero todavía eran libres y consideraba a la educación como la vía para poder establecer la democracia en estos países.

Por su parte Juan Bautista Alberdi también en ese país estimuló la inmigración europea y el desarrollo técnico e industrial similar a Norteamérica junto a la necesidad de un impulso a la educación y de un pensamiento filosófico propio de profunda raigambre política.

8. BOCAZ, L. Andrés Bello, una biografía intelectual. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2000. p. 182.

9. "Andrés Bello, como muchos de sus contemporáneos, en especial sus grandes coterráneos, Miranda, Bolívar, Rodríguez y Sucre se sentía parte del gran continente descubierto por Colón y actuó como tal". ZEA, L. "El americanismo de Bello". En: Andrés Bello. Valoración múltiple. Al cuidado de Manuel Gayol Mecias. La Habana: Casa de las Américas, 1989. p. 726.

10. "Las varias secciones de la América han estado hasta ahora separadas entre sí; sus intereses comunes le convidan a asociarse; y nada de lo que puede contribuir a este gran fin desmerece la consolidación de los gobiernos, de los hombres de estado y de los amigos de la humanidad. ¿Qué relaciones de fraternidad más estrecha puede concebirse que las que ligan a los nuevos estados americanos entre sí? ¿Cuando ha existido en el mundo un conjunto de naciones que formasen más verdaderamente una familia?" Citado en CALDERA, R. "La incomprendida escala de Bello en Londres" en Primer libro de la semana de Bello en Caracas. p. 37-38.

11. OCAMPO LÓPEZ, J. La integración latinoamericana. Bogotá: Editorial El Búho, 1991. p. 254.

12. Véase: GUADARRAMA, P. Marxismo y antimarxismo en América Latina. Bogotá: Unincca, 1991; La Habana-México: Editora Política-El caballito, 1994.

En tanto Sarmiento llego a proponer la creación de unos Estados Unidos de América del Sur para que emulara con la del Norte sobre sus mismas bases de progreso industrial y desarrollo democrático liberal articulados a un nuevo proyecto educativo de profunda raigambre positivista.

El chileno Francisco Bilbao no solo condenó a los Estados Unidos por su intervención en México y Centroamérica sino que propuso la creación de una confederación de países para enfrentarse a los Estados Unidos y su política expansionista. Propuso la creación de una única ciudadanía americana y un congreso federal con poderes legislativos para todos los países[13].

También el chileno José Victoriano Lastarria desde las posiciones de un positivismo comteano[14] planteó la necesidad de una emancipación mental y cultural de América por medio de la educación. Defendió la autenticidad de la cultura y el pensamiento latinoamericano como una de las vías de dicha emancipación.

Sin embargo no siempre estas ideas encontraron defensores en todas partes. En algunos países como Colombia un pensamiento algo más conservador como el de Sergio Arboleda insistía más en el valor de la cultura y la herencia española sobre nuestros pueblos. Aunque reconoció la necesidad del proceso independentista se opuso a la radicalización revolucionaria del mismo[15] y a la vez planteaba la necesidad de conformar nuevas formas de organización del Estado y la educación en la que se articularan armónicamente la tradición cristiana con las ideas e instituciones políticas modernas.

Del mismo modo Miguel Antonio Caro defendía las raíces españolas y grecolatinas de nuestra cultura pero insistía en los valores de la autenticidad cultural latinoamericana, sin necesidad de buscar soluciones a nuestros problemas en otras culturas.

Si embargo la idea de una integración de los países latinoamericanos tomó cada vez mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XIX, como se aprecia en el caso de quien se considera utilizó por primera vez el término de Latinoamérica, el colombiano José Maria Torres Caicedo. En 1865 publicó su obra *Unión Latinoamericana* en la que proponía un sistema liberal para el comercio, una convención de correos, libre de gravámenes para los periódicos, la abolición de los pasaportes, unidad de principios consulares y de comercio. Además propuso que ningún país latinoamericano puede ceder parte alguna de su territorio, ni apelar al protectorado de ninguna potencia mundial.

13. "Nuestros padres tuvieron un alma y una palabra para crear naciones tengamos esa alma para formar la nación americana, la confederación de las repúblicas del sur, que puede llegar a ser el acontecimiento del siglo y quizás el hecho precursor inmediato de la era definitiva de la humanidad. Álcese una voz cuyos acentos convoquen a los hombres de los cuatro vientos para que vengan a revestir la ciudadanía americana. Que del foro grandioso del continente unido, salga una voz. Adelante, adelante en la tierra poblada, surcada, elaborada adelante con el corazón ensanchado para servir de albergue a los proscritos e inmigrantes, con la inteligencia para arrancar los tesoros del oro inagotable, depositados por Dios en las entrañas de los pueblos libres, adelante con la voluntad para que se vea en fin la religión del heroísmo, vencedora de la fatalidad, vencedora de los hechos y vencedora de los hechos y vencedora de las victorias de los malvados". BILBAO, F. "Iniciativa de la América", ideas de un Congreso Federal de las Repúblicas. En Latinoamérica. Cuadernos UNAM. México. n. 3. p. 26.

14. Véase GUADARRAMA, P. Positivismo en América Latina. Bogotá: UNAD, 2000.

15. JARAMILLO URIBE, J. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Bogotá: Temis, 1982. p. 70.

Por su parte José María Samper contrario al a colonización española e imbuido por las ideas positivistas, atacó el desprecio a los indígenas, mestizos y criollos que prevalecía aun después de la independencia; así como el fanatismo y otros males sociales que debían ser erradicados por medio de la educación y el desarrollo de instituciones civiles modernas.

Para Rafael Núñez el principal error de la colonización española no fue haber simplemente suplantado con la suya la dominación indígena, sino en no haber comprendido la necesidad de reformarse y ponerse a la altura de los nuevos tiempos. Del mismo modo las recientes repúblicas debían crecerse ante las nuevas circunstancias del progreso y el desarrollo industrial. Planteaba una renovación del pensamiento por eso consideraba que incluso a "la obra de los libertadores tampoco podía aplicarse el criterio de los tiempos actuales". El proceso civilizatorio era permanente y reclamaba unidad y consenso de los pueblos.

En el caso de México José Maria Luis Mora consideró que la educación publica era indispensable para los nuevos estados nacionales pues a través de ella se aseguraba la libertad y el orden, así como la emancipación mental mediante una educación laica. Esas mismas ideas impulsaron a Benito Juárez en su reforma eductiva apoyado por el pensamiento de Gabino Barreda y la generación positivista.

Como puede apreciarse en esta breve reseña varios de los mas significativos representantes de la intelectualidad latinoamericana del siglo XIX, entre quienes se destaca José Martí, impulsaron la idea de lograr a través del fomento y del desarrollo de la cultura y la educación una mayor unidad de los pueblos de América Latina.

Sin dudas una de las máximas manifestaciones del latinoamericanismo y de la urgencia de la integración de los pueblos de esta región se revela en la obra de José Martí. Independientemente que la idea de *nuestra América* ya existía con anterioridad de su célebre ensayo en realidad tomó fuerza esta expresión y caló en lo más profundo de las nuevas generaciones intelectuales, educativas y políticas del siglo XX, propugnadoras de la necesaria segunda independencia e integración latinoamericana.

Martí sostenía: "Pueblo, y no pueblos, decimos de intento, por no parecernos que hay más que uno del Bravo a la Patagonia. Una ha de ser, pues que lo es. América, aún cuando no quisiera serlo; y los hermanos que pelean, juntos al cabo de una colosal nación espiritual, se amaran luego. Solo hay en nuestros países una división visible, que cada pueblo, y aún cada hombre, lleva en sí, y es la división en pueblos egoístas de una parte, y de otra generosos. Pero así como de la amalgama de los dos elementos surge, triunfante y agigantado casi siempre, el ser humano bueno y cuerdo, así, para asombro de las edades y hogar amable de los hombres, de la fusión útil en que lo egoísta templa lo ilusorio, surgirá en el porvenir de la América, aunque no la divisen todavía los ojos débiles, la nación latina; ya no conquistadora, como en Roma sino hospitalaria"[16].

Un hombre, como José Martí, consagrado al logro de la liberación multilateral del hombre debió escrutar todos los intersticios de la naturaleza humana

16. MARTÍ, J. Obras Completas. Edic. cit. Tomo VIII pp. 318-319.

para afianzar su proyecto sobre sólidas bases. De tal modo el pensamiento martiano es magistral continuidad superadora de la línea humanista que articula el pensamiento cubano del XIX caracterizado por concebir y cultivar la bondad del hombre como premisa indispensable para lograr cada vez formas superiores de convivencia.

Martí desde temprano se había caracterizado por una justipreciación de la naturaleza humana. Trata de contribuir activamente a la conformación de esa cualidad indispensable al género humano que es la disposición general hacia el bien, aunque las excepciones no sirvan más que para confirmar la regla. Su aspiración era que el hombre fuese cada vez mejor y a ese fin consagró todos sus empeños redentores.

El humanismo martiano no está marcado por formulaciones abstractas, como en ocasiones se les exige a los filósofos; es un humanismo concreto, revolucionario, ante todo, *práctico,* porque está concebido para transformar al hombre en su circunstancia, al transformar las circunstancias que condicionan al hombre[17]. En su caso el cubano, el latinoamericano que no disponían de auténticas condiciones humanas de existencia.

Su discurso humanista no era volátil y ligero, sino profundo y enraizado. Porque estaba dirigido a hombres específicos, y en especial a un pueblo que se aprestaba a luchar por su emancipación, era a la vez un discurso auténtico y universal.

Muchos representantes del positivismo *sui géneris* en América Latina como Enrique José Varona[18] quien se destacó por su pensamiento pedagógico, Justo Sierra y José Ingenieros reivindicaron también los valores de las culturas de los pueblos latinoamericanos y la necesidad de su imprescindible soberanía e integración.

La nueva generación intelectual que emerge en la reacción antipositivista a principios del siglo XX[19] con José Vasconcelos, Antonio Caso, José Enrique Rodó, Alejandro Deústua, Enrique Molina, Alejandro Korn y Carlos Vaz Ferreira, entre los más destacados, reinvidicarán los valores de las culturas y el pensamiento de Latinoamérica invocando incluso el término de *Indoamérica*. Todos ellos se plantearon la tarea de lograr el cumplimiento de las conquistas de la modernidad en estas tierras que según Habermas estaría postergada[20] y a nuestro juicio malograda[21].

Es cierto que no en todas partes de esta América el espíritu de la modernidad y sus logros como el de la educación laica, la democracia, la compartimentación de poderes, igualdad, libertad, secularización, tolerancia, etc., encontraron oídos adecuadamente

17. Véase: GUADARRAMA, P. Jose Martí y el humanismo en América Latina. Bogotá: Editorial Andrés Bello, 2003.

18. Varona apoyó a México en sus exigencias territoriales ante Estados Unidos "Singular miopía hubiera de ser la de un cubano que comprendiera que el grande esfuerzo de México para poner a salvo sus derechos de soberanía constituye una clara lección y ha de ser un precedente de inestimable valor para todas las naciones débiles, en la vecindad de Estados poderosos y nada escrupulosos". VARONA, E.J. "La evolución social en México". En Cuba contemporánea, 1926. XL. p. 294.

19. Veáse. GUADARRAMA, P. Antipositivismo en América Latina. Bogotá: UNAD, 2000.

20. HABERMAS, J. "La modernidad, un proyecto incompleto". En Casullo, El debate modernidad postmodernidad. Buenos Aires: Punto Sur, 1989. pp. 32-54.

21. GUADARRAMA, P. "La malograda modernidad latinoamericana" en humanismo, marxismo y posmodernidad. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1998. pp. 134-143.

receptivos, pero el reconocimiento de la validez universal de las conquistas de la civilización obligó a que hasta los regímenes dictatoriales se viesen obligados a utilizar tales pieles de cordero. Este hecho de un modo u otro tendría una incidencia positiva en el proceso de humanización del hombre latinoamericano.

Ningún intelectual o líder puede jamás ejecutar una praxis política que no tenga determinados, o al menos esbozados en lo esencial, sus criterios sobre la naturaleza humana en un plano filosóficamente más sustancioso aun cuando jamás llegue a expresarlos explícitamente en su obra.

Del mismo modo que el positivismo engendró una generación intelectual que asumió una postura profundamente autocrítica respecto a las insuficiencias y al reduccionismo cientificista de dicha filosofía, también el liberalismo comenzó a encontrar renegados entre muchos integrantes de las nuevas generaciones intelectuales que se destacaron a principios del siglo XX latinoamericano. Esta generación del "nuevo idealismo", como le llamó Rodó, trató de orientar la tradición humanista por caminos de algún modo vinculados, aunque con posiciones diferentes, con el espiritualismo y el romanticismo decimonónico.

Sus mayores preocupaciones estaban orientadas por las sendas de la emotividad irracional del momento estético, hacia la intuición vitalista del proceso cognoscitivo y hacia la promoción de la libertad individual que superara cualquier tipo de determinismo, en las que encuadraban tanto el positivismo como el marxismo. Su mayor aspiración era constituirse en protagonistas exclusivos del humanismo latinoamericano a través de la reivindicación que el espíritu del Ariel de Rodó hacía de la semilla sembrada por Martí en "nuestra América".

Con esa noble aspiración se planteaban convocar a la juventud latinoamericana para la nueva epopeya de la emancipación mental de las taras de la *nordomanía* y del neocolonialismo cultural, que en última instancia expresaba la dependencia de la región de los poderes imperialistas.

La historia de las ideas filosóficas y educativas, especialmente las humanistas en América Latina del siglo XX, está marcada por aquella reacción antipositivista que se desarrolló especialmente a partir de inicios de ese siglo pasado en varios países de la región casi de forma simultánea y que propugnaría con vehemencia la necesaria integración de nuestros pueblos.

Ahora bien, la mayoría de los nuevos pensadores, que a sí mismos se consideraron neoidealistas, vitalistas y gestores de una nueva forma de cultivar el humanismo, la filosofía e incluso la metafísica, reconocieron siempre los aportes del positivismo al engrandecimiento de la cultura y la educación latinoamericana.

La generación antipositivista gestó un nuevo grupo de pensadores que en el plano filosòfico desde el historicismo, el existencialismo, el marxismo y la fenomenología, fundamentalmente, hicieron de la preocupación axiológica y de la historia de las ideas latinoamericanas herramientas básicas para la reconstrucción del humanismo en el pensamiento latinoamericano.

Desde fines del siglo XIX la antítesis liberalismo–socialismo había configurado algunos de los posibles derroteros por los que de un modo u otro necesariamente se debía encaminar definitivamente todo pensamiento social. En el plano filosófico positivismo y

marxismo respectivamente intentaron fundamentar, junto a otras posturas aledañas, ese dicotómico sentido del devenir histórico.

Los presupuestos del humanismo socialista, aun cuando eran comprendidos filantrópicamente por un sector muy reducido de la intelectualidad latinoamericana, por lo general no eran compartidos por concebirlos no solamente ilusos, sino ante todo distantes de los criterios de lo que se consideraba – la naturaleza individualista y no colectivista del hombre. El viejo dilema sigue hoy estando en pie, pero existen muchos más argumentos aportados por las experiencias históricas del siglo XX para sostener una u otra posición.

Sin embargo, la propia vida sociopolítica latinoamericana saturada de conflictos y dictaduras –fundamentalmente a partir de mediados del XIX–, junto a acontecimientos muy significativos como el auge del movimiento obrero y socialista, especialmente la Comuna de París, fueron paulatinamente sembrando la duda en las mentes mas lúcidas como la de Juan Montalvo, sobre las razones que motivaban las críticas de anarquistas, socialistas, marxistas, etc., al orden social existente.

En América Latina donde la carga humanista y desalienadora había estado presente de un modo u otro a lo largo de la trayectoria de su pensamiento más significativo, no resulta extraño que la recepción del marxismo entroncase con esa herencia. De ahí que algunos pensadores provenientes de corrientes distantes del proyecto socialista, llegasen a reconocer el contenido humanista que subyacía en la obra de Marx y de muchos marxistas. Esto no significaba que se identificaran ni mucho menos con todas las experiencias y los ensayos de proyección socialista que se emprendían en nombre del marxismo en el llamado "socialismo real".

El humanismo había alcanzado un extraordinario nivel de concreción con el surgimiento del marxismo. A su vez en el ámbito cultural latinoamericano el desarrollo de estas, induciría a hombres como José Carlos Mariátegui, desde su raigambre indígena, a orientar su pensamiento hacia planos mucho más concretos que los usualmente transitados por el humanismo tradicional en estas tierras, especialmente hacia la solución de los problemas del indio y los sectores humildes de la población.

Mariátegui comprendió muy bien que las soluciones a los problemas sociales de los pueblos latinoamericanos estaba indisolublemente ligado no solo al enfrentamiento contra las oligarquías nacionales sino contra los monopolios imperialistas y que en esa labor los países latinoamericanos estaban obligados a unirse para poder enfrentarse con mayor fuerza a tan temerarios poderes.

El proyecto humanista, reivindicador de los derechos del indio, del pobre, de las minorías discriminadas, etc., ha animado a la llamada filosofía de la liberación, propugnada por Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Horacio Ceruutti, Francisco Miro Quesada, y otros, continuadora de aquella generación reivindicadora del cultivo del pensamiento y la cultura de "nuestra América". Ese humanismo se ha puesto de manifiesto en las intenciones de sus representantes encaminadas a lograr que el hombre latinoamericano alcance su plena dignidad y realice su utopía concreta en la integración de estos pueblos.

En esa búsqueda actual se inscribe el proyecto del Corredor de las Ideas de los países del cono sur desde donde Arturo Andrés Roig, inspirándose en el concepto de Juan Bautista Alberdi de

pueblo–mundo propone "pensar desde la diversidad no nos exime, tal como lo hemos hecho ya anticipado, de pensar la unidad, mas tampoco pensar nuestro mundo puede ser motivo para no pensar mundialmente. Ambas tareas las venimos cumpliendo, por lo demás, desde Francisco Miranda y Simón Bolívar. (...) Sólo así será posible nuestra diversidad en la unidad, tanto continentalmente como en el seno de cada una de nuestras naciones. Pero además, queremos pensar mundialmente. No es extraña esta pretensión, ni tampoco nueva"[22].

Pero no solo desde la filosofía el pensamiento latinoamericano ha contribuido a la reflexión propugnadora de la integración Latinoamérica. Desde múltiples disciplinas como intelectuales y educadores comprometidos en el análisis de la situación económica, política, sociológica, cultural, etc., han ido construyendo elaboraciones teóricas que coadyuvan al enriquecimiento del arsenal integracionista latinoamericano. Pero debe destacarse que en los últimos años numerosos dirigentes políticos, en especial presidentes de algunos países, entre los que se destacan Fidel Castro, Hugo Chávez e Ignacio Lula, llegan incluso a elaborar propuestas prácticas de enfrentamiento al ALCA con las ideas de un ALBA, reviviendo el sueño bolivariano y buscando alternativas de desarrollo para estos países ante la ofensiva neoliberal en tiempos de globalización.

Ante tales circunstancias la intelectualidad latinoamericana, y en particular los educadores, está obligada a asumir una postura de compromiso orgánico y contribuir al esclarecimiento teórico de los problemas que plantea la integración ante la globalización. Y aportar elementos a la reflexión común sobre las posibilidades reales de evadir la globalización o sobrevivir a sus embates y reorientar sus fuerzas favorablemente hacia el provecho de los pueblos latinoamericanos.

II. GLOBALIZACIÓN VS. INTEGRACIÓN O INTEGRACIÓN EN LA GLOBALIZACIÓN

La globalización es un fenómeno de naturaleza eminentemente económica, política y social, pero también cultural e ideológica que tiene sus raíces profundas en el necesario proceso de internacionalización de las relaciones capitalistas en el mundo contemporáneo, especialmente en la segunda mitad del siglo XX[23].

El capitalismo desde su nacimiento demandó el establecimiento de fuertes nexos integrativos en las relaciones económicas entre cada vez mayor número de países, pero estableciendo lazos de dependencia y explotación en los cuales un reducido número de ellos se fueron adueñando del mundo si tener necesidad de designar virreyes en cada región neocolonizada. Del mismo modo que integraba los mercados

22. ROIG, A.A. "Pensar la mundialización desde el Sur". En MONTIEL, E. y de BOSIO, G. Beatriz. Pensar la mundialización desde el Sur. Anales del IV Encuentro del Corredor de las Ideas. Asunción: Unesco Mercosur, 2001. T.I. p. 61.

23. A juicio de Noam Chomsky, "el nuevo orden mundial construido desde las ruinas de la segunda guerra mundial se atuvo estrictamente a las directrices churchillianas (…). El mundo debe ser gobernado por las 'naciones ricas', que a su vez están gobernadas por los hombres ricos que viven en ellas, de acuerdo con la máxima de los padres fundadores de la democracia estadounidense: "la gente que posee el país debe gobernarlo' (John Jay). (…) En la medida en que el proceso seguía su curso natural, tendió hacia la globalización de la economía, con las consecuencias derivadas de ello: la globalización del modelo de sociedad de los dos tercios propios del tercer mundo, alcanzando incluso el núcleo de las economías industriales, y 'un gobierno mundial de facto' que representa los intereses de las transnacionales y las instituciones financieras que gestionan la economía internacional" CHOMSKY, N. El nuevo orden mundial (y el viejo). Barcelona: Crítica, 1996. p. 243.

de los países al sus redes multinacionales intentó y en muchos casos logró con éxito desintegrar las pequeñas empresas nacionales[24], así como los nexos económicos y comunicativos existentes entre los países periféricos. En extraña dialéctica el capitalismo especialmente en su etapa imperialista fue integrando y desintegrado. A la vez que integraba redes de poder desde las potencias capitalistas centrales dirigidas a controlar cada vez mas los países dependientes iba desintegrando las relaciones económicas y en general de todo tipo que existían o intentaban establecerse entre países vecinos pero subdesarrollados. Ha sido frecuente la práctica comercial establecida por los países capitalistas desarrollados de impedir el comercio bilateral entre países de una misma región si antes sus productos no pasan a través de alguna empresa multinacional controlada por los países capitalistas desarrollados.

De modo tal que la única alternativa de los países latinoamericanos al igual que otros países dependientes del orbe es lograr la mayor integración económica, política y jurídica para poder enfrentarse a las fuerzas desintegradoras en tiempos de globalización manejada por políticas neoliberales. De tal modo deben diferenciarse las prácticas neoliberales de la globalización propiamente dicha.

En ese sentido la globalización es por una parte la forma predominante en que se ejecuta la política económica y social del capitalismo en los momentos actuales, con sus particularidades diferenciables de etapas anteriores de la historia de dicha sociedad y por otra constituye a la vez una nueva modalidad de internacionalización de la vida contemporánea que da continuidad al ininterrumpido proceso de universalización de las relaciones humanas planteando nuevos riesgos.

La globalización tiene implicaciones en todas las relaciones humanas en su más amplio sentido, con la consecuente implicación cultural y educativa que se deriva de un hecho de tal magnitud. Sin embargo, considerar que toda expresión de la globalización posee una connotación propiamente cultural, puede conducir a los mismos equívocos que cuando se considera, erróneamente, que todo fenómeno social constituye de forma obligatoria un hecho propiamente cultural.

Del mismo modo que en el desarrollo de la humanidad se producen innumerables productos sociales que no contribuyen en absoluto al perfeccionamiento y beneficio del mundo humano, animal, vegetal, incluso a la conservación favorable a los seres vivos de la naturaleza inorgánica, tampoco todos los efectos de la globalización deben ser considerados como productos o agentes culturales, aun cuando siempre[25] porten el sello imprescindible de lo social pero como excrecencias.

24. "Con el neoliberalismo se promueve la liberalización de los mercados en general y la apertura latinoamericana al mercado mundial. Esta política les permite a las empresas transnacionales expandirse a costa de empresas menores y menos competitivas en el mundo en general, y las de la región en particular. Es decir se trata de una expansión a costa de una destrucción del capital nacional. La liberación del mercado origina en forma simultánea un proceso de concentración de capital que no estimula la expansión del capital global por la vía de nuevas inversiones. Es una liberación que no promueve el crecimiento de la economía de mercado". DIERCKKSENS, W. Del neoliberalismo al poscapitalismo. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2003. p. 13.

25. "Para lograr una definición de cultura que logre eludir el carácter estrecho o unilateral de muchas concepciones que abundan en los ambientes académicos y usualmente en mayor medida fuera de estos debe considerarla como el grado de dominación por el hombre de las condiciones de vida de su ser, de su modo histórico concreto de existencia, lo cual implica de igual modo el control sobre su conciencia y toda su actividad espiritual,

No es adecuado concebir a los procesos de globalización como expresión de una ineludible fatalidad socioeconómica, tampoco de un determinismo ciego de carácter social, aunque el carácter objetivo de su existencia pueda prestar a confusión a quienes la conciban como un designio ante el cual no queda nada que hacer, sino solamente resignarse a sus efectos[26].

La globalización no es buena ni mala por naturaleza propia. Ella forma parte de los procesos inherentes a la evolución socioeconómica, política y cultural que exige al hombre romper los estrechos marcos de su terruño y permanentemente trascender hacia esferas más amplias de comunicación e intercambio, como premisa sustancial de subsistencia y reproducción a escala mayor que lo que la naturaleza de manera aislada le puede facilitar.

Sin embargo, es indudable que la globalización entraña extraordinarios desafíos económicos, políticos, ideológicos, educativos y culturales, especialmente si toma en consideración el reconocimiento que han tomando en los últimos tiempos el significado de los procesos culturales, como puede apreciarse entre otros en Samuel Hungtington[27]. Al respecto acertadamente Manuel Monereo plantea que "en un marco más global, no hay que hablar solo del aspecto económico, porque hay un aspecto cultural y de identidad. La mundialización sitúa la cultura como un tema central"[28].

No hay dudas que ciertos demonios que desencadena la globalización de hecho embrujan ante todo a los individuos y a través de ellos a comunidades, familias, clases sociales, pueblos, etc. El problema está en buscar las fórmulas para desencantarlos y a la vez aprovechar las extraordinarias fuerzas de tan poderosos genios escapados de sus lámparas. No se trata de embutirlos de nuevo en ellas, tarea esta inútil y además desacertada, la cuestión es utilizar la inteligencia más acuciosa para beneficiar al género humano con sus potencialidades.

Si se aprovechan adecuadamente las posibilidades que la globalización pone

posibilitándole mayor grado de libertad y beneficio a su comunidad.. GUADARRAMA, P. y PERELIGUIN, N. *Lo universal y lo específico en la cultura*. Bogotá: Unincca, 1998. p. 300.

26. A juicio de Daniel Mato: "la globalización no es un fenómeno con vida propia al cual resultaría pertinente asumir como causal de otros fenómenos. Tampoco es un proceso diferenciado. Pienso que, una manera más adecuada de representar 'la globalización' es como una tendencia histórica – resultante de diversos procesos sociales– de alcance planetariamente omnicomprensivo hacia la interconexión entre los pueblos del mundo y sus instituciones; de modo que los habitantes del planeta en su totalidad tienden a compartir un espacio unificado, más continuo que discreto, en virtud de múltiples y complejas relaciones, y ello no sólo desde el punto de vista económico, sino también social, político y cultural" MATOS, D. "Procesos culturales y transformaciones sociopolíticas en América Latina en tiempos de globalización", en: MATOS, D.; MONTERO, M. y AMODIO, E. (Coordinadores). *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas.* Caracas: Cresal-Unesco, 1996. p. 12.

27. "La Cortina de Terciopelo de la cultura ha reemplazado la Cortina de Hierro de la Ideología como la más significante división en Europa". HUNGTINGTON, S.P. *El choque de las civilizaciones.* Costa Rica. Heredia: Universidad Nacional, 1996. p. 19.

28. Ya que a su juicio esta "resulta también un mecanismo cultural de occidentalización del pensamiento. El componente más fuerte de esta situación es la mundialización de la comunicación –o de la incomunicación. Esta constituye un elemento decisivo en el control de las grandes transnacionales sobre el sentido común de la gente. Y afecta la identidad personal. Se trata de un poder de aculturación, ante el cual fenómenos como el fundamentalismo y el nacionalismo resultan una respuesta, si se quiere, un proceso de pérdida de identidad. Se dice que la modernidad significa un desanclaje y un reanclaje. El desanclaje del capitalismo ya trasnacional implica un reanclaje, la cuestión es dónde. Es necesario advertir esa pérdida de identidad del yo individual en el marco de un conflicto colectivo, como afecta a los individuos y como reaccionan los individuos ante eso" "La globalización: una mirada desde la izquierda". N. 5. La Habana: Temas, 1996. pp. 18-19.

en juego el resultado puede ser muy provechoso, pero si se limita la acción del hombre a que este se considere una víctima indefensa ante sucesos ante los cuales su voluntad es inestimable y por tanto desechable, entonces no habría nada que hacer.

La enigmática globalización como otros tantos procesos socioeconómicos y políticos que ha ido conformando la humanidad en su historia tiene dos caras y por tanto se puede mirar desde distintas perspectivas de acuerdo al observador y al objetivo de la observación[29].

Ese carácter contradictorio de la globalización constituye una fuente permanente de análisis en prestigiosos investigadores del asunto desde diversas disciplinas. De tal modo en el pensamiento de Leopoldo Zea como destaca Maria Elena Rodríguez Ozán se aprecia la profundidad y complejidad del asunto[30] en la reflexión del destacado filósofo mexicano.

Es indudable que los pueblos y sus gobernantes no pueden asumir ante la globalización la actitud del avestruz. Tienen que afrontarla con sus riesgos y posibilidades. De la sabiduría y las políticas acertadas que no pueden limitarse a una esfera aislada como la economía desconociendo el efecto social, ideológico, educativo, cultural, etc., depende que se salga con éxito de tan arriesgada empresa.

Ante todo es necesario diferenciar los planos objetivos y subjetivos de los procesos globalizadores, así como la precisión conceptual y su diferenciación de otros términos con sentidos relativamente familiares como universalización, mundialización, etc.

Es cierto que desde que aparecen las primeras comunidades humanas surgen procesos de intercambio de conocimientos, experiencias tecnológicas, comunicación, comerciales, de concepciones jurídicas, políticas, influencias ideológicas, etc., que algunos equivocadamente podrían considerar las primeras manifestaciones de la globalización. Más sería un camino erróneo extrapolar los límites de los procesos reales que en las últimas décadas de este siglo XX se conoce como fenómeno de la globalización.

En todas las épocas históricas del proceso civilizatorio y en su conformación, los pueblos han sido culpables o víctimas de relaciones de conquista y dominio con objetivos de beneficio económico, ante todo, pero también por otras razones de carácter espiritual. Los dominadores no se han limitado a acumular riquezas, sino que necesitan

29. Según Sami Nair al valorar el análisis realizado por Joaquín Estefanía sobre la nueva economía de la globalización plantea que este autor "ya no tiene la ilusión del mañana radiante, no ve en ello sólo un mal. Al contrario sabe que el proceso es ineluctable y mide los aspectos innegablemente positivos: el acceso de todas las sociedades al juego de la riqueza, el paso casi forzado a la modernidad, la interpenetración que favorece la interdependencia y obliga a descentrase de sí, es decir, a la apertura del mundo y a la necesaria corresponsabilidad. Pero también conoce el revés de la medalla: la difusión a una rapidez nunca vista, de la desigualdad, la pobreza, y las rupturas brutales de la cohesión social. Proceso, dice, que por su descontrol, favorece el surgimiento de la dualización social y de las fuerzas 'antisistémicas'. Ninguna sociedad escapa a este infortunio" NAIR, S. "Epílogo" a ESTEFANÍA, J. *Contra el pensamiento único.* Madrid: Taurus, 1998. pp. 336-337.

30. "Al analizar las dos caras de la globalización, que se manifiestan en enero del 2001, con motivo del Foro Económico Mundial de Davos en Suiza y del Foro Social de Porto Alegre en Brasil, dice que aunque parezca paradójico en 'ambos foros la preocupación fue la misma: cómo enfrentar, actuar y vivir dentro de la globalización'. En Davos se querían mantener los beneficios, en Porto Alegre compartir el extraordinario desarrollo que originó la globalización y que los beneficios no sean para los explotadores y los ricos, sino también para los explotados, pobres, que la han hecho posible". Rodríguez Ozán, M.E. "La globalización de América Latina en la obra de Leopoldo Zea", en: *Visión de América Latina. Homenaje a Leopoldo Zea.* Compiladores Alberto Saladino y Adalberto Santana. México: FCE, 2003. 194.

además disfrutar de múltiples placeres que implican hasta el orgullo de imponer sus valores y concepciones como las más adecuadas.

No siempre este proceso de expansión axiológica ha resultado negativo para la humanidad. En ocasiones el género humano ha sabido aprovechar los efectos de la dominación de pueblos con niveles civilizatorios superiores en todos los órdenes de vida material y espiritual y hasta le han permitido tales asimilaciones alcanzar posteriormente grados de autonomía e independencia que posibilitan aceleración en su desarrollo socioeconómico.

Tales procesos de universalización de las conquistas tecnológicas, políticas, educativas, culturales, etc., han existido siempre y existirán, pues son consustanciales a la historia humana. El hombre es un ser que por naturaleza no es ni bueno, ni malo, ni imperfecto, ni perfecto. El hombre no es más que el producto de su propia acción consciente y educativa. Es un ser que se perfecciona continuamente si las condiciones favorecen ese perfeccionamiento, de lo contrario se pueden universalizar en lugar de valores los antivalores que atentan contra su propia condición.

El hombre es el único ser que posee plena conciencia de su interés por la trascendencia y la cultura. El afán por constituirse en un ser trascendente se plasma en todas las dimensiones de sus acciones y obras. El hombre no construye, ni crea, ni engendra para que resulten efímeros los resultados de su labor. Siempre concibe los productos de su trabajo, de su inteligencia y de sus relaciones humanas para la eternidad y como expresión de una actividad culta.

La historia de la humanidad no es más que el producto y a la vez el agente de tal proceso de búsqueda de trascendencia cultural. Pero del mismo modo, los efectos sociales, económicos, políticos, incluso éticos, que traen aparejadas estas relaciones generalmente desequilibradas, por cuanto no se establecen entre pueblos en que prevalezcan las similitudes sino más bien las grandes diferencias en todos los órdenes, y ante todo en lo económico–, no pueden ser apreciados a priori como necesariamente beneficiosos en la que todos los finales de los dramas concluirían como los films de Hollywood o las novelas de Corín Tellado, lo cual resulta tan iluso como irreal.

Es indudable que desde la época de los grandes imperios antiguos y medievales sus gestores tenían conciencia plena conciencia de que estaban universalizando su *cultura,* aunque no la denominasen así. Además, por supuesto la entendían no como *su cultura* sino como *la cultura* o *la civilización* en general, como fue usual primero la utilización de este último antes que término antes que el de cultura para caracterizar estos procesos generales de asimilación progresiva de valores. Los pueblos conquistadores han integrado los conquistados a su sistema económico, político, educativo y cultural, y no obstante los necesarios procesos recíprocos de *transculturación,* a la larga han subsumido las relaciones las estructuras y relaciones de los dominados a las suyas impositivas. En ese plano la historia desde la antigüedad hasta los actuales tiempos de globalización no se han diferenciado mucho más que en las formas de dominación.

Lo mismo los artífices de imperios antiguos como el romano, el mongol, el árabe, el incaico, el azteca, etc., como de los imperios coloniales modernos, esto es el español, inglés, francés, nazi, etc., siempre se han autovalorado como los portadores exclusivos de la "razón"

y la "justicia" *universal*. En ocasiones han buscado justificaciones hasta sobrenaturales, como recientemente invocó el apoyo de Dios el presidente George W. Busch en su guerra contra Irak, para sus acciones impositivas de su criterio del "deber ser", en otras les ha bastado el argumento del éxito para intentar demostrar su superioridad y,por tanto, presumida validez de argumentos.

Para cada uno de los gestores de estos procesos de dominación, el *mundo* ha sido concebido en relación con las fronteras expansivas de sus respectivos imperios. Y los otros imperios han sido concebidos no como otros mundos que tiene derecho a coexistir, sino como mundos conquistables también para que formen parte de *su mundo*.

En los tiempos actuales de globalización fuerzas antitéticas se ponen en juego en las relaciones internacionales: las de la integración y las de la desintegración. Se manifiesta la aparente paradoja: globalización vs. integración o integración en la globalización.

Los poderes de las transnacionales apuestan por imponer las políticas neoliberales de la globalización según la cual recomiendan a los países pobres abrir sus fronteras comerciales en tanto ellos cierran las propias. El objetivo claro es desintegrar la poca resistencia de los mercados débiles. Mientras que los países pobres no tienen alternativas o se integran o los desintegran.

Ante tales disyuntivas el pensamiento latinoamericano debe aportar elementos al estudio de las *afinidades de desarrollo*[31] que han posibilitado los nexos integrativos ya existentes y favorecerán la consolidación de otros más ambiciosos. La praxis educativa latinoamericana debe poner todos sus

31. "Despite the apparent widespread acceptance of the benefits of economic integration, at least by policymakers, it would plainly be wrong to assert that economic integration is driven by economic advantages alone. The prospect of economic gain is of course a necessary condition for any successful economic integration process, but it is by no means sufficient. In addition, there need to be affinities between countries that facilitate interaction between their peoples and pave the way for them to work together in pursuit of development goals. Such affinities are often rooted in common historical, cultural or ethnic backgrounds, and they generally have a political expression. As they are often directed towards achieving development goals, we refer to them as developmental affinities. In relating this concept to observed reality, several caveats are in order: in the first place, developmental affinities are hardly ever shared by entire populations. More often than not, they are the outcome of a complex interaction between positive and negative forces arising from diversity of interests and backgrounds. Moreover, especially in the case of large geographical areas, affinities may initially engage populations living in border regions, who nonetheless may be able to project them on to their countries at large. Secondly, it is important to distinguish the roles played by populations (or, more precisely, private bodies or agents) from those played by governments. Historically, development affinities have usually developed as a result of the action of populations. Governments eventually respond to the power of those affinities and to pressure from the agents committed to them, and political change is normally the result. From then on, any further consolidation and deepening of development affinities and political links tends to be the outcome of continued interplay between private agents and governments. The concept of developmental affinities helps to solve a paradox of regional integration, namely its "regional" nature. For if integration has the economic benefits claimed for it, why is the entire world not a single integration scheme? Developmental affinities are precisely the missing ingredient that not only makes integration possible but also delimits its geographical boundaries. Curiously enough, the existence of developmental affinities is best established by examining places where they are absent. As the tragic cases of the Yugoslavia and the former Soviet republics clearly illustrate, the economic advantages of integration, no matter how significant, will be totally ignored if the populations concerned do not share any affinity at all. The European Union is probably the best example of a regional integration agreement whose success has been based on strong developmental affinities between its members. These have included the need for reconstruction in the aftermath of World War II, the recognition of common values and ideals, the many shared elements in their culture, their wish for lasting peace, and finally their desire to be able to hold their own with the major powers on the world stage". "Regional Integration and Economic Development". SAAVEDRA–RIVANO, N.; HOSONO, Akio and STALLINGS, Barbara, editors, Palgrave, 2001. pp. 94-95.

empeños en formar nuevas generaciones que fomenten dichas afinidades y generen otras nuevas.

En la actualidad cuando muchas fuerzas atentan contra la unidad de los pueblos latinoamericanos y algunos escépticos piensan desde su perspectiva que el vaso esta medio vacío otros consideran que esta medio lleno y se aprecian sus primeros síntomas en el Mercosur, el Pacto Andino, Caricom, el Pacto de los Tres (Colombia, México y Venezuela) así como en nuevas propuestas de necesaria integración[32]. También la educación latinoamericana debe poner su grano de arena en el fomento de tales procesos integracionistas.

Nadie imaginaba en la primera mitad del siglo XX que una Europa fraccionada por tantas guerras ancestrales y con tal diversidad de culturas, idiomas, religiones, etnias, etc., llegase a la conformación hoy de la Unión Europea lo mismo deben pensar los latinoamericanos quienes tienen en la educación y la promoción de la cultura de estos pueblos un magnifico instrumento de autoconocimiento de sus valores y logros. Ante los desafíos de la globalización que no son solamente económicos y políticos sino ideológicos y culturales América Latina solo tiene el camino de la integración para enfrentarlos. Ante el conflicto integración vs. globalización los pueblos latinoamericanos no tienen alternativas que no sea la integración en la globalización.

Con el desarrollo educativo y cultural de los pueblos latinoamericanos de forma aislada es imposible la integración latinoamericana pero a la vez sin la efectiva gestión educativa, ideológica y cultural tampoco esta será posible. Es en ese terreno donde, unido a los acuerdos económicos y políticos, debemos colaborar a cavar nuevas trincheras de ideas.

III. TAREAS DEL PENSAMIENTO EDUCATIVO LATINOAMERICANO CONTEMPORÁNEO ANTE LA GLOBALIZACIÓN

Ante tales conflictos de los pueblos latinoamericanos que se presentan como alternativas excluyentes: integración vs. globalización, al pensamiento educativo latinoamericano en la actualidad, concibiéndolo en sus polifacéticas áreas de expresión, es decir científica, filosófica, política, económica, sociológica, etc., se le plantean múltiples tareas entre las cuales se destacan:

Rescatar la memoria histórica del pensamiento de la integración a través del estudio y divulgación de las ideas integracionistas tanto de sus máximos representantes, como Miranda, Bolívar o Martí, como de aquellos que de una forma no tan reconocida han contribuido en distintas épocas de la historia de la región a fomentar la idea de la integración.

Emplear las mas diversas vías para dar a conocer esas ideas integracionistas desde el aula y la vida académica, congresos, cursos, cátedras, etc.,hasta los medios de comunicación masiva y aquellos espacios que propicia la creciente actividad contemporánea de la sociedad civil de manera que su efecto no se limite exclusivamente a los ámbitos universitarios.

32. Buenos Aires: El presidente de la comisión de representantes permanentes del Mercosur, el argentino Eduardo Duhalde, propondrá al mandatario Nestor Kirschner crear una comunidad sudamericana de naciones, señaló este domingo un portavoz del expresidente. Duhalde llevará a Kirschner la iniciativa que contaría con el respaldo del presidente de Brasil, Luiz Inacio Lula da Silva. *Trabajadores.* La Habana. Lunes 29 de diciembre del 2003, p. 5.

Revelar el impacto real mediato e inmediato que tuvieron tales ideas integracionistas en pactos o acuerdos bilaterales o multilaterales en la región, de manera que se ponga de manifiesto la efectividad de las ideas–fuerzas integracionistas.

Investigar las posibles *afinidades de desarrollo* que permiten determinar aquellos elementos comunes en los planos económicos, políticos, antropológicos, culturales, ideológicos, etc., y que posibilitan favorecer los procesos integrativos latinoamericanos. Propiciar los análisis que favorezcan las posibilidades exitosas de procesos integrativos latinoamericanos aun cuando estos sean parciales en medio de las inexorables circunstancias de la globalización.

Diferenciar teóricamente en la praxis educativa los diferentes procesos de universalización económica, política y cultural que históricamente se han dado en la evolución de la humanidad bajo distintos términos como modernización, modernidad, mundializaciòn, globalización, etc., de algunas formas políticas de dominio a ellos aparejados como liberalismo, imperialismo, fascismo, neoliberalismo, etc., y sus formas específicas de manifestación en el ámbito latinoamericano.

Asumir la globalización como un proceso objetivo del desarrollo de la sociedad capitalista contemporánea cuyos efectos negativos para los países latinoamericanos dada las políticas neoliberales pueden ser contrarrestados de alguna forma por posturas revindicadoras del patrimonio nacional y regional de esta área.

Favorecer en la actividad educativa aquellos procesos de signo positivo propiciados por la globalización, especialmente cuando se desarticulan de las políticas neoliberales, como sucede en el terreno de la aceleración del intercambio económico, tecnológico, comunicativo, informático, educativo, cultural, turístico, etc.

Desenmascarar por medio del debate científico todas las falacias, que lo mismo provenientes de ideólogos de derecha que de desconcertados intelectuales de izquierda propicien la aceptación encubierta o descubierta de políticas y teorías neoliberales, como la de la desaparición de los estados nacionales, que atenten contra el imprescindible proceso integracionista de los pueblos latinoamericanos favoreciendo las nuevas formas de panamericanismo.

Demostrar que el neoliberalismo no solo constituyó una reacción ante los logros del socialismo en el pasado siglo XX sino también un paso atrás en relación a conquistas sociales propiciadas por el propio liberalismo[33].

Estimular la gestación de nuevas corrientes de pensamiento que en perspectiva latinoamericana analicen los nuevos problemas del desarrollo social de la actualidad en un mundo globalizado, como anteriormente lo han hecho la teología de la liberación, la filosofía de la liberación, la pedagogía de la liberación y la teoría de la dependencia, por lo que han adquirido reconocimiento internacional al corresponderse mejor

33. Véase: GUADARRAMA, P. "Fuentes y perspectivas del neoliberalismo; pensamiento alternativo vs. 'pensamiento único'" *Paso a paso.* Tunja: Escuela Superior de Administración Pública. A. 2 n. 2 diciembre de 2001. pp. 209-222.

con las particularidades del ámbito latinoamericano razón por la cual han sido de mayor utilidad al análisis de problemas similares en otros contextos.

Nuevamente las sabias palabras del maestro de Bolívar, Simón Rodríguez cuando recomendaba "O inventamos o erramos" y de José Martí cuando planteaba "el que es capaz de crear, no esta obligado a obedecer"[34], se presentan desafiantes ante los nuevos representantes del pensamiento educativo latinoamericano contemporáneo en estos tiempos de globalización.

34. MARTÍ, J. "Libros nuevos". En: *Obras Completas.* La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1975. T. 15. p. 191.

FORMAS DE CONCEPTUALIZACIÓN FILOSÓFICA PRESENTES EN EL PENSAMIENTO Y COSMOVISIÓN ANDINOS. LA ESCRITURA Y LA IMAGEN DEL PENSAMIENTO

MARIO MADROÑERO MORILLO
Magíster en Etnoliteratura – Univeridad de Nariño, Pasto.
Docente de Filosofía y Humanidades - Universidad de Nariño Pasto

RESUMEN: A partir de un análisis del discurso presente en los relatos de la tradición oral andina, se pretende realizar una aproximación hermenéutica a formas y figuras de conceptos que reflejan el pensar andino y la cosmovisión, presentes en cantos y expresiones, correspondientes a la esfera religiosa del habla, presente en el discurso de la medicina tradicional indígena y que permiten inferir nociones y conceptos, que fundamentan ontoteológicamente concepciones que permiten pensar lo que implica el ser entre los Andes y su relación con la cosmovisión. Se pretende además a partir de un nivel comparativo, realizar un análisis de conceptos, entre los que las figuras y las formas del pensamiento permitan una aproximación a la apertura de la imagen del filósofo y del pensamiento mismo.

Palabras claves: Cosmovisión, Pensamiento andino, Tradición oral, Huakaki, Tuyana, Esquizoanalítica.

ABSTRACT: This analysis of discourse bout the Andean oral tradition, it is intended to make a hermeneutic approach to ways and figures of concepts that reflect the Andean thinking and worldview, It is present in songs and expressions, corresponding to religious traditions of orally, present in the discourse of traditional indigenous medicine, and it enables infer concepts and notions, also it finds conceptions, in addition it enables think, what it implies "being" between the Andes and its relation to "worldview". It is intended to start from a comparative level, make an analysis concept, between figures and ways of thought to enable approximation to open image the philosopher and of thought itself.

Key words: worldview, Andean thought, oral Tradition, Huakaki, Tuyana, schizoanalytic.

I La escritura y la imagen del pensamiento

El presente texto, pretende abordar la problemática de la conceptualización de las formas de presentación del pensamiento, reflejadas en los modos de ser andinos. Tales modos de ser, pensados en la dimensión ética que los compone, proporcionan un corpus epistemológico singular, presente en los mitos y narraciones, en tanto representaciones de sistemas de pensamiento, en las que los aspectos imaginario y simbólico presentes en las nociones

de lenguaje y escritura, que configuran a la vez, una estética del pensar, abren en primera instancia, las concepciones ontológica, fenomenológica, metafísica y la relación de las mismas con las concepciones de ser, esencia, presencia, fenómeno y que estructuran a la vez las nociones y la comprensión del espacio y el tiempo en la configuración de una cosmovisión.

Se encuentran entonces expresiones del pensamiento andino en una cosmovisión, que reflejan modos de ser singulares y que en el caso de la filosofía, se relacionan con uno en especial, una imagen del filósofo, del pensamiento, y que integra los diferentes estratos de la estructura de lo que se podría proponer como una filosofía de la naturaleza, presente en las concepciones sobre la misma y que hallan su fundamento en las formas de la ontología regional, presentes en la tradición mítológica, correspondiente a los *huacakiruna*, concepto que deviene del sustantivo quichua *huacaki* y que Glauco Torres en su diccionario, propone así:

> *HUAKAKI. s. Sabio, filósofo. "…tenían juntamente estos Incas unos médicos o filósofos adivinos que se dicen Guacácue, los cuales andaban desnudos por los lugares más apartados y sombríos desta región y por esta razón se llama así; y andando solos por los desiertos, sin reposo ni sosiego se daban a la adivinanza o filosofía. Desde que salía el sol hasta que se ponía miraban con mucha firmeza la rueda del sol por encendido que estuviese, sin mover los ojos, y decían que en aquella rueda resplandeciente y encendida veían ellos y alcanzaban grandes secretos, y todo el día se estaban en un pie sobre las arenas que hierven de calor, y no sienten dolor; y también sufrían con mucha paciencia los fríos y nieves; vivían una manera de vida muy pura y simple, y ningún deleite procuraban, ninguna cosa codiciaban más de lo que la razón y la naturaleza demandaba; su mantenimiento era muy fácil, no procuraban (lo) que la sagacidad y codicia y apetito busca por todos los elementos, más solamente lo que la tierra producía sin ser maltratada con el hierro; y así cargaban sus mesas de manjares; y de aquí viene que entre ellos no había males ni diversidad de enfermedades, más antes tenían perfectamente salud y morían muy viejos; y desde este tiempo antiguo tienen mala fama estos viejos de hechiceros o adivinos juntamente con las viejas*[1].

En la definición anterior encontramos la descripción de una ética singular, de una imagen del filósofo, que refleja un modo de ser que sintetiza en su representación, las dimensiones de un concepto importante en la cosmovisión andina y que corresponde al sustantivo *huaca*, que en una primera instancia correspondiente a la arqueología y a la antropología, que desde una perspectiva hermenéutica fundamentada en una lectura de carácter fenomenológico; sobresignifica[2] lo sagrado, los entierros, las momias, en tanto representaciones de la relación del ser con lo desconocido, en la medida en la que la concepción de la presencia de la muerte, en tanto interrupción de los fenómenos, hace presencia en la representación que del tiempo se configura y que implica la otra dimensión de lo *huaca*, concebida como lugar del misterio, en tanto espacio de apertura, en la que lo desconocido, se concibe a partir de la apertura del tiempo, hecha presente en la metáfora filosófica de lo *huaca*, pensada como forma de abstracción de la concepción

1. TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano. Yurakshimi-Runashimi. Cuenca: Talleres Gráficos Benjamín Carrión, 1982. pp. 78-79.
2. La concepción de la sobresignificación que se propone aquí se relaciona con el concepto: προσε–μαινει.

de la temporalidad, que en la cosmovisión andina se representa en el concepto *Pacha*.

Lo *huaca* y lo *pacha* entonces se pueden pensar en una relación de correspondencia en la que la dimensión *huaca* implica una apertura de la temporalidad *pacha*, es decir una precipitación de discontinuidad en el *continuum* temporal de la presencia del ser, implicada en una cosmovisión que el mito fundamenta, en tanto relato de origen que abre a la vez en el tiempo mismo del relato, lo dicho y su presencia en el tiempo, en tanto concepción primaria del tiempo y de la historia. De esta forma convergen entonces, los diversos tiempos del aparecer de la historia, como márgenes temporales, para la comprensión del acontecimiento del ser en las dimensiones de su representación en el presente en tanto ser histórico y ser mítico, ya que en el acontecer *huaca*, convergen el tiempo mítico y el histórico, que implica una forma de la representación del ser, en tanto apertura de lo cíclico, y que abre una dimensión metafísica[3] en el corpus de la filosofía de la naturaleza, presente en la esfera de una cosmovisión. Lo *huaca* implica entonces en su relación con el ser, la dimensión extática de la presencia del mismo en el presente. Momento de apertura de la concepción ontológica regional, que implica una partición de la sustancia y de ahí una concepción de la esencia diferente, hecha presente en una estética de la presencia, en la que convergen a la vez el pasado, el presente, el futuro de la presencia, en el acontecer de la misma en la dimensión temporal de lo extático y su relación con lo *huaca*.

Hay entonces una manifestación invertida del ser en el acontecer *huaca* del pensar, ya que es en el desplazamiento de la conciencia de las relaciones de correspondencia, en la que la interrupción de los fenómenos se hace presente, en la que la extática de la presencia se suspende, para dar lugar a un otro modo que ser[4], en tanto ocultamiento del ser en el tiempo. La manifestación del ser en la dimensión temporal de lo *pacha*, implica de esta manera una vivencia mítica en la extensión *huaca* del acontecimiento del ser en su apertura.

Este tipo de apertura la encontramos por ejemplo, en las concepciones que del tiempo se proponen en relación con la manifestación de la *Sachamama*, nombre quichua de la *pachamama*, correspondiente a la selva, y a partir de la que se puede comprender la proposición de José Lezama Lima sobre la existencia de unas "eras imaginarias", a partir de lo que él llamaba la "discontinuidad del bosque americano"[5]; expresiones que resuman la concepción del tiempo y la historia en la manifestación del mito en un presente, que aquí se relaciona directamente con el tiempo del carnaval, como forma de la vivencia de la partición de lo esencial en un presente, concebido como confluencia de orígenes y que corresponde a lo *Pacaricuna*, en las formas de conceptualización presentes en el pensar andino; en las que la confluencia de principios ontológicos en la conformación del presente, implican el reconocimiento a partir de una *equivocidad diferencial* de conceptos, en la que el corpus de una ontología sufre un proceso de crisis a partir de la remoción ontológica

3. La dimensión metafísica del discurso en la formación de los conceptos implica, no la tradición metafísica de occidente sino la concepción del habla a partir del concepto *hahuanunariksi*, que Glauco Torres propone como lo correspondiente a la parapsicología, pero que aquí ampliamos debido a la sobrecarga de sentido que cada uno de los vocablos componentes del concepto trae, ya que *hahua* es relato, el cuento, el narrar, *nuna* es el alma, la dimensión subjetiva del ser, *riksi*, es otra categoría del habla. Se tiene entonces en la forma discursiva de este concepto dos tiempos del habla correspondientes a lo indicativo y lo expresivo, lo dicho, el decir, lo ilocutivo, lo preformativo, lo constativo y lo que Derrida llama la animalidad de la letra.

4. Otro modo que ser, es la traducción que se propone a partir de la propuesta de Levinas, de pensar más allá de la esencia, en el marco general de lo que implica "salir del ser por una nueva vía" y que se refleja en su libro titulado autrement q' étre.

5. LEZAMA LIMA. José. *Introducción a los vasos órficos.* Barcelona: Barral, 1974. p. 29.

de los fundamentos del ser a partir de la intervención de una *fenomenología de la conciencia extática* de la presencia, pensada como inversión de la revelación, a partir del oscurecimiento del ser, que no implica la negación como fundamento de la antítesis, sino la inversión categórica del corpus general de la historia del ser y su representación. Oscurecerse del ser, que no implica su ocaso en tanto abyección; sino la partición del ser, la *declosión* presente en la metáfora filosófica de la temporalidad del crepúsculo, que en el pensamiento andino se conceptúa en lo *Tuyana*.

Lo *Tuyana* es un concepto compuesto por dos palabras quichuas, la primera es *taki*, que como sustantivo designa un género de la poesía quichua, caracterizado por el verso cantado, en tanto cantar, "podía expresar cualquier emoción o cualquier sentimiento, o simplemente algún signo o virtud de la naturaleza"[6] como adjetivo designa lo activo, lo ágil, la velocidad y la diligencia, la ligereza, el ser listo, la viveza, el ser inmediato; implica además lo relativo a las catacumbas, la canción, el canto, el tambor, las canastas de gran tamaño, que en la extensión simbólica de este concepto en el tiempo, representan el cuerpo como apertura. *Yana* es la segunda palabra quichua que implica la compañía, en tanto ser y estar con otro, ya que se trata ahí de una relación en la que la amistad se hace presente en la equivocidad del amor, de la servidumbre en tanto hospitalidad a partir de la economía del don[7], que implica en su extensión la lógica de la sobreabundancia[8]; se encuentra entonces, la generosidad desinteresada de la ética del "ser irremediablemente abierto"[9], expresada de igual manera en el *éthos* del tiempo del carnaval.

De esta manera y como se proponía anteriormente, *Tuyana*, entre los conceptos filosóficos andinos, refleja a partir de la metáfora filosófica del crepúsculo, una dimensión que traducimos como la noche del pensamiento y la expresión del mismo entre la hondura de lo desconocido, reflexión que halla su expresión en el canto de la noche, entre ella, a partir de la comprensión poética de la noche de los tiempos y el pensamiento, en la afirmación del mundo nocturno, que como se decía hace un momento no implica la negación de la negación de sí, sino la partición esencial, expresada en la cesura, en la interrupción que la precipitación de la temporalidad *pacha*, activa en la pronunciación y provocación de la memoria. Se encuentra así, en el danzar el pensar de este camino de expresión, la escritura de Aurelio Arturo quien entre Tambores dice:

> *Suenan los tambores/ a lo lejos/ con un profundo encanto que nos despierta/ nos alerta/ o nos embriaga con su son melodioso/ suenan profundamente/ los tambores/ en el día de bronce/ en la noche de lentos párpados morados/ o en la noche de rocas amarillas/ o en la noche de luna rosada y sesga/ en que canta el ruiseñor que escuchó Ruth la moabita/ o en la que imita a toda la tribu alada/ el pájaro burlón/ el arrendajo melodioso o rechinante como una/ cerradura oxidada/ suenan casi perdidos los tambores/ atravesando valles y valles de silencio/ y nadie sabe quién los toca/ ni dónde/ pero todos los oyen/ y comprenden su mensaje/ y se*

6. TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano. Yurakshimi – Runashimi. Cuenca: Talleres Gráficos Benjamín Carrión, 1982. p. 264.
7. Paul Ricoeur propone este concepto en la relación presente entre lo que él propone como "la poética del amor" y "la prosa de la justicia". En Amor y Justicia.
8. TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano... p. 264.
9. Bruno Mazzoldi en sus estudios sobre el chamanismo y el pensamiento filosófico andino amazónico, propone el éthos del chamán, del taita, caracterizado por esta singular condición, la del "ser irremediablemente abierto" que integramos a la concepción de Philippe Lacoue-Labarthe de un "ser originariamente ek-stático" es decir un -ser originariamente fuera de sí-.

llenan de júbilo o se espantan/ dónde suenan/ quién los toca/ manos que se han deshecho/ o que están cayendo en polvo/ o que serán la ceniza más triste/ dónde suenan/ en las espesas selvas o en las que fueron selvas en los desiertos/ suenan en siglos y milenios lejanos/ transmitiendo en la tierra hasta muy lejos/ la palabra humana/ la palabra del hombre y que es el hombre/ la palabra hecha de fatiga y sudor y sangre/ y de tierra y lágrimas/ y melodiosa saliva[10].

Escuchar los tambores de los cantos-pensamiento de la expresión filosófica, presentes en lo que fundamenta una cosmovisión, implica entonces la comprensión enciclopédica y cinestésica, de un pensar llevado a los limites de sí, que abre la teleología de la estructura y el sistema del pensamiento cosmovisionario, caracterizado por una forma primaria del nihilismo, infundada en la negación de la trascendencia, a partir de la finalidad, en tanto forma definitiva de la presentación de lo esencial en el presente, en la representación de una totalidad.

Se trataría entonces de pensar a partir de la equivocidad diferencial del concepto, la apertura de la totalidad, a partir de una crítica a la resolución metafísica que ofrece una definición del ser a partir de la determinación de la esencia, que implica el ser-cerrado de la ontología general, infundado a la vez dialécticamente en la historicidad de la presencia del ser en una concepción del presente; que implica el desarrollo y progresión de un sistema de la representación de lo esencial, tributario de una especulación restringida a la economía de la producción de identidad. Dimensión que implica el encuentro de sistemas de pensamiento distintos y distantes, no desde la filosofía en tanto historia de la verdad; sino desde la filosofía como irresolución de lo absoluto. De esta manera es la estructura anfibológica de la pregunta filosófica y la temporalidad de la misma, la que interrumpe el pensamiento, para dar paso a una dimensión en la que es la voz, la animación de la metáfora filosófica, pensada como la expresión de una tropología del concepto, en tanto representación del pensar en el tiempo.

Tropología que implica pensar el tiempo de la metáfora filosófica, presente en las formas de conceptualización que en el corpus de su expresión diseminan el sentido, lo que da sentido, al abrir la restricción de la retórica filosófica sobre lo esencial y la ficción jurídica de su estatuto, a partir de una teoría de la provocación sostenida en la equivocidad diferencial del habla, pensada en primera instancia metodológica, en lo que Deleuze propone como la " repetición paradójica esencial al lenguaje" y que –"no consiste ya en un redoblamiento, sino en un desdoblamiento: no ya en una precipitación, sino en un suspense".– ya que "Es el doble de la proposición el que nos parece a la vez distinto de la proposición como tal, de lo que la formula y del objeto sobre el que versa. Se distingue del sujeto y del objeto porque no existe fuera de la proposición que la expresa. Se distingue de la proposición misma, porque se refiere al objeto como a su atributo lógico, su "enunciable" o "expresable". Es el *tema complejo* de la proposición, y por ello el primer término del conocimiento." (...) "Tal complejo es un acontecimiento ideal. Es una entidad objetiva, pero de la que no puede decirse siquiera que exista como tal: insiste, subsiste, tiene un cuasi-ser, un extra-ser. El mínimo

10. ARTURO, Aurelio. Morada al sur. Bogotá: Ediciones del Ministerio de Educación, 1963. p. 134.

común a los objetos reales, los posibles y hasta los imposibles"[11].

La forma de la repetición paradójica entonces, abre la dinámica de la dialéctica especulativa a partir de la permanencia del reflejo mismo, que en la diferencia de su aparecer suspende la inmanencia en la cesura de su representación en el margen, en el umbral epistemológico del pensamiento. Se encuentra así en esta forma particular de representación de lo que se evoca como extra seres, un desdoblamiento del sistema de la fenomenología, provocado por el suspenso de una interpretación que el círculo hermenéutico fundamenta. Se trata ahí, de lo que Deleuze y Guattari proponen como una precipitación esquizoanalítica de conceptos en la traducción y representación del pensar, que a partir del "desdoblamiento neutralizante"[12] y el "redoblamiento proliferante"[13] abren el concepto en el primer momento de su aparecer en el *sentido* filosófico, como irresolución de lo dicho.

> *El sentido está en el problema como tal. El sentido se constituye en el marco del tema complejo, aunque el tema complejo es el conjunto de problemas y preguntas por relación a las cuales las proposiciones sirven de elementos de respuesta y de tipos de solución. No obstante, esta definición exige que nos desembaracemos de una ilusión propia de la imagen dogmática del pensamiento: falta dejar de calcar los problemas y las preguntas sobre las proposiciones correspondientes que sirven o pueden servir de respuestas. Sabemos cuál es el agente de la ilusión; es la interrogación, que, en el marco de una comunidad, desglosa los problemas y las preguntas, reconstruyéndolos luego a partir de las proposiciones de la conciencia empírica común, es decir, a partir de las verosimilitudes de una simple doxa*[14].

Doxa filosófica que en las formas de presentación del discurso, instauran la retórica filosófica fundacional que sustrae, a partir de una purificación de sentido, las metamorfosis conceptuales del pensar, a partir de la determinación pura de la totalidad, que instaura una particular "época de la imagen del mundo" (que ignora a propósito a Heidegger), subsidiaria de una "imagen del pensamiento dogmático"[15] que, en la negación de la diferencia ve reflejado el movimiento de la resolución de la problemática que el "tema complejo" instaura en tanto acontecer ideal, todo en pro de:

> *Un prejuicio social, con el interés evidente de mantenernos en un estado infantil, que nos invita siempre a resolver problemas de otro lado, y que nos consuela o nos distrae al decirnos que hemos vencido si sabemos responder: el problema como obstáculo, y el respondiente como Hércules. Tal es el origen de una grotesca imagen de la cultura, que se encuentra también en los tests, en las consignas de gobierno, en los concursos de los periódicos (donde se le invita a uno a elegir según su gusto, a condición de que éste coincida con el de todos). Sea usted mismo, dando por bien sentado que el yo debe ser igual al de otros. Como si no siguiéramos siendo esclavos, mientras no dispongamos de los problemas como tales, de una participación en los problemas, de un derecho a los problemas, de la gestión de los problemas. Pues es la suerte de la imagen dogmática del pensamiento el tener*

11. DELEUZE. Gilles. Júcar . Gijón: Universidad, 1988. p. 259.
12. Ibíd. p. 260.
13. Ibíd.
14. Ibíd. p. 261.
15. Ibíd. p. 221.

que apoyarse siempre en ejemplos pueriles, socialmente reaccionarios (los casos de reconocimiento, casos de error, casos de proposiciones simples, casos de respuestas o de soluciones) para prejuzgar lo que debería ser lo más alto en el pensamiento, es decir, la génesis del acto de pensar y el sentido de lo verdadero y lo falso". (...) "Ya de por sí, no obstante, cuando ocurre que "se da" un falso problema, el feliz escándalo aparece allí para recordar a las familias que los problemas no están hechos y derechos, sino que deben ser constituidos e invertidos en los campos simbólicos que les son propios, y que el libro del maestro tiene en verdad necesidad de un maestro, necesariamente falible, para poder hacerse. Se han hecho propuestas pedagógicas para hacer participar a los alumnos, incluso a los más jóvenes, en la confección de los problemas, en su constitución en su planteamiento como problemas" – de ahí que sea preciso – "llevar este descubrimiento a un nivel trascendental, considerar éstos a los problemas no como datos (data), sino como "objetividades" ideales que tienen su propia suficiencia, y que implican actos constituyentes y abocados a la inversión en sus campos simbólicos[16].

Fundamento el anterior, de la teoría deleuziana de la esquizoanalítica ejercible en un plano de inmanencia, en el que los bloques conceptuales, al desintegrarse en sus elementos, instauran devenires, en la apertura misma del *plateaux*, de la meseta, conformada como el lugar en el que la multiplicidad de fusión[17], se hace posible en el aparecer del extra-ser, pero que no deja de instaurar un sistema de representación en el que la "objetividad ideal" del tema complejo, a partir de su problemática, configura en la pérdida del rostro, la finalidad del devenir en la enésima potencia; movimiento de la repetición paradójica que contrae, en una implosión lo fundamental del fenómeno en tanto extensión del ser y su aparecer; lugar en el que el *sentiendum*, el *cogitandum*, el *memorandum*, el *loquendum*, implican la expresión del ser en devenir y la reducción de la apertura a la imagen paradogmática del pensador como nómada. Repetición, diferencia y sustitución en la que se invierte categóricamente el proceso de reflexión, reconocimiento y sustracción de la conciencia de sí, a partir del ejercicio de la razón observante, como lugar de revelación de lo ideal. Entre Hegel y Deleuze entonces, el sistema de la representación de la imagen del filósofo, se ve abocado a la resignación de la desolación de un pensamiento inmanente y absoluto, que en el círculo de la afirmación de la individuación, restringe la remoción del ser a la dialéctica o al devenir y que halla su expresión en la metáfora filosófica del pensador como portador de un *logos* del solitario, que en tanto encarnación de la violencia melancólica halla su resolución en la ilusión trascendental del suicidio.

Desterritorializar la imagen del filósofo implica así, desgastar el ideal de su presentación. Economía ideal y nómada, frente a la arquetípica de la cosmovisión, que aun ofrece una imagen del filósofo a partir de la dogmática, y la paradogmática, frente a la que a partir de los conceptos presentes en el *corpus* del discurso infundado en la proposición de una *fenomenología de la conciencia extática*; se las ve cara a cara, con sistemas de pensamiento y representaciones en las que las dimensiones conceptuales de los mismos

16. Ibíd. p. 264.

17. DELEUZE. Gilles. GUATTARI. Felix. Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos, 2000.

sufren choques y desencuentros. Se trata entonces de la guerra de las firmas en pleno ir y venir, en el vaivén de los argumentos en la retórica a uno, dos, tres y cuatro tiempos, en los que el pasado, el presente, el futuro, el porvenir de la imagen del filósofo se *desreconoce* a sí y para sí, al abrirse la estructura fenomenológica de la comprensión de la presencia.

Esta apertura de la fenomenología se ha propuesto como la posibilidad de pensar el discurso a partir de una *equivocidad analéctica*[18] *diferencial* del habla que permite situarnos, por usar una metáfora filosófica advenida desde las márgenes de la literatura, en la "tercera orilla" del pensar, en la que las figuras del pensar propuestas por Deleuze en su esquemática de la imagen del pensamiento, las del *sentiendum cogitandum*, *memorandum*, *loquendum*, se encuentran cara a cara, en la dinámica de las particularidades discursivas de los Andes con lo *pacaricuna*, en tanto confluencia de principios ontológicos, con las figuras del pensar de lo *hahua-nuna-riksi* y lo *upa*, conceptos que implican a la vez en el principio diseminado de su sentido, la efracción diseminada de un habla en la que la alteración, suspende la literalidad inerte, en la animación de la animalidad de la letra que implica, lo que Derrida propone de la escritura: "la subversión psíquica de la literalidad inerte".

Ya que entre los tiempos de esta escritura, lo *hahua* implica el relato, lo dicho, la remembranza, la memoria presente en la tradición oral, cuyo tiempo en si es paradójico, lo *nuna* el alma, la dimensión metafísica del discurso, comprendida en el tiempo de la pronunciación, a partir del desdoblamiento neutralizante y el redoblamiento proliferante de la paradoja, como lugar de lo no dicho en tanto inaudito, lo *riksi*, dimensión de la pronunciación que en la suspensión de lo dicho en el tiempo *pacha* del aparecer el canto *taki*, instaura la escena de la conjuración de un pensar sin imagen que se precipita en la extensión del plano de inmanencia al deconstruir su instauración, ya que "el tiempo de su pensamiento desmembra toda contemporaneidad"[19], y lo *upa* en tanto principio de una estética de la acústica presente en la desconstrucción de la musicalidad, que el canto-pensar provoca; ya que lo *Upa*, en tanto rasgo ético del pensar andino implica la escucha de lo inaudito.

La *deformación* de la imagen del pensamiento, implica entonces, la suspensión del tiempo de la permanencia de la misma, en la historia, ya que "resolver es siempre engendrar discontinuidades sobre el fondo de una continuidad que funciona como idea"[20]. Se podría proponer así la permanencia como saturación y sobre significación de la imagen, de lo imaginario, de la objetividad ideal de su presencia; se podría proponer además, pensar la dimensión del tema complejo en la pregunta poética, en la que el tiempo de la originalidad de la interrogación, remitiría a instancias preontológicas, que implicarían a la vez el ejercicio de una fantasmática del pensar en relación con el tiempo de la provocación en la *poiésis*, lo que implicaría ahí la

18. La alternativa de análisis y hermenéutica de la concepción de una analéctica del discurso filosófico, es propuesta por Enrique Dussel frente a la dialéctica tradicional de la estructura de la filosofía como ciencia estricta, o de la misma pensada como historia de la verdad.

19. DERRIDA. Jacques. Circonfesión. En: Jacques Derrida. Geoffrey Bennington y J. D. Madrid: Cátedra, 1994. p. 32.

20. DELEUZE. Gilles. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama, 1994. p. 269.

desconstrucción por ejemplo de la *anamnesis* filosófica, en tanto archivo de las imágenes del pensamiento, ya que la inversión categórica del tiempo de la creación, implicaría a la vez, por ejemplo, lo que Levinas dice del arte:

> *El arte no conoce un tipo particular de realidad –taja sobre el conocimiento. Es el acontecer mismo del oscurecimiento, un atardecer, una invasión de sombra(...)el arte no pertenece al de la revelación. Ni de hecho, al de la creación, cuyo movimiento prosigue en un sentido exactamente inverso*[21].

Proposición que Blanchot extiende al decir que:

> *El arte nos proporcionaría, así, nuestra única fecha de nacimiento auténtica: fecha cercana, es verdad que necesariamente indeterminada, incluso si las pinturas de Lascaux parecen acercárnosla más por la sensación de proximidad con la que nos seducen. Pero ¿es verdaderamente una sensación de proximidad? Más bien de presencia o, más precisamente, de aparición. Antes de que esas obras, por el movimiento despiadado que las ha sacado a la luz, se borren en la historia de la pintura, es quizá necesario precisar lo que las coloca aparte: esa impresión de aparecer, de no estar allí más que momentáneamente, trazadas por el instante y para el instante, figuras no nocturnas, sino vueltas visibles por la apertura instantánea de la noche.*
>
> *El arte está siempre vinculado al origen, referido éste siempre al no-origen; explora, afirma suscita en un contacto que conmueve toda forma adquirida, todo lo que está esencialmente antes, lo que es sin ser todavía. Y, al mismo tiempo, se adelanta a todo lo que ha sido; es la promesa cumplida de antemano, la juventud de lo que siempre comienza y no hace sino comenzar. Nada permite establecer que el arte comience al mismo tiempo que el hombre aparece; todo indica más bien un desajuste significativo de los tiempos. Pero lo que sugieren los primeros grandes momentos del arte es que el hombre no tiene contacto con su propio comienzo, no es afirmación inicial de él mismo, expresión de su propia novedad más que cuando, por medio y por las vías del arte, entra en comunicación con la fuerza, el esplendor y el dominio alegre de un poder que es esencialmente poder de comienzo, es decir, también de recomienzo previo*[22].

La dimensión crepuscular del arte se revela en esta instancia de oscurecimiento del ser, en la que la noche del pensar, hace visible el pensar mismo en el canto, ya que la provocación de la palabra, implica un "desajuste significativo de los tiempos", pues es en la *poemática* del tiempo de la oralidad, es decir en la comprensión de la temporalidad de las formas de presentación del decir, en las que lo inaudito se hace ver; como por ejemplo, entre los "cantares mexicanos" al hablar de la "fugacidad de lo que existe", se dice, así:

> *¿Acaso de verdad se vive en la tierra? / No para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí. / Aunque sea jade se quiebra, / aunque sea oro se rompe, / aunque sea plumaje de quetzal se desgarra, / no para siempre en la tierra: / sólo un poco aquí.*

El tiempo del concepto entonces, re-presenta la fugacidad de una imagen del pensar que abre la filosofía y deshace la imagen del filósofo, al contacto de la inevitable provocación del pensar.

21. LÉVINAS. Emmanuel. La realidad y su sombra. Madrid: Trotta, 2001. pp. 43-66.

22. BLANCHOT. Maurice. El diálogo inconcluso. Caracas: Monte Avila, 1970. pp. 9-17.

BIBLIOGRAFÍA

ARGUEDAS. José María. Los ríos profundos. Madrid: Cátedra. Letras Hispanoamericanas, 1995.

_____. Relatos Completos. Madrid: Alianza, 1983.

ARTURO, Aurelio. Morada al sur. Bogotá: Ediciones del Ministerio de Educación, 1963.

BENJAMIN. Walter. Discursos Interrumpidos I. Madrid: Taurus, 1982.

BLANCHOT. Maurice. El espacio literario. Barcelona: Paidós, 1992.

_____. El diálogo inconcluso. Caracas: Monte Ávila, 1970.

CORBIN. Henry. El encuentro con el ángel. Madrid: Trotta, 1992.

DELEUZE. Gilles. Júcar. Gijón: Universidad, 1988.

_____. ¿Qué es la filosofía? Barcelona: Anagrama, 1994.

DELEUZE. Gilles. GUATTARI. Felix. Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Valencia: Pre-textos, 2000.

DERRIDA. Jacques. La Diseminación. Madrid: Ed. Fundamentos, 1997.

_____. Márgenes de la filosofía. Madrid: Cátedra, 1989.

_____. La escritura y la diferencia. Barcelona: Anthropos, 1989.

_____. Circonfesión. En: Jacques Derrida. Geoffrey Bennington y J. D. Madrid: Cátedra, 1994.

_____. Fuerza de Ley. Madrid: Technos, 1997.

DETIENNE, Marcel. Los maestros de verdad en la Grecia arcaica. Madrid: Taurus, 1983.

DUSSEL, Enrique. Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. México: Universidad de Guadalajara, 1993.

GUIMARAES, Rosa. Primeras Historias. Barcelona: Seix Barral. Biblioteca Formentor, 1969.

HEIDEGGER, Martin. El ser y el tiempo. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

LE CLÉZIO, Jean Marie. El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LÉVINAS, Emmanuel. De la evasión. Madrid: Arena Libros, 1999.

_____. La realidad y su sombra. Madrid: Trotta, 2001.

LEÓN Portilla, Miguel. De Teotihuacan a los Aztecas. Fuentes e interpretación históricas. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1983.

LEZAMA LIMA, José. Esferaimagen. Sierpe de don Luis de Góngora. Las imágenes posibles. Barcelona: Ediciones Tusquets, 1970.

_____. Introducción a los vasos órficos. Barcelona: Barral, 1970.

RICOEUR. Paul. Finitud y culpabilidad. Madrid: Taurus, 1982.

SÉJOURNÉ. Laurette. Pensamiento y religión en el México antiguo. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

TORRES, Glauco. Diccionario Kichua-Castellano. Yurakshimi – Runashimi. Cuenca: Talleres Gráficos Benjamín Carrión, 1982.

EL PRIMER DEBATE SOBRE BENTHAM EN COLOMBIA: SUPUESTOS ANTROPOLÓGICOS, DISPUTAS EDUCATIVAS, ASPIRACIONES NACIONALES

JUAN DAVID PIÑERES
Doctorando en Educación – Universidad de Antioquia. Medellín. Magister en Psicología – Universidad San Buenaventura, Medellín. Docente – Universidad de Antioquia, Medellín

RESUMEN: El presente artículo presenta a partir del lente de una antropología histórico–pedagógica, un acercamiento bastante preliminar al primer debate sobre Bentham en Colombia en el siglo XIX. En principio aclara el concepto de antropología histórica y pedagógica, en el campo especifico de la antropocrítica. En segundo lugar se realiza una breve contextualización del debate en los comienzos del siglo XIX, contextualización que permite, una aproximación al tema de investigación. Por último propone, a partir de dos documentos primarios que hicieron parte del debate, un trayecto que va de la moral, esto es del individuo, a la sociedad. Desde cierto punto de vista, los desacuerdos morales entre quienes participaron en la contienda son, a un mismo tiempo, desencuentros nacionales, divergencias en la forma de concebir al Estado nación. Los análisis del nacionalismo, vistos de este modo, necesitan pasar por las concepciones antropológicas que mueven los movimientos nacionalistas, en este caso a las élites criollas, y que los llevan a formular, tal vez sin saberlo, aquello que el hombre, en cuanto ciudadano, habrá de ser.

Palabras claves: Antropocrítica, Nueva Granada, Benthamismo, Nacionalismo, Moral Utilitarista, Moral Religiosa

ABSTRACT: This article arises since the view of a historical and pedagogical anthropology, a preliminary approach to the first debate on Bentham in Colombia in the 19th century. On the first part clarifies the concept of historical anthropology and pedagogy in the specific field of Anthropologic. The second part is developing a brief contextualization of the debate at beginning 19th century; this contextualization allows an approach to investigation topic. Finally it is proposed from two primary documents they were part of the debate, one way from the moral, this is from the individual to society. Since a point of view, moral disagreements between who participated in the debate are at the same time, national disagreements, and differences in the way of conceiving the nation state. The analysis of nationalism seen in this way need to pass through the anthropological conceptions that manage the nationalist movements, in this case, the Creole elite, and that lead them to make, perhaps without knowing it, to man that as a citizen will be.

Key words: Anthropologic critique, New Granada, Benthamism, Nationalism, Utilitarian Moral, Religious Moral.

1. A MANERA DE INCURSIÓN: UNA LENTE ANTROPOCRÍTICA

La mirada que nos asiste no es, valga aclararlo, para nada historiográfica. Se trata, antes bien, de un campo poco frecuentado, tal vez por desconocimiento, en nuestro medio intelectual colombiano y que lleva por nombre: antropología histórica o antropología histórico–pedagógica. Aclaremos, de manera sucinta, este campo: la antropología histórico–pedagógica, tal como es desarrollada en Alemania, por ejemplo, por Wulf (1996, 2006) y Wulf y Zirfas (2001) no es la antropología en sentido disciplinar –de corte anglosajón o francés–, sino que indica un marco interpretativo entendido como antropocrítica. Esta antropocrítica no es tampoco una extensión de la disciplina histórica, más bien, se acerca a la historia como campo de acontecimientos, discontinuos en su mayoría, y la usa como el taller en el cual fabricar sus interpretaciones.

Este campo, a diferencia de una antropología pedagógica de corte normativo[1], asume el problema de las *imago homini* (*Menschsbilder* o imágenes de hombre) y lo lee a partir de su historicidad: no se trata de unas imágenes estáticas y estancadas sobre lo que el hombre es o habrá de ser –en ese tipo de formulaciones hay implícita una mirada inocente, aunque no por ello menos peligrosa, puesto que su inquietud no es más que el hombre, menudo estandarte–, sino que se trata ahora de revisar y desconfiar de la inquietud misma por el hombre, para mostrar, de ese modo, que tales imágenes son fabricaciones históricas. Y esta antropología histórica es, a un mismo tiempo, pedagógica no porque tenga que ver con la enseñanza, ni necesariamente con la escuela, ni, en general, con esos ámbitos de la educación formal o institucionalizada, sino porque, entre otras cosas, sus análisis históricos sobre las concepciones de hombre tienen relación estrecha con el concepto de formación (*Bildung*) o, si se prefiere, con el de subjetivación: todo esfuerzo de formación se desprende de una concepción antropológica que, a su vez, implícitamente supone la condición formable, dúctil, o perfectible del hombre (*Bildsamkeit*). Por si quedan dudas, este ámbito es bastante similar, sino igual, a la antropología general de Todorov (1995), puesto que designa las concepciones que sobre el hombre, o sobre lo humano, subyacen a las distintas exploraciones de las ciencias sociales y humanas, así como a los discursos de la política, la ética y, en general, de la filosofía. La antropología histórico–pedagógica, vista de este modo, hace explícitas las concepciones de hombre implícitas en diversos acontecimientos históricos y en enunciados políticos, morales, educativos, etc.

Sobre la base de lo anterior, estamos interesados en las concepciones antropológicas de la querella benthamista y, de acuerdo con esto, vamos a arriesgar una tesis que se encuentra en, permítase la expresión, gestación: los análisis del nacionalismo deben hacer mayores énfasis en las concepciones antropológicas que acompañan el movimiento de construcción y de consolidación de un Estado nacional. Desde nuestro punto de vista, hay una relación estrecha entre la política, la educación y las concepciones de lo humano que aparecen, en este caso, en el primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada.

1. Remítase, por ejemplo, al trabajo de SHEUERL, H. Antropología pedagógica. Introducción histórica. Barcelona, 1995.

2. BREVE CONTEXTO DEL DEBATE: APROXIMACIONES A UN TEMA DE INVESTIGACIÓN

Nuestro interés, en este texto, es señalar, en el contexto de la famosa querella benthamista, un tránsito que va de lo moral a lo societal. De igual modo, se pretende exponer las relaciones de estos elementos con los esfuerzos de algunos intelectuales neogranadinos por pensar la autonomía nacional de una República recién constituida. Así pues, cuando el país se independizó en términos políticos y económicos, la generación de los próceres se encontró con el problema de cómo construir un Estado nación y de qué hacer con la tradición heredada de la conquista española. El asunto radicaba justamente en la necesidad de construir una nación a partir de la unidad administrativa, pues se trataba de un territorio dividido en dinámicas regionales y sociales de diversa índole. De hecho, de acuerdo con González (2006), el estilo conflictivo de la articulación y la relación entre las élites, las clases subalternas y las distintas facciones políticas, llevó a que, a lo largo del siglo XIX, existieran múltiples conflictos (guerras) de carácter nacional. Sin lugar a dudas el siglo XIX soportó la incertidumbre de un país, y de una región latinoamericana en general, que buscaba *re- inventarse* después de más de 300 años de dominación de la corona española.

El hombre–sujeto nobiliario y su concepción de la vida o, en otras palabras, el caballero cristiano, habitante de sagas heroicas, va a ser sustituido por el hombre económico, un sujeto–ciudadano moderno defensor de la ciencia y la tecnología como estandartes del progreso y elementos indispensables para la construcción de la nación. La pregunta por la educación, a través de sus diferentes planes y reformas instruccionistas[2] durante el siglo XIX, va a hacer que la escuela se constituya en un espacio para el afianzamiento del nuevo modelo de individuo y sociedad, enraizado en el proyecto ilustrado. De este modo, Echeverry[3] va a señalar que la función asignada a la instrucción pública fue la de unificar y no la de dividir: "*unificar a la diversidad de individuos y clases sociales en la figura única del* ***ciudadano***"[4]. Construir una nación, cambiar los modelos de sujeción, formar, en fin, individuos, bajo los nuevos aires del hombre económico moderno, necesitó de la educación y específicamente de la escuela que, en el caso de la disputa benthamista, estuvo representada por la universidad.

Es en este contexto histórico–intelectual donde aparece la famosa querella. Recuérdese que el principio fundamental del Benthamismo es el mayor bienestar para el mayor número de personas. A partir de este principio utilitario, simple en apariencia, la generación de los próceres vio la oportunidad de incorporar, en la Nueva Granada, la naciente doctrina del Estado liberal promovida en Europa. La adopción, no muy reflexionada, del utilitarismo inglés, supuso un divorcio del espíritu español en los siguientes elementos, a saber: implicaba un nuevo patrón en las ideas éticas y en la concepción metafísica; en cuanto teoría del derecho, del Estado y de la administración aparecía como antíte-

2. Sobre lo relacionado con las reformas educativas durante el siglo XIX véanse los trabajos de Meyer (1979), Zuluaga (1979), Jaramillo (1980), Silva (1989), Zapata (2003) y Zapata y Ossa (2007). Una investigación de particular importancia es la de Echeverry (1989) por cuanto muestra las relaciones entre Santander y la instrucción pública.

3. ECHEVERRI, A. Santander y la instrucción Pública, 1819–1840. Foro Nacional por Colombia. Bogotá: Universidad de Antioquia, 1989. p 35.

4. Utilizamos negrillas para resaltar lo que en los textos originales aparece en cursiva.

sis de la tradición hispánica y, según Jaramillo:

> *No solamente por elevar el placer o la felicidad al rango de principios éticos fundamentales, sino por representar los ideales de una clase media comerciante e industrial, pragmática y racionalista, la moral utilitaria chocaba con los sentimientos nobiliarios de honor e hidalguía, en lo profano, y con los religiosos de caridad y salvación ultraterrena que constituían el núcleo de la concepción española del mundo, en la cual se había modelado también el espíritu del criollo americano*[5].

La cita de Jaramillo es bastante ilustrativa de lo que ocurrió en la querella benthamista pues, aunque se trató de un acontecimiento intelectual, vio producirse en su interior todo tipo de angustias por la clase de nación que los neogranadinos, recién independientes, habrían de requerir. La querella se inscribió en las actividades de unas élites criollas que albergaban la esperanza de construir la mejor de las naciones, y esto implicó, necesariamente, pensar problemas económicos, políticos y, de mayor interés en este trabajo, morales y educativos. Para esto los intelectuales, tal vez sin saberlo, establecieron vínculos estrechos entre la moral –el individuo– y la política –la sociedad–. Pero para tejer este vínculo tuvieron que debatirse, como ya se afirmó, por la formación del nuevo ciudadano y su educación, sustentada en imágenes de lo humano implícitas en su afán republicano.

Nuestra tesis, entonces, es que si se quiere analizar el proceso de construcción del Estado nación, proceso que, por lo demás, no creemos que haya concluido todavía, es indispensable ver los tránsitos que, de acuerdo con los debates educativos como la querella benthamista, van de la *moral* a la *sociedad*. En últimas, la presencia del proceso civilizatorio, proceso que acompaña los nuevos movimientos republicanos y su deseo, propio del ámbito de la imaginación al decir de Anderson (2007), de un comunidad política, estará inoculado de *concepciones antropológicas en disputa*. Concepciones estrechamente vinculadas con la diversidad de lecturas, posturas políticas, morales y, en sentido amplio, intelectuales, que hicieron parte de la formación de las élites neogranadinas y, nos atrevemos a decir, de las élites latinoamericanas en general.

3. DESENCUENTROS MORALES, DESARREGLOS NACIONALES

Queremos mostrar en este apartado, de manera parcial como ya se ha dicho, parte de la tesis que hemos venido extrayendo del análisis de algunos de los documentos que hicieron parte del primer debate sobre Bentham en Colombia, ocurrido, ateniéndonos a Gómez Müller (2002), entre 1835 y 1836[6] pero que, tal como se ha venido

5. JARAMILLO, J. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Bogotá: Planeta, 1997. p. 51-52.

6. Como ha mostrado Gómez-Müller (2002), en su ya clásico artículo en donde analiza el primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada, en el siglo XIX se dieron dos debates importantes en torno al pensamiento utilitario del jurisconsulto inglés. El primero de ellos se ocurrió entre 1835 y 1836, y el segundo tuvo su comienzo casi medio siglo después, con la publicación de la filosofía Moral de Ezequiel Rojas en 1868. Vale la pena indicar que desde nuestro punto de vista, y basándonos en algunas fuentes del siglo XIX revisadas, si bien existieron estos dos momentos en la querella benthamista, y si bien en estos debates participaron importantes intelectuales de la élite colombiana, realmente el malestar introducido tanto por el utilitarismo como por el sensualismo y el positivismo jurídico acompañó, de manera continua, las discusiones entre liberales y conservadores a lo largo del siglo XIX. Nuestro interés, no obstante, es el primer debate sobre Bentham y, teniendo en cuenta lo ya dicho, consideramos que el primer debate no se restringe a lo ocurrido entre 1835 y 1836, sino que puede extenderse, extendiendo así mismo su análisis, a un periodo de tiempo más largo y con la presencia

trabajando en la investigación doctoral de la cual éste texto es un resultado, puede ser alojado en un contexto histórico–interpretativo más amplio.

Este apartado si bien permite ver la tensión sobre asuntos morales, entre católicos[7] –antibenthamistas–, y liberales[8] –benthamistas–, también muestra que en algunos casos puede haber, por ejemplo, liberales antibenthamistas, o antiutilitaristas, en cuestiones de orden moral. Esto nos permite plantear lo siguiente: la moralidad, las divisiones en la ética y en los modos de conducción, también componen el cuadro y la imagen por formar de un Estado-nación. Mostremos los ejes que, a partir del debate como caso, soportan la tesis que queremos plantear.

La querella que desde un comienzo fue pública[9], pues apareció en diferentes periódicos y documentos que circularon en la Nueva Granada, fue también, y sobretodo, de corte moral: se enfrentó la moral católica a la moral utilitarista y, como ya lo hemos dicho, se pusieron en juego, además de problemas ético–morales, distintas concepciones antropológicas; ambas categorías de moral y antropología irán, no hay duda, de la mano.

Es sabido que la enseñanza por Bentham, de la cátedra de legislación universal, fue introducida por Santander desde 1825, en un decreto del 8 de noviembre. Asunto con el que Bolívar no tuvo objeciones, sin embargo, mientras que el libertador presidente se encontraba luchando por la emancipación de otros territorios latinoamericanos, las élites criollas neogranadinas habían empezado a enfrentarse, en un acalorado debate que duraría hasta finales del siglo XIX, por las consecuencias de las enseñanzas tanto de Bentham como de otros pensadores ilustrados. A su regreso, el presidente, encontrándose las desavenencias entre los defensores del jurisconsulto inglés y sus detractores, incluido el vicepresidente Santander, ordenó en un decretó del 12 de marzo de 1826 suprimir dichas enseñanzas. Este decreto, tal como informa Gómez–Müller, fue reforzado en una circular del 29 de octubre de 1828, circular emitida después de la conspiración septembrina en contra del propio libertador presidente. De acuerdo con Herrera : *"(…) como las actuaciones despóticas del libertador desembocaron*

de otros documentos, que aunque tal vez menores –eso todavía no lo sabemos–, no son únicamente los compilados por López (1993) en la antología que tiene por nombre: "Obra educativa: la querella benthamista 1748–1832".

7. Estos católicos, antibenthamistas, en su mayoría hacen parte de lo que pudiésemos llamar un conservatismo político, gracias a su visión del Estado y a la importancia asignada a la iglesia en asuntos que tienen que ver con el gobierno y la sociedad civil, y un conservatismo moral, empeñado en, justamente, conservar los soportes de la tradición hispánica heredada del mundo colonial. Estos soportes, por supuesto, tendrán que ver con concepciones de la Ilustración no seculares, es decir, con la defensa de un tipo de racionalidad afirmada en los valores religiosos y en su ideal divino, extramundano. Así pues, este tipo de visión conservadora del mundo, y de la experiencia, va a ser la antecesora de lo que más adelante será conocido como el partido conservador.

8. Es importante aclarar que cuando hablamos de liberales no nos referimos a la denominación partidista que, como se sabe, sólo apareció con el primer programa político del partido liberal en 1849, de la mano de Ezequiel Rojas. No obstante, la amplia tradición liberal ilustrada, venida, sobretodo, del pensamiento francés de la Revolución y de la tradición política inglesa, sobretodo la que se inicia con los trabajos de Hobbes, hizo que los próceres de la patria, cercanos a una idea liberal de Estado e influenciados por los aires del patriotismo y del republicanismo que se opusieron al Antiguo Régimen (Ancien Régime), persiguieran también un modelo liberal de sociedad. No olvidemos que, desde 1793, Nariño había traducido e impreso la Declaración de los Derechos del hombre.

9. Aunque es necesario plantear algunas restricciones sobre esta afirmación, toda vez que al debate, por su carácter intelectual, sólo tuvieron acceso quienes sabían leer y, por este motivo, podían hacer uso del material impreso.

en la Conspiración septembrina, acusó a Francisco de Paula Santander como su principal responsable dado el envenenamiento ideológico que las obras de Bentham habían producido en él, y en la juventud que lo estudiaba"[10]. Esta autora sugiere que el consejo de Bentham fue descuidado tanto en la Nueva Granada –aunque en general en la Gran Colombia– como en España, gracias a que sus postulados, que para ese momento ya se habían radicalizado en la democracia participativa, no iban de la mano con acciones de talante despótico, dictatorial[11].

Bolívar, entonces, después de la conspiración del 25 de septiembre prohibió la enseñanza de las doctrinas de Bentham, pues todos los conspiradores, entre quienes se encontraban Florentino González, Mariano Opina, Esequiel Rojas y su hermano Eleuterio, Pedro Celestino Azuero, entre otros, resultaron benthamistas; de igual modo estableció en el Colegio del Rosario una clase de principios de religión católica, regentada por el canónigo Sotomayor, y para la cual se utilizaron los textos de Jazmín.

Miremos pues a qué nos referimos cuando mostramos esa relación entre *moral* y *nación*. Los *desencuentros morales* son, como lo indica el título de este sub–apartado, *desarreglos nacionales*. La querella, en estos términos, es una querella entre unos, denunciados como materialistas pero no a partir de fundamentos filosóficos claros, sino por puro señalamiento moral, y otros, todavía del lado de un idealismo, no tanto moderno cuanto escolástico. Unos defienden un tipo de Ilustración anclada en los presupuestos de la modernidad, incluidas sus concepciones antropológicas, los otros irán a la defensa, sin cuartel, de la tradición heredada y de los ideales de la hispanidad, incluidos sus supuestos antropológicos. Pugna, decimos, de enardecidos defensores de formas de humanidad que, ni siquiera para ellos, son del todo conscientes y explícitas.

Así pues, para el antibenthamista, *el cálculo moral de Bentham es enga*ño*so*. Tomemos un documento del 10 noviembre de 1835 escrito por Gerónimo Torres quien, aunque reconocido por su evidente postura liberal en términos del progreso del país, contradictoriamente aparece como un enardecido antibenthamista. El escrito lleva por nombre: "Observaciones sobre el decreto de gobierno publicado en la gaceta nº 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremias Bentham". Con él, Torres[12] busca convencer al congreso y al gobierno sobre la impertinencia de la enseñanza

10. HERRERA, D. La influencia de Jeremy Bentham en la mentalidad política neogranadina: Santander y la construcción de un nuevo orden político 1821 – 1836. Trabajo de investigación no publicado. Maestría en ciencias políticas. Medellín: Universidad de Antioquia, 2007. p. 145.

11. Para comprender los dos momentos más reconocidos en el pensamiento de Bentham, véase los trabajos de Oakeshott (2001), Schophield (2002) y Herrera (2007). Al primer Bentham (1823), al de los Tratados de legislación civil y penal, no le interesaron los tipos de gobierno ni las leyes constitucionales. Su teoría, pensaba, mientras más alejada de las revoluciones se mantuviera, más eficacia tendría para las leyes secundarías de un Estado, y, por esto mismo, para su ordenamiento social. Así pues, el principio de la mayor felicidad para el mayor número sería eficiente si no hubiese dificultades de orden social, como las revoluciones, que impidieran el establecimiento de, si se nos permite la expresión, su sistema. Sin embargo, el segundo Bentham dándose cuenta de que sus principios podían verse afectados por un gobierno de corte monárquico, pues el gobernante podía fácilmente perseguir su propia felicidad a costa de la de los súbditos, radicalizó los medios para hacerlos efectivos: pasó de ser un reformador, en términos políticos, a un demócrata radical.

12. TORRES, G. Observaciones sobre el decreto del gobierno publicado en la gaceta nº 212 acerca de la enseñanza de los principios de lejislacion por Jeremias Bentham. Bogotá: Imp. por José Ayarza, 1835. p. 6.

de los textos de Bentham. Parte de preguntarse algo: si es conocida la repugnancia experimentada por los padres de familia en relación con el hecho de que se instruya (eduque) a sus hijos en las teorías y máximas de Bentham (empeoradas, según este apologista de la moral católica, con el comentario de Salas su traductor al español): "*¿Puede dudar el Gobierno que sea este mismo el sentimiento de cuasi la totalidad de la Nacion, si se la instruye de las doctrinas de dichos autores, contrarias* á *la moral y* á *la relijion que profesa?*". Vemos pues que la moral católica también es defendida por los liberales, quienes van en contra, incluso, del poder ejecutivo. Precisamente, el autor, en un tono irónico, más adelante comenta que el gobierno encuentra la obra de Bentham *"(…) admirable por su espíritu de análisis, luminosa y profunda en sus doctrinas, que ilustran el entendimiento; nada perjudicial ni alarmante, sino muy lejos de eso, provechosa y consoladora para la humanidad"*[13].

Uno de los grandes problemas que los detractores granadinos ven en Bentham, tiene que ver con una interpretación, bastante popular en la época, del principio de felicidad. Los antibenthamistas han interpretado, dicho principio, como un puro hedonismo individualista para el cual no existe el mundo en su ordenamiento social. La ciencia de la legislación, por cuanto materialista, es interpretada por los seguidores del catolicismo conservador como una búsqueda *individualista* de la propia felicidad. Jerónimo Torres no será ajeno a este modo de funcionamiento, va a criticar vehementemente la, digamos así, ausencia de toda moralidad en el sistema benthamista insistiendo en que la única regla de conducta con la que, según los pensamientos del filósofo inglés, queda el hombre, es la búsqueda de la felicidad. Búsqueda restringida a procurarse el placer y evitar el dolor, en todo lo que las leyes humanas determinen o prohíban. En sus palabras:

> *Para prevenir reconvenciones, él mismo se pregunta; y en el silencio de las leyes, ¿no quedará el hombre juez de su propia utilidad? Conviene en ello, y continua interrogándose; y en tal caso ¿no podrá violar sus promesas, asesinar el amigo, robar, forzar doncellas y casadas, &c.? Responde con firmeza, arrojando por último la máscara–todo, todo lo puede, siempre que no se encuentre prohibido por leyes. ¡Horrible doctrina! Dice él mismo, que exclamarán algunos. Séalo en horabuena, contesta él con descaro; pues cuando se está seguro del principio, no se puede decir de convenir en las consecuencias necesarias, siempre que se proceda de buena fe*[14].

Es cierto que para Bentham la felicidad es un bien absoluto y supremo (*primum bonum*), tal como deja consignado su traductor en el primer tomo de los tratados de legislación civil y penal (Bentham, 1823), y para conseguir este bien es necesario asegurar la libertad política. De aquí se sigue que la libertad sea un medio para un fin, pero no por esto es menos importante. Dicho de otro modo, la persecución de los medios es tan importante como la consecución de los fines, pues sin los primeros no se podrá llegar a obtener los últimos. Tenemos, lógicamente, que sin la libertad política es imposible la libertad individual, lo cual equivaldría a decir que sin la libertad política el ciudadano correría el riesgo

13 Ibíd., p. 7.

14. Ibíd., pp. 22-23.

de estar en una situación precaria: por un lado, dependería de caprichos y no de leyes, por el otro, se encontraría en una circunstancia similar a la del esclavo, circunstancia incompatible con el fin perseguido…la felicidad.

Si seguimos este orden argumentativo, nos damos cuenta de que el concepto de felicidad no es, estrictamente, un concepto individualista. Cuando Bentham habla de felicidad está pensando en aquello útil no sólo para el individuo, sino también para la sociedad. Si bien no es un contractualista, esto es, no piensa como Hobbes en el paso de un estado caótico de guerra de todos contra todos –estado de naturaleza– a un Estado civil constituido por la renuncia de todos los súbditos al derecho natural y la consecuente transferencia, por el pacto, de ese derecho al soberano, no podemos decir, como quieren asegurar sus acusadores del siglo XIX, que abandone la idea del bien común. Sin embargo, como lo veremos más adelante, su renuncia al derecho natural y su aritmética de la moral, en cuanto cálculo de las penas y los placeres, le sirvieron a Bentham para ser señalado como materialista en un sentido bastante peyorativo. Bajo estas intenciones, Torres, esforzándose por lograr la supresión de Bentham en los planteles educativos del país, llevará sus argumentos en contra del congreso. Esto le va a servir, en general, para formular una crítica del sistema educativo; empero, no se trata, como creeríamos a simple vista, de una exposición totalmente conservadora, más bien, como ya quedó sugerido arriba, este autor va a estar bastante preocupado por el progreso ilustrado de la nación, y esto tiene relación también con un buen sistema educativo. Educar ayudará a crear los itinerarios para la construcción del hombre nacional y, por supuesto, de la nación como idea como imagen. No perder de vista la moral mantendrá el horizonte para la producción tanto del individuo como de la sociedad nacional.

Vemos pues que desde la crítica católico–ilustrada el "cálculo" moral de Bentham fue considerado como engañoso. Cuando hablamos de católico–ilustrado nos referimos a lo siguiente, a saber: puede que quien escribiera en contra del jurisconsulto, como se ha expresado, no fuese un reconocido conservador, pese a esto, podría tratarse, como en el caso ya mencionado de Jerónimo Torres, de un defensor de la moral católica. En esta misma línea, tomemos un documento de 1836 que lleva por nombre: "El benthamismo descubierto a la luz de la razón" (en adelante BLR), publicado por J. Ayarza[15]. En este documento, no matizado por una postura moral muy explícita sino, tal como reza su título, interesado en esclarecer los asuntos a partir de la anhelada razón ilustrada, el autor va a refutar al benthamismo a partir del uso de algunas ideas del filósofo Benjamin Constant[16], ideas que considera solidas razones en contra de Bentham. Lo interesante de esto es que Constant es, incluso más que el Bentham leído, para ese momento, en la Nueva Granada, un liberal. El uso de este autor y de sus críticas certeras, y bien fundadas, en contra de Bentham, no obedece tanto a un interés ilustrado por aclarar "racionalmente" un sistema filosófico, cuanto a una postura moral

15. El autor de este escrito no se conoce con claridad. López (1993) en su compilación sobre la querella benthamista le atribuye la autoría de este texto a Joaquín Mosquera, no obstante, para un análisis pormenorizado de este asunto remitimos el lector al trabajo de Gómez–Müller (2002). Para las citas, dentro del texto, de los documentos que no cuentan con un autor utilizaremos el apellido de quien imprime. En este caso sería así: Ayarza (1836).

16. El texto de Costant citado es: Melanges de litterature et de politigue de 1829.

defensora de la religión católica y de sus principios divinos sobre los cuales se posa la idea, no secular, de derecho y ley natural (*ius naturale* y *lex naturalis*).

En este lugar no nos proponemos realizar un análisis de los trayectos problemáticos que el debate muestra entre el derecho natural y el derecho positivo o, mejor incluso, entre la conciencia como principio anterior a toda experiencia y la utilidad como negación de la conciencia. Sin embargo, nos gustaría mostrar una de Constant, utilizada por el autor de BLR, para hacer visible las fallas morales del sistema benthamista, fallas que, como nos hemos atrevido a decir, son también desarreglos al nivel social. Así pues indica que las acciones, para el utilitarismo de Bentham, no pueden entenderse como más o menos justas, aunque si pueden ser más o menos útiles; bajo este punto de vista, "*Dañando á mis semejantes yo violo sus derechos; esta es una verdad incontestable: pero si yo no juzgo de esta violacion si no por su utilidad, yo puedo engañarme en mi cálculo y encontrar ganancia en esta violacion. Por consiguiente el principio de la utilidad es mucho mas vago que el del derecho natural*"[17]. Vemos claramente que la crítica se dirige al cálculo moral de Bentham que, negando el derecho se concentra, exclusivamente, en las acciones, no en términos de su justicia sino en términos de su utilidad. Se encuentra presente, nuevamente y de manera repetida en este debate, la negación de los intereses sociales que pudiese tener la ética utilitarista, se halla sin duda un ataque sin tregua en contra de un tipo de concepción "materialista", casi denigrada como superficial, de lo humano. Dirá nuestro autor, haciendo uso del pensador suizo, que el mundo moral "(…) tiene otras reglas á que no pueden alcanzar los materialistas, y estas reglas son el derecho que defiende Constant y que han reconocido todos los filósofos moralistas hasta el extravagante Bentham"[18].

Hemos querido mostrar que nuestro análisis de las concepciones antropológicas presentes en la querella benthamista, al estar interesado en el problema del nacionalismo, vincula el plano de la moral individual con el de la experiencia en el mundo social. En ese sentido, los desacuerdos en materia de moral estuvieron asociados con profundos desencuentros sobre las concepciones de nación defendidas por los distintos grupos, en pugna, de la élite neogranadina. Pero, y esto es importante para este trabajo, lo moral y lo societal se encuentran también vinculados por supuestos sobre lo humano, implícitos en su mayoría.

17. El benthamismo descubierto a la luz de la razón ó Documentos importantes para los padres de familia, extractados del constitucional de Popayán. Bogotá: Imp. por José Ayarza, 1836. p. 9.

18. Ibíd.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, B. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.

AYARZA. José. El benthamismo descubierto a la luz de la razón o Documentos importantes para los padres de familia, extractados del constitucional de Popayán. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9994. 1836.

BENTHAM, J. Tratados de legislación civil y penal. Tomo 1. París: Imprenta de A. Dobeé,1823.

ECHEVERRI, A. Santander y la instrucción pública, 1819–1840. Bogotá: Foro Nacional por Colombia, Universidad de Antioquia, 1989.

GÓMEZ-MÜLLER, A. El primer debate sobre Bentham en la Nueva Granada (1835-1836): el valor y el sentido de lo humano. En R. SIERRA (Ed.), Miguel Antonio Caro y la cultura de su época (57-90). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2002.

GONZÁLEZ, F.E. Partidos, guerras e iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830-1900). Medellín: La Carreta, 2006.

HERRERA, D. La influencia de Jeremy Bentham en la mentalidad política neogranadina: Santander y la construcción de un nuevo orden político 1821–1836. Trabajo de investigación no publicado. Maestría en ciencias políticas. Medellín: Universidad de Antioquia, 2007.

HOBBES, T. De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano. Madrid: Alianza, 2000.

HOBBES, T. Leviatán: o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007.

JARAMILLO, J. El proceso de la educación del virreinato a la época contemporánea. En J. Jaramillo (Ed.), Manual de historia de Colombia (Tomo III. pp. 247-339). Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1980.

JARAMILLO, J. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Santa Fe de Bogotá: Planeta, 1997.

LÓPEZ, L. H. La querella benthamista 1748–1832. Bogotá: Fundación Santander, 1993.

OAKESHOTT, M. El nuevo Bentham. En M. OAKESHOTT. El racionalismo en la política y otros ensayos. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

SCHOFIELD, P. Jeremy Bentham: importancia histórica y relevancia contemporánea. En M. A. Plazas, P. Schofield, J. Sanín y L.E. Nieto. Jeremías Bentham: el joven y el viejo radical, su presencia en el Rosario. Bogotá: Universidad del Rosario, 2002.

TORRRES, G. Observaciones sobre el decreto del gobierno publicado en la gaceta nº 212 acerca de la enseñanza de los principios de legislación por Jeremias Bentham. Imp. por José Ayarza. Archivo Pedagógico de la Universidad de Antioquia, C200F9993. Bogotá, 1835.

SHEUERL, H. Antropología pedagógica. Introducción histórica. Barcelona: Herder, 1995.

SILVA, R. La educación en Colombia. 1880-1930. En Nueva historia de Colombia. Bogotá: Planeta, 1989.

TODOROV, T. La vida en común. Ensayo de antropología general. Madrid: Taurus, 1995.

WULF, C. Antropología histórica y ciencia de la educación. Educación (Tübingen) 1996. p. 84-92.

WULF, C. Antropología histórico-cultural de la educación. Estudios filosóficos, LV.. 2006 p. 449-463.

WULF, C. y Zirfas, J. Antropología pedagógica en Alemania: retrospectivas y perspectivas. En: J. A. Echeverry (Comp.). Desarrollo comparado de las conceptualizaciones y experiencias pedagógicas en Colombia y Alemania. Medellín: Marín Vieco, 2001.

ZAPATA, V.V. La escuela en el plan Santander. En El concepto de escuela en Colombia en los planes educativos de los siglos XIX y XX. Medellín: Universidad de Antioquia, 2003.

ZAPATA, V.V. y Ossa, A.F. Nociones y conceptos de "escuela" en Colombia, en la sociedad republicana (1819-1880). Revista Iberoamericana de Educación, 45. 2007.

ZULUAGA, O.L.. Colombia: dos modelos de su práctica pedagógica durante el siglo XIX. Medellín: Centro de Investigaciones Educativas Universidad de Antioquia, 1979.

ESTADO, VIOLENCIAS Y TEMORES CIUDADANOS

LUIS E. OCAMPO
Doctor en Ciencias Políticas y Sociales – Centro de Investigaciones de Morelos, Cuernavaca, México.
Docente de Psicología – Universidad de Occidente, Mazatlán

MA. GUADALUPE VARGAS
Magister – Universidad de Occidente, Mazatlán, México
Docente de Psicología – Universidad de Occidente, Mazatlán

RESUMEN: La existencia de distintos niveles de conflictividad y gobernabilidad en América Latina con un modelo económico neoliberal globalizado y mercantil como base y un Estado separado de la sociedad que no es elemento de identidad, ni construye comunidad, define múltiples y complejos desafíos a futuro para la sociedad latinoamericana, específicamente para la mexicana.

La creciente violencia entendida como un conjunto de variables que da cabida a diversos sectores deshumanizados expresados en la delincuencia, el crimen organizado y organizaciones ilegales, ha introducido en la sociedad mexicana un imaginario y forma de ser violento que genera temor y retracción de la población en el escenario cotidiano. El uso o amenaza de uso de la fuerza pública o psicológica de manera recurrente desde distintos sectores, como forma de resolver los conflictos, desplaza el lugar del Estado y la institucionalidad como regulador de los conflictos y de la realidad social, generando hacia éstos una percepción generalizada de ilegitimidad e ineficacia. Sólo quedan el mercado como regulador social y el consumismo como posibilidad de "ser" socialmente.

Palabras claves: América Latina, México, Estado, Violencia, Delincuencia, Ciudadanía, Mercado, Consumismo.

ABSTRACT: The existence of different levels of conflict and governance in Latin America with a globalized neoliberal economic model, and a separate state of society that is not an element of identity, and don't built community, it is define many challenges to future Latin America society, specifically for the Mexican.

The growing violence understood as a phenomenon where there are different variables dehumanizing. They expressed in delinquency, organized crime and illegal organizations, it has introduced an imaginary in Mexican society and a way of being violent that generates fear and retraction of the population in the daily life. The use of public forces, or psychological, recurrently from different sectors as a means of resolving conflicts, shifts the place of the state and its institutionally as regulator of conflicts and social reality, leading to a perception of widespread illegitimacy and ineffectiveness. Only There the market as a social regulator and consumerism as the possibility of "being" socially.

Key words: Latin America, Mexico, State Violence, Crime, Citizenship, Markets, Consumerism

América Latina se desenvuelve con diversos niveles de conflictividad y gobernabilidad que llaman a cuestionar la esencia de las acciones gubernamentales y el que hacer mismo del Estado. En la base se encuentra el modelo económico neoliberal, globalizado y mercantil que busca apropiarse y determinar el nuevo tipo de relaciones económicas y sociales que han de dar forma y sentido a las nuevas identidades. En la parte ideológica tenemos un Estado que no construye más comunidad, que dejó de ser el elemento catalizador que permitía construir identidad y pertenencia social y que hoy cada día se encuentra más ausente, separado de la sociedad aun y cuando mediáticamente se convoque a una alianza social contra la violencia y la delincuencia.

En México el problema de la delincuencia alcanza niveles de verdadera preocupación para la sociedad, por una parte el crimen organizado que pelea plazas para la venta y el trafico de drogas, el auge de los secuestros y la presencia de diferentes fuerzas de seguridad pública tanto federales como estatales y municipales enrarecen el ambiente y generan confusión y miedo en el conjunto social.

Los fracasos del gobierno en el combate al crimen organizado se transforman en argumentos sólidos para legitimar las bases de un Estado autoritario con exigencias de mano firme, el incremento de recursos financieros para el combate al delito, así como mayor capacidad de maniobra para los cuerpos de seguridad mediante la adecuación y modificación de leyes y reglamentos[1].

La sociedad civil se muestra incapaz de enfrentar y dar salida al cúmulo de temores que la violencia siembra en su paso por los municipios, colonias, plazas y avenidas de nuestras ciudades. La sociedad atemorizada se vuelve retraída, anodina ante la andanada de hechos, información mediática y rumores que de boca en boca, por la Internet o celulares circulan en el conglomerado social y alertan ante la real o ficticia presencia de actos delictivos o de personas armadas o en "actitud sospechosa", así como por la movilización inusual, -aunque ya empieza a ser cotidiana-, de cuerpos de seguridad fuertemente armados y encapuchados que difícilmente logran generar confianza en los ciudadanos.

Así, la sociedad civil vive atemorizada, con sentimientos de indefensión e impotencia y con expresiones de paranoia estimuladas por una sensación de temor, viéndose obligada a modificar las formas de socialización, los hábitos de consumo, y diversión de las familias en un intento de protegerse o bien defenderse de la posible agresión a la que se siente expuesta ante la percepción de un ambiente de violencia matizado con elementos de realidad.

De esta manera, hoy todo extraño se convierte en un potencial delincuente, y el estado de alerta debe ser permanente para evitar formar parte de las estadísticas que muestran, o intentan mostrar, los índices de criminalidad o delincuencia en un área geográfica o lugar de tránsito o de encuentro social.

La sociedad mexicana asume como cotidianas diferentes formas de ser violento que se instalan en los imaginarios y formas de ser y de valorar de la población modificando con ello una serie de prácticas sociales que buscaban construir comunidad arrojando saldos negativos en la integración social. La

1. OCAMPO BANDA, Luis E. "Ciudadanías invisibles Estado ausente". Revista Ra Ximhai. Vol. 4. No. 2 mayo-agosto 2008, pp. 105-128.

violencia es entendida por Guerrero (1997) o McAlister (1998) como el uso o amenaza de uso de la fuerza física o psicológica con intención de hacer daño de manera recurrente y como forma de resolver los conflictos. Así, la explicación a las prácticas violentas y los aspectos a esta relacionados como lo son la agresión y la frustración tenemos que encontrarlos en un cúmulo de factores de índole tanto psicológicos, como económicos, sociales, políticos y culturales. Tenemos entre las manos un hecho que obedece a un conjunto de causas, donde la interdependencia encubre los orígenes y las consecuencias de las prácticas sociales que impactan las normas básicas de convivencia social de la misma manera que dificulta la visión de las diversas acciones de afrontamiento al no ser consideradas en las propuestas de alternativas de solución o control de las conductas violentas y situar a estas desde una perspectiva lineal.

Estado cuestionado, ciudadanía excluida

A lo largo y ancho de México la población vive un conjunto de procesos que de manera frecuente llaman a cuestionar la naturaleza, la eficiencia y la eficacia de las instituciones que nos gobiernan.

Hoy, la ciudadanía se moviliza -intermitente y atomizada-, demandando democratización de la sociedad y por el derecho de elegir las formas de organización y participación político-ciudadana al margen de los partidos políticos y de otras formas de representación colectiva.

Las ciudadanías se movilizan como respuesta al despojo de sus tierras, caseríos, empleos, servicios de salud. La ciudadanía está aprendiendo a recorrer las vías oficiales-formales, utilizando para ello diversas formas de organización social y laboral como los partidos políticos y los sindicatos a la par que asumen o reivindican la acción directa.

La lucha y los actores movilizados se multiplican y se diversifican los reclamos, hoy se lucha por los derechos de los campesinos, los indígenas, la propiedad de la tierra, los movimientos populares urbanos se manifiestan en acciones que superan la sobrevivencia y se han transformado en expresiones de resistencia frente al modelo neoliberal. Manifiestan y hacen patente su divorcio ante el Estado, los partidos políticos y los sindicatos. La lucha es por la creación de modos y formas alternativas de ejercicio del poder. Un poder más autónomo y ligado a las bases demandantes.

Las acciones que van desde la defensa de los intereses públicos y los reclamos por el respeto de los derechos privados, no solo de individuos sino de grupos con demandas particulares son elementos de confrontación y contención en contra de los valores mercantiles impuestos por el mercado y el Estado. El sistema de valores, las formas de sociabilidad y en conjunto las prácticas sociales se modifican llevando al individuo, y a los colectivos a diversos niveles de producción de subjetividades. La ciudadanía movilizada contribuye a la democratización real no solo del sistema político, sino de la sociedad en su conjunto al incorporar nuevos procedimientos, reglas y formas de organización que politizan cuestiones que en un momento fueron consideradas como de interés o de la esfera de lo privado, pero que hoy asumen el carácter de públicas, como pueden ser las relaciones de género.

Para Marshall (1950) la ciudadanía es un estatus de pertenencia a una sociedad y es conferido a quienes son

miembros con plenos derechos en una específica comunidad. Estos derechos los divide en tres ámbitos, los derechos civiles referidos a la libertad individual, de pensamiento, palabra y fe, el derecho a la justicia y a la propiedad. Los derechos políticos están referidos a la capacidad para participar en un cuerpo dotado de autoridad política o bien, como elector de ese cuerpo. Y los derechos sociales por su parte se refieren al bienestar económico, la seguridad, y a vivir de acuerdo a estándares de bienestar prevalecientes en la sociedad

Sin embargo no es ajeno el escuchar en reuniones de café, en el transporte público o bien en los espacios de encuentro social diversas expresiones que tienden a poner en duda la capacidad de las instituciones para garantizar el cúmulo de derechos como el empleo, y estos justamente remunerados, así, por ejemplo tenemos que de los 800 mil empleos proyectados para el año 2008 solo se lograron abrir 300 mil plazas según informa la Secretaria de Hacienda. Queda aquí la duda de que ha de pasar con los cerca de medio millón de personas que no se han de incorporar a las actividades productivas y de servicios.

Ramonet en su trabajo **La explosión del desempleo** anota un escenario adverso al crecimiento económico y el empleo:

> *"Causa de pobreza, de angustia y de exclusión, la lepra del desempleo se extiende. En Estados Unidos, la recesión ha destruido 3,6 millones de puestos de trabajo, a un ritmo nunca visto. La mitad durante los últimos tres meses. El total de parados ya asciende a 11,6 millones. Y firmas gigantes como Microsoft, Boeing, Caterpilar, Kodak, Pfizer, Macy's, Starbucks, Home Depot, SprintNextel o Ford Motor planean desprenderse de 250.000 asalariados en 2009. La confianza de los consumidores se ha desplomado.*
>
> *En Sudamérica, según la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en 2009, se registrará un aumento de 2,4 millones de desempleados. Si bien los países del Mercosur (Argentina, Brasil, Paraguay, Uruguay), así como Venezuela, Bolivia y Ecuador, podrían capear el temporal, varios Estados centroamericanos, México y Perú, por sus lazos con la economía estadounidense, sufrirán.*
>
> *El director general de la OIT, Juan Somavía, estima que el número de desempleados en el mundo (190 millones en 2008) podría incrementarse en 51 millones más a lo largo de 2009. Y recuerda que los trabajadores pobres (que ganan apenas dos euros diarios) serán 1.400 millones, o sea el 45% de la población activa mundial*[2].

Elemento no menos importante es la crisis de los mercados financieros internacionales y en este caso el de nuestro vecino del norte donde los aproximadamente 400 mil compatriotas que por año se dirigían a este país encontraran condiciones -más- adversas para su incorporación en el mercado laboral y el consecuente envío de remesas.

El incremento en los precios de la canasta básica, y el delicado tema del crimen organizado y la guerra declarada entre los diferentes grupos delictivos, y de estos en contra del Estado forman parte del paisaje económico y social-político que refleja nuestro tiempo.

Así, lo que tenemos es un conjunto de variables macro que ilustran y refuerzan la duda que la sociedad civil ha desarrollado con respecto de la

2. RAMONET, Ignacio. La explosión del desempleo. Consultado el 04 de mayo de 2009 en: http://www.rodelu.net/ramonet/ramonet200.html

competencia del Estado y sus instituciones como órganos mediadores y orientados a la resolución de conflictos.

El Estado mexicano se encuentra inmerso en dos grandes vertientes de crisis, por una parte tenemos el problema del crimen, la violencia y la delincuencia organizada que cotidianamente cubren de sangre cientos de hogares. Por otra parte podemos señalar la estrepitosa caída de los mercados financieros internacionales. Hoy nos encontramos ante la crisis del modelo capitalista a nivel mundial. *Crisis económica* desatada por la debacle de un sistema financiero desmecatado que mediante apalancamientos sin sustento pospuso la larvada crisis de sobreproducción; descalabro que se ha extendido a la economía material ocasionando masiva destrucción de capital redundante y de ahí a la vida real donde arrasa con el patrimonio de las personas[3]. Los derechos sociales de la ciudadanía se ven afectados de manera directa provocando oleadas de desempleo, baja de los salarios en términos reales, y del poder de compra de los consumidores a nivel mundial. Así, la crisis debemos ubicarla en sus justos marcos de sobreproducción y la acumulación de las contradicciones inherentes al modelo capitalista. El golpe ha sido mayúsculo, y las economías globalizadas se tambalean en conjunto.

El capitalismo especulativo-financiero internacional nos muestra su decadencia y queda a la espera del dinero público como único instrumento de sobre vivencia. La crisis que a nivel de los mercados financieros se presenta encuentra parte de su explicación en las deslocalizaciones de empresas, las compras y fusiones de bancos, los llamados paraísos fiscales y la ausencia de regulaciones en los marcos de la globalización neoliberal. A esta crisis de los mercados financieros internacionales México no es ajeno, y no nos ha significado una simple gripe, por tener una economía "blindada" como algunos funcionarios federales pretendieron hacernos creer. Las repercusiones aun no han sido cuantificadas, y tan solo conocemos la punta del iceberg que junto al crimen organizado y la violencia, que a últimas fechas le ha sido inherente, amenazan con debilitar la presencia ya deteriorada del Estado.

En este escenario macro se fortalece la duda sobre la capacidad del Estado para enfrentar y llevar a buen puerto a la sociedad civil, el Estado es cuestionado y puesta en duda su capacidad para gobernar. De ahí que se hable de un Estado ausente para un amplio sector de la sociedad, un Estado burocrático-administrativo alejado de la vida política y económica[4], de la negociación y la mediación.

El imperio de la ley y del estado de derecho es cuestionado en Latinoamérica, y en México tenemos asentadas fuertes percepciones sobre desigualdad, pobreza, falta de igualdad ante la ley y corrupción. Según el barómetro latinoamericano en México solo el 25% de la población confía en que entre los mexicanos existe igualdad ante la ley (Latinobarometro, 2007) en tanto que para el resto de la población las instituciones que imparten justicia quedan en tela de juicio. Ahora bien, si la ciudadanía no percibe que se cumple con sus derechos a recibir justicia, no

3. BARTRA, Armando. La gran crisis. Consultado el día 10 de abril del 2009 de La Jornada, http://www.jornada.unam.mx/2009/04/10/index.php?section=opinion&article=010a1pol

4. LEWKOWICZ, Ignacio. "Pensar sin Estado". Argentina: Paidós, 2006. pp. 20-31.

es de extrañar que se niegue a cumplir con obligaciones que de igual forma le pudieran aparecer como ajenas. La cultura cívica es devaluada en tanto la desigualdad se impone deteriorando el Estado de derecho.

Si sumamos a lo anteriormente reseñado la percepción sobre la corrupción que recorre a las múltiples dependencias gubernamentales en sus diversos niveles, tomar por ejemplo que según el **Índice de Percepción de la Corrupción (IPC)** México ocupa el lugar 72 y tiene 3.3 en una escala del 0 al 10 en tanto que naciones como Chile se encuentra en el lugar 23, con una puntuación de 6.9 siendo la nación latinoamericana que presenta los menores niveles de percepción de corrupción.

Según la medición del **Índice Nacional de Corrupción y Buen Gobierno (INCBG)** de 32 estados que conforman la República, Sinaloa ocupa el número 19 según la percepción de corrupción de la sociedad sinaloense con un 8.1 en tanto la media nacional es de 10.0. Para el INCBG en el 2007 los actos de corrupción para la prestación de servicios públicos a nivel federal, estatal o municipal representó una erogación de 197 millones de pesos, en tanto que los hogares destinaron el 8% de su ingreso a cubrir este rubro (INCBG, 2007).

En el abanico de expresiones de descontento social tenemos movilizaciones que responden, que son reactivas frente a acciones que consideran impactan desfavorablemente sus derechos sociales o políticos. La desatención a las demandas de los maestros principalmente en los estados del centro y del sur recientemente en el estado de Morelos constituye tan solo uno de los múltiples ejemplos de lo que puede suceder ante la creciente desesperación de un conjunto de actores sociales ante la incapacidad real de alcanzar los beneficios y derechos que les son regateados por un sistema que día a día se aleja de la negociación política y de la vida democrática.

Las grandes modificaciones en la economía como son la flexibilización del empleo y la proliferación de puestos flexibles, horarios variables, o de medio tiempo, contrataciones por tiempo u obra determinada implican una protección social y jurídica limitada o inexistente, la desregulación, y crisis actual de los mercados financieros, las políticas públicas que hoy de manera abierta impulsan los intereses del gran capital y la consecuente mercantilización de las políticas de bienestar social. Las desigualdades sociales y económicas muestran una mayor brecha, el Estado se muestra incapaz de contener la exclusión, la marginación y la estigmatización de personas y zonas urbanas.

Frente a la ausencia de formas de organización colectiva que posibiliten a la ciudadanía construir identidad y estar así en condiciones de desarrollar demandas colectivas en el espacio público tenemos una ciudadanía activa y movilizada que se muestra aun incapaz de incidir de manera contundente en el diseño e instrumentación de políticas públicas que redunden en beneficio del cúmulo de derechos escamoteados.

Asimismo la tentación de pasar del señalamiento, la enunciación y criminalización de las protestas a la represión como forma de solucionar el problema tal vez sea enorme, como enormes serian los costos de una acción represiva instrumentada desde el Estado en momentos en que la agenda nacional reclama dialogo y construcción de salidas negociadas. La apuesta a criminalizar a los diversos movimientos sociales que reclaman atención a sus demandas, y la desatención o incapa-

cidad para dar solución a las mismas nos arrojan como resultado un escenario de crisis y desencanto que pone de manifiesto la ausencia del Estado como órgano mediador y de resolución de diferencias.

En México vivimos con un Estado cada día más ausente en ciertas áreas de la vida nacional, nociones como patria, nación, patriotismo cada día se alejan más de los imaginarios sociales creados por el Estado pos revolucionario y refrendados por la ciudadanía como propios. Los medios de comunicación constantemente deterioran las nociones que en algún momento nos dieran identidad, y nos abren a un mundo globalizado, donde de manera constante se deteriora la llamada identidad nacional.

El mercado y el consumo se posicionan en los nuevos imaginarios, el ciudadano es sustituido por el consumidor, el Estado por el mercado y el nuevo referente subjetivo para construir identidad es el consumo y el consumidor, ya no mas los derechos civiles, políticos y sociales que construían identidad, y que son el legado de generaciones de lucha por construir una sociedad democrática, con ciudadanos igualmente comprometidos con el sistema democrático.

En este contexto es necesario que se indague que pasó, y que está ocurriendo en la sociedad, en las subjetividades, en el imaginario de los pobres, los desempleados y reprimidos, en quienes pugnan por ser reconocidos como ciudadanos con nuevos reclamos y derechos que vindicar y quienes luchan por los derechos universales. En síntesis, las subjetividades cambiaron al aparecer nuevos reclamantes, nuevas realidades y estas deben de ser explicadas. Ante el asomo de nuevos comportamientos y actores sociales reclamantes se construyen nuevas estructuras de representación[5].

El Estado se encuentra ausente de la política, se descentra, y no es más el eje rector que guía las relaciones entre los diversos actores políticos, económicos y sociales, los partidos políticos no representan más a la ciudadanía, y más bien se encuentran de espaldas a esta, inmersos en la acción legislativa y ocupados en vivir del presupuesto más que en atender al cúmulo de demandas que la ciudadanía presenta. La ciudadanía se muestra alejada, si no es que decepcionada de la política y de los partidos políticos, se queda sin referente de a quien endosarle sus demandas. Los sindicatos al igual que otros actores políticos tradicionales se encuentran sin presencia que les legitime como representantes y defensores de sus agremiados, los trabajadores no creen más en los órganos de representación tradicional y buscan nuevas formas de reconocimiento y de lograr mantener vigentes sus derechos.

Hoy la ciudadanía se expresa de manera atomizada, independiente y fragmentada, por demandas concretas de techo, empleo, salud y educación como demandas elementales para intentar conservar lo que el modelo económico constantemente le arrebata.

De ahí, que no resulta extraña la acción directa hoy por hoy como una forma de accionar de grupos sociales que no se sienten reconocidos ni representados por el Estado y sus diversos órganos de representación. Al quedar el individuo sin referentes identitarios,

5. OCAMPO BANDA, Luis E. "Conflictividad y sociedad civil en la democracia representativa". en Ocampo y Chávez, Coordinadores. Robinson Salazar Pérez, Director. Voces y letras en insumisión. Movimientos sociales y reflexiones sobre América Latina, Colección Insumisos Latinoamericanos. Argentina, 2007. pp. 113-131.

sin elementos que le den identidad y pertenencia, no es de sorprender que asuma un conjunto de prácticas y acciones que bien pueden ser atentatorias contra la propiedad o la vida, y que se distancien de las estructuras burocráticas y legales de atención a la ciudadanía.

De temores y violencias

El Estado transformó y deformó su función distributiva del producto nacional en formas groseras de clientelismo y filantropía, al servicio de los grandes monopolios del comercio, fomentando con ello lo que se considera el cáncer de la "economía informal", luego de haber llevado todos los procesos económicos por el camino del librecambismo[6]. Lo que tenemos es una ciudadanía que no logra reconocerse como sujeto de derechos en tanto acepta de manera pasiva la imposición de un modelo económico y político en crisis y que cada día atenta en contra de sus derechos.

Un sujeto no incorporado, no beneficiado por las políticas públicas, que no se siente representado, ni legislativa, ni política, ni laboralmente, porque posiblemente ni empleo posea. Que se encuentra en la margen del camino y no logra incorporarse a los servicios educativos, de salud, de protección social se encuentra condenado irremediablemente a engrosar las filas de los desempleados, los marginados y posiblemente del crimen organizado.

La ciudadanía enfrenta la amenaza no solo del desempleo sino de la carencia de una serie de servicios y prestaciones ligadas a la subsistencia misma como pueden ser el agua potable o la tierra dedicada al cultivo y la producción de alimentos. En el horizonte se vislumbra un decremento en el ejercicio de los derechos sociales de los individuos. Por ello es necesario que la ciudadanía se habilite en la exigibilidad de sus derechos sociales, económicos y culturales en la diversidad de espacios y procesos donde se dirimen las posibilidades reales de ejercicio de los mismos[7].

En síntesis, un individuo que no es representado por nadie, ni representa nada, un individuo desconectado de sus iguales, del mercado y la sociedad, se encuentra en tal estado de vulnerabilidad y de exclusión que no es de extrañar que asuma roles y conductas que atenten en contra de otros individuos o colectivos sociales, mismos que le resultan ajenos, y posiblemente amenazantes.

El modelo económico neoliberal prometía empleo, servicios y bienestar para las mayorías, hoy es un modelo en crisis –a nivel mundial el derrumbe de los mercados financieros así lo pone de manifiesto-, promesa que no ha podido cumplir a lo largo de los años, en cambio ha demostrado y puesto sobre la mesa su incapacidad para enfrentar y solucionar la pobreza, la exclusión y marginación que viven nuestras sociedades en los marcos de una sociedad patriarcal y depredadora.

La andanada en contra de los derechos sociales se pone de manifiesto y por ejemplo se anota la consideración presentada por la Organización para la Cooperación Económica y el Desarrollo

6. RASCÓN, Marco. Por un programa integral de ciudadanización. Consultado el día 12 de abril de 2009 de La Jornada en: http://www.jornada.unam.mx/2009/04/14/index.php?section=opinion&article=018a2pol.

7. CUNILL GRAU, Nuria. Contraloría social y derechos sociales. El desafío de la integralidad. Gestión y política pública, volumen VIII, número I, 1 semestre de 2009. p. 13.

(OCDE) misma que estima en mil 800 millones de personas es decir más de la mitad de la población activa en el mundo trabaja al margen de contratos laborales y de beneficios sociales en tanto que mil 200 millones de personas trabajan empleados con prestaciones en el mundo. Así la llamada crisis financiera amplía el número de personas que se incorporan al empleo informal. Para Latino América en el periodo de 2000-2007 el índice fue de 57%, en tanto que para México en el mismo periodo la informalidad laboral alcanzo el 50.1%.

Lo que hoy tenemos en nuestras plazas, y avenidas es temor, miedo ante el encuentro de un desconocido que seguramente es un sujeto violento y del que debemos huir, nuestros hogares tenemos que protegerlos implementando nuevas medidas de seguridad ante el temor de ser asaltados. Cada acción de protección desarrollada por la ciudadanía es a su vez generadora de modificaciones en el comportamiento social, las nuevas relaciones sociales se construyen en los marcos de la desconfianza, la agresividad y el individualismo. Los espacios públicos se pierden, se deterioran como centros de expresión y de reunión comunitaria, en tanto que en la ciudad las "murallas urbanas" segregan de la vida social, de "los otros", desmeritando el precepto de ciudadanía.

En un mundo diverso y cambiante la lucha es por desarrollar una racionalidad diferente a la racionalidad de mercado, y un nuevo conocimiento que nos permita apropiarnos de esa nueva diversidad y construir un sentido distinto en las lógicas de comportamiento emprendidas por las ciudadanías, ciudadanías críticas aun invisibles –por su intermitencia-, pero significativas por su capacidad de reclamo en atención a sus demandas centrales. Así, la apuesta es por impedir caer en la trampa mañosa que tiene como estrategia sembrar el miedo, el retraimiento social, la confusión y paranoia difundido por los medios de comunicación en voz e imágenes que pugnan por cubrir a la sociedad civil con el manto del miedo y el silencio castrante[8].

Las percepciones contienen en sí mismas un alto grado de subjetividad, y son por tanto necesariamente abordadas con la prudencia que el caso requiere debido a que son construcciones de valor relativo y coyuntural asociadas a los contextos sociales e impactados directamente por las experiencias, los rumores, y los medios de comunicación.

La violencia no podemos aceptar que sea presentada como un problema de salud pública, o de hechos aislados ejecutados por sujetos desadaptados que solo buscan imponer su forma de vida y ser exitosos en el mercado, que por cierto no es invención de ellos, sino que estos son solo uno más de los sujetos que bajo la ideología de consumo buscan ser beneficiados por una economía de mercado que privilegia el tener sobre el ser. La violencia tenemos que reconocerla como un hecho social que se construye y articula en un conjunto de variables que se entrecruzan y dan sentido y razón a nuevos actores organizados, más deshumanizados, tal vez, pero al final son el producto de relaciones sociales que actores institucionales fueron incapaces de incorporar al mercado de trabajo, educativo, desprotegidos por las políticas públicas, y la sociedad. Son individuos "desechables" o "superfluos"[9], por su

8. OCAMPO BANDA, Luis E. "Conflictividad y … Op. cit. pp. 113-131.

9. BAUMAN, Zygmunt. "Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias". España: Paidós, 2005. p. 24.

bajo nivel de habilitación laboral, o bien por la escasa incorporación de los valores dominantes a sus estilos de vida bajo la ausencia del actor central en la construcción del dialogo, de la identidad, y la pertenencia social, hacemos referencia al Estado.

Podemos aquí afirmar que la violencia en sus diversas formas de presentación encuentra entre sus elementos multicausales una crisis de identidad, representación y pertenencia donde los agentes o redes de socialización no lograron incorporar en los sujetos que hoy construyen nuevas y paralelas escalas de valores, y de formas de relacionarse para con el otro. El otro anónimo, carente de derechos salvo los que sea capaz de conquistar por la pertenencia a un grupo, los roles que juega en una estructura o bien por el ejercicio de la violencia como forma de legitimar el poder y de ganar reconocimiento en una sociedad que lo excluyó por su incapacidad para incorporarse de manera exitosa al mercado y al consumo.

La violencia como construcción social se asienta en los imaginarios del colectivo bañando a la sociedad de temor e incertidumbre. Cada esquina, plaza y avenida se transforman en zonas de riesgo, el delincuente y la violencia asechan, se agazapan en los lugares menos pensados y el ciudadano debe ser precavido y estar en condiciones de enfrentar y/o huir del área de peligro.

El retraimiento social como consecuencia de la incertidumbre que provocan las sucesivas olas de violencia, que para el caso mexicano se han constituido más bien en tsunamis con crímenes de alto impacto que día a día se fortalecen, rebasando al Estado, y poniendo de manifiesto la debilidad de las instituciones encargadas de regular la seguridad interna del país.

Según encuesta de medición internacional en el 2007 solo el 10% considera que es más seguro vivir en México, este 10% bien pudiera representar a parte de los sectores económicos pudientes en el país, para los cuales el delito y la violencia se mantienen distantes vía la utilización de murallas y cuerpos de seguridad que lo posicionan en percepciones de seguridad altos (Latinobarometro, 2007).

Conclusiones provisionales

El reto, la tarea pendiente es la construcción de un Estado fuerte, presente en la construcción de polis, en la recuperación de la política como mecanismo de reconocimiento, reconciliación y resolución de conflictos. Asimismo, es imprescindible la construcción de una ciudadanía más comprometida en la defensa de sus derechos cívicos, políticos y sociales. De este tamaño es el reto y la matriz social exige la participación de una multiplicidad de actores sociales y políticos.

La violencia estructural[10] genera pobreza, exclusión, desigualdades sociales, estructuras violentas que a la par terminan por generar violencia. La paradoja aquí se ubica en como las estructuras sociales que debieran de garantizar empleo, educación y salud entre otros satisfactores, en el actual modelo económico solo logran generar pobreza y exclusión en las grandes mayorías.

La ciudadanía exige seguridad entendida esta como calidad de vida y dignidad humana con libertad, acceso al mercado y al consumo, el combate a la pobreza, la discriminación y la

10. GALTUNG, J Trascender los conflictos. La perspectiva de Johan Galtung. Revista, No. 13, Futuros 2006. Vol. IV http://www.revistafuturos.info, consultado el 12/05/2008. 2006.

represión política, así como al miedo que día a día se asienta en nuestras ciudades ante la incapacidad ciudadana de imponer un hasta aquí, y la insuficiencia del Estado para contrarrestar las constantes incursiones del crimen organizado.

La necesidad de expresión de esta nueva ciudadanía no se puede circunscribir a aquellos sectores que periódicamente participan en la democracia procedimental o electoral, en concordancia a la coyuntura política y que, en concomitancia al vaivén de los actores políticos centrales son convocados a manifestarse mediante la emisión del voto y nos son presentados, vía los medios de comunicación como pilares de la democracia por emitir su voto. Aquí la apuesta tiene que ser por construir un ciudadano informado, capaz de participar de manera crítica en los procesos electorales, de organizarse y exigir a los partidos políticos y al Estado resultados y atención a sus demandas y reclamos sociales por un bienestar que brinde las satisfacciones oportunas y suficientes en rubros como el empleo, la educación y la salud. La búsqueda es por construirse como un ciudadano emancipador que pugne por el respeto de los derechos civiles, políticos y sociales.

La violencia es en síntesis sustancialmente contraria al espíritu democrático, impide la libertad de expresión, de tomar decisiones, de transitar por los espacios públicos, de construir comunidad y de reflexionar colectivamente sobre lo que le es significativo a un conjunto de ciudadanos que ante el temor de ser víctimas de algún delito recurren al silencio y la reclusión voluntaria ante los referentes reales o alarmistas de violencia. Un caso especifico e ilustrativo de auto reclusión, de toque de queda auto impuesto lo representa el caso de la ciudad de Culiacán, Sinaloa en donde el pasado mes de mayo del 2008, durante tres días consecutivos la ciudadanía se retira a sus hogares por temor a ser víctima del fenómeno de violencia que se posesionó de la ciudad.

La democracia pierde, y la construcción de ciudadanía defensora y demandante de sus derechos civiles, políticos y sociales se muestra retraída, ausente, temerosa y de momento sin capacidad de respuesta ante una violencia que desborda por mucho los marcos normativos y al Estado.

Día a día la franja de los excluidos va engrosándose y diversificando su naturaleza, la exclusión coarta la posibilidad de construir ciudadanía social al cerrar el acceso a la riqueza producida socialmente, de ahí que no sea desconocido el peso de programas de asistencia social que se instrumentan desde el Estado intentando darles el tinte de justicia social y distribución equitativa de la riqueza. El excluido es tomado solo como un necesitado más y no como un ciudadano que pugna por un derecho. No dejar de lado que en el modelo neoliberal solo se ejercita el gasto social, el derecho social se encuentra en extinción.

En la sociedad globalizada, excluyente y patriarcal la construcción de ciudadanía no es un estatus natural y permanente asignado a los individuos por el hecho de nacer en un territorio, sino más bien debemos entenderla como un proceso desigual y en constante conflicto para su conquista, en reformulación y construcción permanente en donde se confronta cotidianamente la lógica de mercado que busca reproducir su ideología de consumo y el abandono de los derechos sociales.

Hoy, la reivindicación de los movimientos sociales y de la ciudadanía es por evitar el cierre de empresas y el despido de trabajadores fortaleciendo la vida sindical y la cultura política y de participación social pugnando por convertirse en auditores de la actividad pública.

Las demandas colectivas en el espacio público son una más de las manifestaciones de la democracia donde se lucha por el acceso al control democrático del Estado por parte de la sociedad, dando voz no solo al mercado sino reclamando también este derecho para los ciudadanos.

La expresión pública ciudadana reclama su derecho a vivir en un estado de garantías, donde se ejerzan libremente sus derechos civiles, políticos y sociales.

BIBLIOGRAFÍA

BARTRA, Armando. La gran crisis. Consultado el día 10 de abril del 2009 de LaJornada, http://www.jornada.unam.mx/2009/04/10/index.php?section=opinion&article=010a1pol

BAUMAN, Zygmunt. "Vidas desperdiciadas: La modernidad y sus parias". España: Paidós, 2005.

CUNILL GRAU, Nuria. Contraloría social y derechos sociales. El desafío de la integralidad. Gestión y política pública, volumen VIII, número I, 1 semestre de 2009.

GALTUNG, J. Trascender los conflictos. La perspectiva de Johan Galtung. Revista, No. 13, Futuros 2006. Vol. IV http://www.revistafuturos.info, consultado el 12/05/2008.

GUERRERO, Rodrigo. Epidemia de la violencia juvenil en América. En: Espacios, Revista Centroamericana de Cultura Política, Nº. 10, julio diciembre, 1997.

MARSHALL, T. H. Citizenship and Social Class an other Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

McALISTER, Alfred. La violencia juvenil en las Américas: estudios innovadores de investigación, diagnóstico y prevención. Washington D.C., 1998.

LEWKOWICZ, Ignacio. "Pensar sin Estado". Argentina: Paidós, 2006.

OCAMPO BANDA, Luis E. "Conflictividad y sociedad civil en la democracia representativa". pp. 113-131, en Ocampo y Chávez, Coordinadores. Robinson Salazar Pérez, Director. Voces y letras en insumisión. Movimientos sociales y reflexiones sobre América Latina, Colección Insumisos Latinoamericanos. Argentina, 2007.

_____. Ciudadanías invisibles Estado ausente. Revista Ra Ximhai. Vol 4. Núm. 2 mayo-agosto 2008, pp. 105-128.

RAMONET, Ignacio. La explosión del desempleo. Consultado el 04 de mayo de 2009 en: http://www.rodelu.net/ramonet/ramonet200.html. 2009.

RASCÓN, Marco. Por un programa integral de ciudadanización. Consultado el día 12 de abril de 2009 de La Jornada en: http://www.jornada.unam.mx/2009/04/14/index.php?section=opinion&article=018a2pol www.latinobarometro.org. 2009.

VALDEZ, Javier & CASTILLO, Gustavo. Colonos sinaloenses aplican virtual "toque de queda". Consultado el día 13 de mayo de 2008 de La Jornada en: http://www.jornada.unam.mx/2008/05/13/index.php?section=politica&article=005n1

DIMENSIONES Y ANTINOMIAS DE LA DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

AUGUSTO VELÁSQUEZ FORERO
Economista U.P.T.C - Tunja. Magister en Estudios Políticos - Universidad Javeriana, Cali.
Profesor Facultad de Ciencias Contables, Económicas y Administrativas - Universidad del Cauca, Popayán

RESUMEN: La democracia como alternativa de los gobiernos liberales se ha deslegitimado a través de la exclusión, el autoritarismo, la corrupción y la violencia en sus diferentes manifestaciones (armada y estructural). Los planteamientos teóricos de Terry Lynn Karl sobre la democracia son de vital importancia para comprender los mecanismos de la participación y la representación en el ámbito de la política, en especial cuando las relaciones de poder se reconfiguran en la dualidad aristotélica de la autoridad y la obediencia; es decir, en la autonomía de quienes ostentan el liderazgo político de las naciones y la gran masa de desarraigados que por sus condiciones de desigualdad tan sólo cuentan con uno de los instrumentos más valiosos de la política: el sufragio.

Sin embargo, la democracia en América Latina ha tenido sus propios desencantos al no poder consolidar una nación de naciones libre de las dictaduras militares, el despotismo, los desaparecidos, el desplazamiento forzado, la corrupción y la violación de los derechos humanos; aunque por mandato popular en estos países se lleven a cabo procesos electorales en los cuales predomina la competencia y la participación, las antinomias de la democracia son más evidentes en nuestra vida cotidiana del sur.

Palabras claves: Democracia representativa, antinomias, exclusión política, poder, cooptación política, autoritarismo, dictaduras, oclocracia, bipartidismo e imperio.

ABSTRACT: Democratic transitions arise from the democratization process in Latin America in the 80's, have fulfilled almost all its primary stage development, that is, to strengthen the institutions that organize the procedural aspects of the elections, assign a place each political actor and set the ground rules for that electoral politics are given in a timely way.

The results are not homogeneous for all Latin American countries, since each national reality has specific components that you print a particular dynamic to each democratizing initiative. Added to this is necessary to point out that not all transitions had the same profile because according to the characteristics of the country, the prevailing political situation within the nation and relationship among political actors was what gave profile of the transition, according to Garreton, some had the foundational character, others military to civilian government and the extension or reinforcement.

Key Words: Representative democracy, antinomies, political exclusion, power, political cooptation, authoritarianism, dictatorships, mob rule, bipartisanship, and empire.

"Y jugué por ejemplo a los ladrones y los ladrones eran policías, y jugué por ejemplo a la escondida y si te descubrían te mataban, y jugué a la mancha y era de sangre"[1].

1. Concepción y dimensiones de la democracia

Siempre que se pretende abordar el tema de la democracia, surgen limitantes en cuanto a la propia definición del concepto, y su respectivo campo de acción. En términos políticos la democracia es algo más que una simple analogía o un problema etimológico, pues desde los griegos y los romanos la concepción política de esta palabra ha evolucionado en su acepción; bien desde las llamadas Ciudades Estado (Polis), el demos, la república hasta los hoy llamados Estados Nacionales. Como bien lo decía David Held[2], todos hablamos de democracia pero es muy poco lo que sabemos al respecto, lo cual ha llevado a que en ciencia política se den diferentes categorías epistemológicas en cuanto al uso y aplicación de un concepto de gran trayectoria universal.

La democracia se ha venido asumiendo con los calificativos de: pueblo, participación popular, ejercicio de los derechos fundamentales, procesos electorales, igualdad, fraternidad, poder y con todo aquello que propenda por la integración social y el principio de la «libertad humana». Es realmente difícil asumir una categoría única en la dimensión política de la democracia, sin embargo, es viable tomar como punto de referencia epistémica su versión occidental, en donde el concepto se ubica en los postulados teóricos del liberalismo político; quizás esto sea muy significativo para comprender que la democracia vista desde esta perspectiva se ajusta al comportamiento de muchas de las sociedades que hoy componen el mundo.

Inicialmente Terry Lynn Karl[3], desvincula a la democracia de las tiranías y de los gobiernos autoritarios, lo cual ya es un avance positivo en su análisis y más cuando a la transición de la misma se refiere. Sin embargo, queda abierta una interrogación propia para el análisis de los politólogos: ¿será que la desaparición de los gobiernos despóticos en la década de los ochenta en América Latina, marcará el inicio de un proceso democrático, sobrevivirán estos regímenes a los avatares de las crisis económicas y las demandas sociales que el mundo moderno les depara, más cuando estamos aplaudiendo la muerte de las ideologías y el triunfo de la democracia liberal? La respuesta en cierta forma es positiva, porque aunque las democracias tengan todavía sus falencias, éstas son preferibles a los gobiernos militares que estuvieron muy de moda en la América Latina de los setentas y ochentas[4]. Tanto Terry, como en su

1. BENDETTI Mario. Inventario uno. Seix Barral, poesía completa 1950-1985, primera edición, Bogotá, Colombia, 2001. Poemas de otros (1973-1974), poema titulado: Hombre preso que mira a su hijo, pp. 276-279.
2. Véase, David Held, La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita. Barcelona: Paidós, 1997.
3. Docente en Ciencias Políticas y Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Stanford, Departamento de Ciencias Políticas.
4. Recientemente, el 28 de Junio/09, las dictaduras militares hicieron su aparición después de un significativo receso al que los politólogos han dado en llamar «transición democrática en América Latina». En Honduras fue destituido mediante un golpe militar el presidente Miguel Zelaya, quien ocupaba el cargo de presidente por elección popular; sin embargo, los temores de la burguesía hondureña a significativas reformas de orden democrático y bajo la complicidad del gobierno de los Estados Unidos, se abrió nuevamente el camino hacia el fascismo en la región como una retaliación a los significativos avances del socialismo del siglo XXI y la propuesta bolivariana de resistencia al neoliberalismo, al «imperio» y la globalización.

mayoría los políticos liberales repudian al socialismo y lo han mostrado como una traba para la consolidación de las democracias realmente existentes en el mundo; se ha pretendido mostrar a este modelo como una alternativa obsoleta y a Marx como el demonio, cuando realmente sabemos que en muchos de los países donde impera la democracia, existen también serios problemas de representación y participación que deberán ser revaluados en su debido tiempo por los democratólogos y los gobernantes de turno.

Algo que llama la atención en Terry Lynn Karl, es el de considerar a la democracia como un régimen, provisto de todas las posibles características de autonomía, dominio y participación desarrolladas en las sociedades contemporáneas. Este calificativo lleva a comprender que la democracia a pesar de todas sus bondades también tiene su hegemonía, su razón de ser y su campo de acción dentro de unos parámetros establecidos por la legalidad normativa y la legitimidad de la sociedad civil. Esta legitimidad ha sido respaldada en la mayoría de las sociedades mediante los procesos electorales, en donde los partidos y los sistemas de partidos juegan el principal rol de la democracia, porque es a partir de esta estructura en que la democracia se edifica o desaparece. Terry Lynn Karl, al tratar esta problemática se refiere a la preocupación planteada hace más de dos décadas por Dankwart A. Rustow, cuando se interrogaba sobre: ¿Qué condiciones hacen posible la democracia, y cuáles la hacen florecer? Para este último investigador, la situación de la democracia y los esfuerzos por construirla se analizan desde la coyuntura que caracteriza a países «desarrollados y subdesarrollados», puesto que esta diferenciación de lo económico y lo social tiene serías connotaciones para el proceso de transición de la democracia, más cuando, los países pobres reclaman cotidianamente la autonomía de sus derechos de soberanía y libertad. Para el caso de Colombia, los ejemplos claros sobre la pérdida de la autonomía democrática se reflejan en la intromisión de la política nacional por parte de organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI) y la Banca Mundial (BM), para definir asuntos de carácter social y económico. Nuestra lánguida democracia se ha visto intervenida recientemente por los Estados Unidos mediante las propuestas contenidas en el Plan Colombia, ajustes macroeconómicos, refinanciación de la deuda, certificaciones de buena o mala conducta en la lucha contra las drogas, controles al comercio internacional y recientemente la intervención directa en el país con Bases Militares, lo cual tiene una bifurcación desigual en sus reglas de juego, pues el pueblo colombiano, en su mayoría, considera estas estrategias de intervención extranjera como instrumentos para fomentar el saqueo, la expoliación y la guerra, mientras que el «imperio» y nuestros gobiernos autócratas las describen como proyectos de profundos impactos sociales para el país. Esto permite sugerir que la nuestra es una democracia débil, sin autonomía y sin capacidad para responder a los intereses de los electores, pues recordemos que en los cuatro últimos gobiernos se manejaron alegorías de mistificación política, tales como: la revolución pacífica, el tiempo de la gente, el cambio es ahora, la seguridad democrática y muchas fraseologías que no han dado resultados claros en lo político, lo económico y lo social.

El populismo ha invadido por siempre la sed de democracia en nuestro país, y la demagogia ha sido el instrumento de retaliación más nocivo para

un proceso de transición democrática en Colombia. Ante estas circunstancias, y a pesar de las convulsiones políticas en el contexto internacional, la democracia se sigue consolidando en el mundo moderno como una alternativa de gobernabilidad viable, frente a las dictaduras y los gobiernos totalitarios. En palabras de Schumpeter, la democracia se alcanza mediante los justos y legales procesos electorales: "Define a la democracia como una organización institucional que permite la toma de decisiones políticas por parte de determinadas personas que obtienen el poder de decisión mediante el voto del pueblo en una lucha electoral competitiva"[5]. En la mayoría de los países que hoy se consideran democráticos se realizan elecciones mediante el sufragio, para que el pueblo decida sobre el futuro político de sus respectivas naciones. No obstante, el voto tiene sus limitaciones para el proceso de consolidación y transición de los regímenes democráticos, en especial en los países en vías de «desarrollo», pues este mecanismo se ha clientelizado y degradado hasta llegar al grado de corrupción; sin embargo, sigue siendo el instrumento válido para la edificación de las sociedades democráticas.

En palabras de Terry Lynn Karl, la democracia es un concepto político que involucra varias dimensiones: "**1.** Competencia por políticas y por puestos, **2.** Participación de la ciudadanía por medio de partidos, asociaciones y otras formas de acción colectiva; **3.** Obligación de los gobernantes de dar cuenta de sus actos a los gobernados, mediante mecanismos de representación y apego a la ley y, 4. Control civil sobre los militares"[6].

Estas dimensiones tipifican el derrotero de las democracias, puesto que es necesaria la competencia política e incluso el multipartidismo para permitir la participación de todas las formas de expresión política y evitar incluso el surgimiento de grupos armados al margen de la ley. Admitir todo tipo de colectividad y formas de expresión política debe ser típico en un modelo democrático, porque la exclusión es la peor enemiga de los regímenes democráticos; de igual forma, es importante que en las dimensiones de la democracia los gobernantes mantengan informados a sus electores de todos sus proyectos y programas y acciones a emprender, para así garantizar el ejercicio de la democracia representativa. Finalmente dentro de las dimensiones de la democracia señaladas por Terry Lynn Karl, se destaca un aspecto de vital importancia para el normal funcionamiento de las democracias y es el del control civil de los militares, ya que esto evita que las dictaduras proliferen y se impongan regímenes autoritarios. En América Latina hay un caso único, y es el de Costa Rica, que prefirió abolir las fuerzas militares para evitar el temor de estas en el poder político: "En 1950, Costa Rica eliminó la amenaza de forma dramática: en una decisión única y audaz ¡el presidente democrático abolió el ejército!"[7]. En Colombia, sería imposible eliminar las fuerzas armadas debido al gran conflicto armado que se viene gestando desde la cooptación

5. SCHUMPETER, J.A. Capitalismo, socialismo y democracia. Londres: George Allen & Unwin, 1943. p. 269.

6. TERRY Lynn Karl. Modos de transición en América Latina, sur y este de Europa. Dartmouth Press en: Transiciones a la Democracia en Europa y América Latina. Las Ciencias Sociales, 1995, p. 409.

7. DAHL Robert. La democracia, una guía para los ciudadanos. Madrid: Ediciones Aguilar, Altea, Taurus, Alfagrama, S.A., traducción de Fernando Vasllespín, 1999, p. 169.

del poder por el Frente Nacional y los graves problemas de orden público que cotidianamente se suscitan en nuestra sociedad civil, los cuales no son más que la respuesta a la ausencia de un legítimo poder democrático capaz de viabilizar las necesidades más prioritarias de los electores.

Este escenario político es de vital importancia para América Latina, ya que como lo plantea Guseppe Di Palma[8], a partir de las teorías clásicas de la ciencia política la consolidación de las democracias en esta región tienden a ser problemáticas. Y es lo más lógico que se plantee nuestra situación política en tales términos, ya que la región tiene serios problemas de dependencia económica, de pobreza, atraso tecnológico, de conocimientos científicos, redistribución del ingreso, tenencia de la tierra y todas las demás contradicciones que lleva implícitas el régimen capitalista de producción. A pesar de que el capitalismo en América Latina se ha desarrollado en una forma tardía, sus directrices están enmarcadas dentro de la lógica de la explotación y la acumulación del capital, lo que en términos de Di Palma, significa una dualidad entre la reglas de juego del capital y las de la sociedad frente a la consolidación del proceso democrático.

El proceso de consolidación y de transición democrática en América Latina responde eminentemente a solucionar el conflicto armado y comunista de la región, que desde el triunfo de la revolución cubana en 1959, se venía gestando como alternativa democrática para millones de marginados que veían en la dictadura del proletariado otra opción política diferente a la del régimen capitalista de explotación. La pobreza y la miseria no pudieron eliminar de sus proyectos políticos al capitalismo, ya que el triunfo de la segunda revolución armada en la región en 1979, dio al traste con las buenas intenciones de una democracia popular en Nicaragua. La intervención del imperio norteamericano evitó que el socialismo se propagara en Latinoamérica, el miedo al comunismo y al infierno del marxismo como ellos lo llaman, prevaleció por encima de las necesidades de una región que cotidianamente reclama más libertad al ejercicio de su soberanía. A esto le llaman democracia y bajo la consigna de la defensa de la soberanía nacional los Estados Unidos han intervenido durante décadas en el futuro político de sus neo-colonias.

En este sentido el debate sobre la literatura política que plantea Di Palma, responde a una fase moderna del capitalismo y de la democracia, en donde la prioridad política se encasilla hacia gobiernos que supuestamente manejan el proyecto electoral como alternativa de decisión del pueblo, lo cual deja atrás todo tipo de propuesta revolucionaria. Algo parecido ocurrió con el Salvador[9], pues se pensaba en un tercer país socialista en Latinoamérica; sin embargo, el conflicto armado terminó en una negociación en donde guerrilleros y dictadura se repartieron el poder

8. Profesor Emérito de Ciencias Políticas en la Universidad de California, Berkeley.

9. El 15 de marzo/09, en El Salvador mediante el ejercicio de la democracia Mauricio Funes, de la coalición del Frente Farabundo Martí por la Liberación Nacional ganó las elecciones y ejerce como presidente popular desde el 1 de junio/09. La mal llamada transición democrática en América Latina, eliminó a sangre y fuego y por la vía legal las posibilidades del socialismo como alternativa de gobierno, sin embargo, ahora que la mayoría de estos países han optado por el socialismo del siglo XXI, el «imperio» está utilizando nuevas estrategias de guerra para desestabilizarlos y hacerlos aparecer ante la opinión pública como mandatos que están infestados por el narcotráfico, la guerrilla y el castrismo cubano: los casos más visibles en esta nueva guerra por la geoeconomía y la dignidad popular son Venezuela, Ecuador y Bolivia.

y hoy por hoy para citar a los teóricos del liberalismo político: ha triunfado la democracia sobre el totalitarismo. Esto es precisamente lo que Di Palma nos presenta como una etapa de transición a la democracia, a pesar de todas las anomalías que la misma pueda tener en el ejercicio del poder político.

La transición democrática en América Latina según Di Palma, amerita la regulación de unas reglas de juego para permitir el desarrollo de la política en un entorno de igualdad y equidad en cuanto a decisiones y participación del pueblo. La desaparición de los gobiernos militares en América Latina, se considera como un avance significativo de la democracia, y por supuesto, un proyecto de consolidación y transición de la misma hacia un escenario que reclama otro tipo de actores diferentes a los del conflicto armado; pues la guerra es muy costosa y deja un gran número de muertos y un proyecto político que con el tiempo se derrumba como ha ocurrido con la mayoría de las dictaduras que se hacían llamar socialistas. La URSS, nunca fue socialista en el significado marxista de la palabra, fue un gobierno totalitario enmarcado en la calificación de socialismo «utópico» y prácticamente se mantuvo durante más de setenta años a través del uso de la fuerza que según sus gobernantes era legítima para la defensa del orden. Gobiernos de esta dimensión fueron desapareciendo por sus propias negaciones internas y por el apremiante deseo de libertad de los pueblos modernos, que ya empezaban a asistir al entierro de la ideologías y al nacimiento de las democracias liberales: "El resultado ha sido una orientación teórica que ve las nuevas democracias del siglo XX lastradas por problemas originales que resultan inherentemente difíciles de eliminar. El problema es de legitimación unido a una cuestión de eficacia (performance). Puesto que, por lo general, estas nuevas democracias remplazan de manera abrupta y en condiciones de crisis a regímenes tradicionalmente oligárquicos o dictatoriales, nacen sin el consenso y el apoyo de los perdedores"[10].

Este proceso de consolidación democrática en América Latina, ha tenido diversas transformaciones desde el momento histórico en que Di Palma escribió su ensayo, pues se distingue al Perú como un país con alto grado de intervención militar, pero que trascendió con la legitimidad electoral a una supuesta democracia dirigida por el dictador civil Alberto Fujimori. Los resultados liberales a ultranza del fujimorismo fueron relativamente exitosos porque este gobernante logró acabar con el Sendero Luminoso y el Tupac Amarú, los grupos guerrilleros más peligrosos del Perú: en la actualidad este fascista de corbata se encuentra en la cárcel por delitos de violación a los derechos humanos y corrupción administrativa. Como todo dictador cae, tanto en Chile como en Perú y Argentina la historia está haciendo ajuste de cuentas; la consolidación y la transición de la democracia le pidió cuentas jurídicas al criminal más peligroso de América Latina: el general Augusto Pinochet; de igual forma, en el Perú se derrumbó una de las principales democracias exclusionistas de la región debido a su alto grado de corrupción. La consolidación de la democracia es un hecho real en las mayorías populares del nuevo siglo y su tendencia es hacia el socialismo del siglo XXI, tal como lo muestran los nuevos gobiernos de Venezuela, Ecuador, Bolivia, Uruguay, Argentina, Paraguay, Chile, Brasil, Nicaragua y El Salvador.

10. DI PALMA, Guiseppe. La consolidación democrática una visión minimalista. Universidad de California, Berkeley, 1990, p. 70.

2. Exclusión y crisis política en Colombia

De acuerdo a Terry Lynn Karl, la democratización por imposición es la más usual en América Latina, ya que: "En éstas, los gobernantes tradicionales mantienen el control, aún cuando exista presión desde abajo, y utilizan con éxito estrategias de negociación o bien de fuerza -o alguna mezcla de ambas- para retener cuando menos parte de su poder"[11]. Las transiciones democráticas en Latinoamérica se desarrollan desde arriba, es decir desde la cúpula del poder, por eso no es extraño ver en Colombia que los representantes de los sectores más ultraderechistas terminen en las calles haciendo manifestaciones[12] para pedir por la paz, cuando ellos son los máximos responsables de la violencia que vive el país.

Terry, nos presenta las estrategias de transición democrática por acuerdo y por uso de la fuerza, a través del predomino de las élites o el predomino de las masas. En cuanto al primero de estos referentes lo direcciona por la vía del acuerdo/pacto, o mediante el uso de la fuerza/imposición. En una segunda instancia, el predominio de las masas está inducido por el calificativo de la transición acuerdo/reforma y el uso de la fuerza/revolución. Al ubicar al régimen político colombiano dentro de estas modalidades, se podría argumentar que en nuestro país desde el periodo político del Frente Nacional (1958), la transición democrática fue predominantemente elitista mediante la relación acuerdo/pacto. Las facciones políticas liberal y conservadora se repartieron el poder político durante un período de diez y seis años, con alternancia en el poder de cada una de dichas subculturas; trayendo como resultado la exclusión de las terceras vías políticas del país representadas en movimientos sociales, sindicatos y grupos armados al margen de la ley. A raíz de este fenómeno, se empeoró la situación política del país, a pesar de contenerse el derramamiento de sangre iniciado en el conocido período de la violencia en Colombia; situación que se agudizó aún más cuando en 1970, el General Rojas Pinilla gana las elecciones presidenciales, pero no asume el poder porque la oligarquía liberal-conservadora ya había definido las reglas de juego en la sucesión del poder. Estos acuerdos y pactos se han continuado ejerciendo en las dos facciones políticas más representativas del país: a partir de entonces los gobiernos liberales le dan participación en su administración política a los conservadores y estos últimos tienen en cuenta a los liberales para repartirse las cuotas burocráticas.

La concepción democrática está ligada a la lucha histórica del liberalismo por fortalecer los derechos del hombre, desde su dimensión social y política. Los aspectos económicos también han estado vinculados a esta dinámica del desarrollo de las sociedades, en la medida en que los períodos de escasez y abundancia de recursos han sido rele-

11. TERRY, Lynn Karl. Op. cit., p. 427.

12. En Colombia se han puesto de moda las manifestaciones de la ultra-derecha a través de simbolismos como las marchas por los secuestrados, en donde se pone al servicio de los organizadores toda la maquinaria del Estado y sus medios de comunicación para tergiversar la realidad sociopolítica del país, de igual forma, se ha promovido el uso de insignias y escudos alusivos a la paz e incluso el apagón de luces durante ciertas horas de la noche con el fin de sentar precedentes sobre la situación degradante en que se tiene a un grupo significativo de colombianos bajo la figura del secuestro. Sin embargo, las marchas contra el parainstitucionalismo han sido censuradas, se ha perseguido a sus líderes y se les acusa de pertenecer a la guerrilla, aún cuando se sabe que son ciudadanos honorables; las demás marchas, las del pueblo son desarticuladas mediante el uso de la fuerza militar y el autoritarismo de Estado. Mientras tengamos gobiernos fascistas no habrá ni siquiera la posibilidad de poder marchar por el desempleo, el hambre, la pobreza, la desigualdad social y la dignidad de nuestros pueblos.

vantes en el curso de los acontecimientos de cada nación. Hablar de democracia implica, desde luego, remontarnos a las tesis de la política en el mundo griego, ya que de acuerdo con Aristóteles: "Todo Estado, es evidentemente, una asociación, y toda asociación no se forma sino en vista de algún bien, puesto que los hombres, cualquiera que ellos sean, nunca hacen nada sino en vista de los que les parece, ser bueno. Es claro, por tanto, que todas las asociaciones tienden a un bien de cierta especie, y que el más importante de todos los bienes debe ser el objeto de la más importante de las asociaciones, de aquella que encierra todas las demás, y a la cual se llama precisamente Estado y asociación política"[13].

La soberanía popular, debe ejercer el principio de la democracia a través de los elementos formales de la sociedad; esto es, sin el ejercicio de la violencia, porque la democracia no puede estar al servicio de una sola institución o clase social. El pueblo, como determinante activo de las luchas políticas y de las decisiones que rigen el destino de un país, debe estar en disposición del diálogo y la concertación. No obstante, para Aristóteles la concepción de lo natural trasciende sobre los niveles de obediencia de los seres humanos, cuando dice que: "La naturaleza, teniendo en cuenta la necesidad de la conservación, ha creado a unos seres para mandar y a otros para obedecer. Ha querido que el ser dotado de razón y de previsión mande como dueño, así como también que el ser capaz por sus facultades corporales de ejecutar las órdenes, obedezca como esclavo, y de esta suerte el interés del señor y el del esclavo se confunden"[14]. En Colombia legalmente se ejerce la democracia política mediante el sufragio: todos los ciudadanos tenemos derecho a votar, con la simple y llana diferencia, de que este mecanismo se ha desvirtuado y degenerado en los bolsillos de caciques, alcaldes, concejales, senadores, representantes, e incluso, en los mismos presidentes de la república[15].

Se ha concebido la democracia como la participación de las mayorías, con el viejo criterio de la mitad más uno. En este contexto la democracia funciona mientras la corrupción no la carcoma, pues no siempre las masas acuden con conciencia a decidir sobre su soberanía futura; en la mayor parte de los casos los electores son llevados de cabestro hacia fines y objetivos que ellos mismos desconocen. En la versión Aristotélica, la relación entre dirigentes y dirigidos estaba altamente diferenciada por las condiciones de clase y las jerarquías que los individuos tenían dentro de su ámbito social: "[…] Entre los bárbaros, la mujer y el esclavo están en una misma línea, y la razón es muy clara; la naturaleza no ha creado entre ellos un ser destinado a mandar, y realmente no cabe entre los mismos otra unión que la de esclavo con esclava, y los poetas no se engañan cuando dicen: Sí, el griego tiene derecho a mandar al bárbaro, puesto que la naturaleza ha querido que bárbaro y esclavo fuesen una misma cosa"[16].

El clientelismo y la falta de una conciencia de clase han prostituido los procesos electorales colombianos, llegando

13. ARISTÓTELES. La política. Colección Austral No. 239, traducción de Patricio de Azcárate, duodécima edición. Libro primero, capítulo I: Origen del Estado y de la sociedad,. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1974, p. 21.

14. Ibíd., p. 22.

15. Al respecto es fundamental mencionar la financiación de campañas políticas con dineros del narcotráfico y la incursión del parainstitucionalismo (parapolítica) en la política nacional.

16. Ibíd., p. 22.

al extremo de la apatía del pueblo por sus vínculos políticos. La pérdida de legitimidad de los partidos políticos y sus dirigentes, han creado un caos de identidad y soberanía, lo cual contrasta con los principios consignados en las constituciones hasta ahora difundidas en el país: "[…] hay constituciones que se deben o a simples ciudadanos o a la filosofía y a los hombres de Estado. No hay una que no se aproxime a las formas recibidas y actualmente en vigor mucho más que las dos repúblicas de Sócrates"[17].

En la mayor parte de los casos, las elecciones presidenciales son legales, a pesar de que el 50% del potencial acto para votar decide por el abstencionismo. ¿Qué implica todo esto?, falta de credibilidad y de gobernabilidad, crisis de los partidos políticos y, por ende, decadencia de los principios democráticos. En términos Aristotélicos la organización de los pueblos era fundamental para el futuro desarrollo de lo que hoy conocemos como naciones estado, debido a la capacidad que la autonomía política ha venido exigiendo a los gobernantes a través de los tiempos: "La asociación de muchos pueblos forma un Estado completo, que llega, si puede decirse así, a bastarse absolutamente a sí mismo, teniendo por origen las necesidades de la vida, y debiendo su subsistencia al hecho de ser estas satisfechas"[18]. La participación y la representación en Colombia se han quedado a mitad de camino, en una sociedad convulsionada por el hambre y la miseria, que tan sólo es aliviada y reconocida en los períodos que anteceden a las diferentes elecciones.

El saqueo, a través de la colonización, implicó el desprendimiento de nuestra riqueza natural y cultural al servicio de los foráneos. De acuerdo a Aristóteles, la sociedad colombiana no ha logrado coordinar en sus gobiernos la dualidad justicia vs derecho: "La justicia es una necesidad social, porque el derecho es la regla de vida para la asociación política, y a la decisión de lo justo es lo que constituye el derecho"[19]. Los diferentes modelos de desarrollo, hasta entonces puestos en marcha no han podido responder al conjunto de las necesidades vitales de nuestra sociedad; en la mayoría de los casos estos paradigmas llevan implícitas ciertas externalidades dominantes que se han interpuesto entre el «desarrollo», el crecimiento y la justicia social.

De las contiendas políticas tristemente nos ha quedado el recuerdo de los muertos, de los desaparecidos, del asesinato a sangre fría por el sicariato, de la tortura, el secuestro y la cooptación del poder. La lucha armada surge como rechazo a las estructuras políticas del bipartidismo vigentes, junto con una serie de movilizaciones campesinas y obreras, que ponen al descubierto la deslegitimación de los partidos tradicionales. Un país que goza de una democracia participativa y que respeta los derechos humanos, no necesita de organizaciones al margen de la ley, ni de la irrupción de otros partidos políticos o facciones políticas, porque la esencia de la política en todas sus dimensiones, estaría representada y materializada en el orden natural y la filosofía del derecho. En Colombia, después de los gobiernos frente nacionalistas, la crisis política continuó siendo una preocupación para sus dirigentes, tanto de derecha como de izquierda;

17. Ibíd. Libro segundo, capítulo IV: Examen de la constitución propuesta por Fáleas de Calcedonia, p. 56.

18. Ibíd. Libro primero, capítulo I: Origen del Estado y de la sociedad, p. 23.

19. Ibíd., p. 24.

se necesitaba una fórmula que le diera credibilidad a las facciones políticas tradicionales, frente a las continuas protestas de los sindicatos y organizaciones gremiales. La polarización de grupos de presión y movimientos sociales, aún inspirados en las tesis de la revolución cubana eran la piedra en el zapato, para los subsiguientes gobiernos que de antemano reconocían las distancias existentes entre la sociedad civil vs Estado, por consiguiente: "[…] La autoridad y la obediencia no son sólo cosas necesarias, sino que son eminentemente útiles. Algunos seres, desde el momento en que nacen, están destinados, unos a obedecer, otros a mandar; aunque en grados muy diversos en ambos casos"[20].

La salida a los conflictos políticos y sociales, se fue plasmando en la construcción de nuevos procesos de participación política, pues no se podía seguir actuando con el totalitarismo de los años setenta cuando a la Anapo, se le negó el derecho de acceder al poder, legalmente respaldado por la elección popular: la traición y el hurto personifican una vez más al Estado burgués del que se jacta el concepto de democracia. El pluralismo político aparece transfigurado como una opción para trascender a la legalidad de los acontecimientos en materia de asuntos sociales; se habla entonces de referéndum, diálogo nacional y procesos de purificación entre los polos en conflicto. La libertad y la participación se integran como conceptos de identidad democrática, y un gobierno que desconozca estos dos principios no puede de inmediato aspirar a ser democrático: Podrá de hecho tiranizar con la falacia de la dictadura y el despotismo, pero nunca abrigar esperanzas de paz y libertad. Estas ideas expresadas sobre la categorización de la democracia en sus diferentes interpretaciones, son una forma de ver como un país puede orientar sus destinos políticos sin acudir al uso de la violencia. En Colombia la transición del totalitarismo y el militarismo a la democratización, es un rompecabezas que se estaba armando a partir de la constitución de 1991.

El proceso político colombiano en sus continuas transformaciones (autoritarismo, exclusión y fascismo) se nos presenta como algo que está directamente asociado a los problemas existentes entre los partidos tradicionales (crisis de representación), como ostentadores del poder y las posibles alternativas de quienes operan fuera de los esquemas usualmente reconocidos por el bipartidismo. Desde la crisis que vivieron los mal llamados partidos políticos en el período comprendido entre 1948 y 1955, se ha institucionalizado en el contexto nacional un estado deprimente de guerra, asociado a disputas que en su gran mayoría carecían de una visión política clara. Los resultados de esta situación degradante, es considerada por los historiadores, sociólogos y politólogos, como una de las mayores calamidades de la historia política del país, cuyo calificativo sociopolítico no pasa de ser más que una horrorosa etapa de violencia entre facciones políticas y grupos al margen de la ley. Grandes conflictos se suscitan por entonces en el campo político de la sociedad colombiana, que inspirada en la constitución de 1886, no fue capaz de encontrar mejores vías para el ordenamiento económico y social del país, que las ofrecidas por el atroz enfrentamiento entre dos subculturas muy paralelas (el bipartidismo) en sus sistemas de gobernabilidad.

20. Ibíd. Libro primero, capítulo II: De la esclavitud, p. 26.

El sistema capitalista en su estructura lleva implícito este conjunto de contradicciones que suplantan la esencia de los valores humanos, por la mordaz y omnipotente presencia del capital, a expensas de la explotación y la violación de los derechos más mínimos como son: el derecho a la vida, la libertad de expresión y el reconocimiento de la personalidad jurídica entre otros: "La guerra misma es, en cierto modo, un medio natural de adquirir, puesto que comprende la caza de los animales bravíos y de aquellos hombres que, nacidos para obedecer, se niegan a someterse; es una guerra que la naturaleza misma ha hecho legítima"[21]. Las relaciones de producción se han enmarcado desde los años cuarenta, en una estructura radicalizada por el capitalismo agrario y su inserción al proceso de industrialización, lo que en síntesis regula las luchas por la tierra y el fortalecimiento de un mercado auspiciado por la producción fabril, en un escenario social liderado por propietarios, industriales, obreros, terratenientes y campesinos.

Empezar a reflexionar sobre partidos políticos y democracia, en un ambiente como el que azotó a Colombia durante el infructuoso período de la violencia y el narcoterrorismo, induce a pensar que la dinámica de nuestra democratización es de por sí retardataria, y sus directrices de desarrollo han estado por siempre dependiendo de una élite que toma decisiones en torno a sus propios intereses de clase, más no, bajo el consenso de las mayorías, que por siempre han sido excluidas de las grandes decisiones; excepto de la del derecho al voto, el cual ha sido utilizado como un mecanismo de legitimación del poder al interior de los partidos tradicionales: " De aquí se debe concluir que la unidad política está bien lejos de ser lo que se imagina a veces, y que lo que se nos presenta como el bien supremo del Estado es su ruina. El bien para cada cosa es precisamente lo que asegura su existencia"[22]. La realidad política por la que ha trascendido la democracia en Colombia, se inserta a una trayectoria de luchas que recogen un conjunto de intereses diversificados en torno a un momento histórico que ha venido reclamando una mayor autenticidad en el ejercicio del poder. Los liberales y conservadores que por siempre han imperado en la maquinaria del gobierno, predominaron con programas radicales y dictatoriales que dieron origen a los primeros movimientos guerrilleros en Colombia, a partir del asesinato del caudillo Jorge Eliécer Gaitán. Estas guerrillas en primera instancia surgen como una necesidad de los liberales para defenderse de la «chusma chulavita», y marcan un hito en la historia de los movimientos armados en Colombia.

Las desigualdades sociales no desaparecen del contexto político nacional y la crisis político-militar se agudiza a un extremo tal que el General Rojas Pinilla en 1953, con una dictadura militar trata de poner orden a la violencia bipartidista y a su vez instaura una nueva etapa de la política en Colombia, en la que los dos partidos se afianzan mutuamente para el logro de una paz transitoria en beneficio de los intereses de la oligarquía, los terratenientes y los industriales. El establecimiento del orden apunta hacia una cooptación del poder, transfigurado en proyectos políticos estructuralmente controlados por los partidos liberal y conservador

21. Ibíd., Libro primero, capítulo III: De la adquisición de los bienes, p. 32.

22. Ibíd., Libro segundo, capítulo I: Examen de la república de Platón, p. 45.

y las fuerzas armadas. Aparecen las mencionadas amnistías, que tan sólo sirvieron para asesinar progresivamente a los líderes de las guerrillas liberales y campesinas, en un trasfondo político que se mostraba pasivo ante la opinión pública, pero reiterativo en el plano de la guerra sucia, a través de la muerte a sangre fría de los principales opositores al régimen.

Las elecciones en el intervalo del Frente Nacional, son el símbolo de una farsa democrática que no conduce sino a la permanencia de una autoridad dual, la cual utiliza los mismos elementos para orientar el país: la fuerza traducida en el crimen y el despotismo institucional. Como era de esperarse, esta fase política cooptada por la oligarquía, más que facilitar las vías de la pacificación, repercutió en un fenómeno contrario y violento, al dar surgimiento a nuevos movimientos sociales, organizaciones guerrilleras, diversos grupos armados sin identidad definida, y a la exclusión total en política para las terceras fuerzas militantes en el país. Este conjunto político de excluidos reclamaba un espacio de participación democrática desde los siguientes tipos de organizaciones: movimientos barriales, sindicatos, frentes populares, comités estudiantiles, cabildos indígenas, campesinos, negritudes y obreros. Voces que nunca fueron escuchadas, sino más bien calladas bajo el imperio de la fuerza, el militarismo, los escuadrones de la muerte y el parainstitucionalismo.

La democracia no puede concebirse simplemente como el derecho a que tienen las personas para ir a votar a las elecciones, eligiendo o siendo elegidos, pues este es un sistema que ha sido malinterpretado en el desarrollo de los quehaceres políticos, en la medida en que el voto se ha mercantilizado en los diferentes círculos del accionar político y en especial cuando de puestos públicos se trata. La democracia es también educar al pueblo colombiano, brindarle seguridad social, defender el patrimonio nacional, respetar la vida, darle participación al pueblo, fomentar el trabajo, facilitarle vivienda, respetar la libertad de expresión, redistribuir equitativamente el ingreso y dignificar al hombre como individuo social etc., mucho más allá de los simples artículos que pueda contener una constitución, que por lo general nunca es respetada, sino más bien prevalece como una figura legal sujeta a continuas modificaciones del gobierno de turno para mantenerse en el poder, tal como se ha venido haciendo en los mandatos presidenciales del uribismo. Para Rousseau el éxito o el fracaso de la representación política reside en la voluntad popular, pues democráticamente son las mayorías quienes eligen a sus propios gobernantes: "Cuando se pregunta, en definitiva, cuál es el mejor gobierno, se establece una cuestión tan insoluble como indeterminada, o mejor dicho, una solución que tiene tantas soluciones posibles cuantas combinaciones puedan hacerse en las posiciones absolutas y relativas de los pueblos"[23].

Con la ambición de que la democracia real sea un proyecto en construcción, incansable para las futuras generaciones responsables de los destinos del país, se hace necesaria una relación más directa entre dirigentes y dirigidos, para diseñar las estrategias de una Colombia más justa y democrática. Significa esto, que la sociedad civil debe convertirse en un bloque de pre-

23. ROUSSEAU, Jean Jacques. El contrato social. Capítulo IX: De los signos de un buen gobierno, traducción de Enrique Azcoaga, Madrid: Ediciones Sarpe, 1983, p. 132.

sión y de coexistencia mutua, para el cabal reordenamiento de las estructuras políticas, económicas y sociales. Sin embargo, para Rousseau, la democracia es un proyecto bastante complejo para el gobierno entre los hombres cuando dice: "Si hubiera un pueblo de dioses estaría gobernado democráticamente. Un gobierno tan perfecto no le conviene a los hombres"[24].

La experimentación de ciertos modelos económicos en la sociedad colombiana, de una y otra forma han variado el rumbo de las decisiones democráticas internas, por ejemplo, el paradigma clásico permitía la libertad del mercado, auspiciado por los principios de las leyes naturales, en las cuales, el papel del estado se reducía a una labor prácticamente policiva, en defensa de la propiedad y desde el punto de vista de la integridad de su ciudadanía; es decir, el orden económico se complementaba con el derecho positivo, la superestructura política y la praxis social. La sociedad civil ha venido ganando nuevos espacios de participación que no son más que el producto de la diversificación y puesta en marcha de nuevos modelos de desarrollo (monetarismo, estructuralismo, institucionalismo y globalismos). Desde finales del decenio de los ochenta, el Estado colombiano, entró en un proceso de revaluación de sus estructuras políticas y económicas, a partir del proceso de modernización e internacionalización de la economía, inspirado en el modelo de desarrollo neoliberal, lo cual implicó un cambio de políticas y estilos de la gobernabilidad que se han visto reflejados en los nuevos esquemas de la participación y la representación política.

La hegemonía de los partidos tradicionales (liberal y conservador) ha trascendido a la consolidación de estructuras de mayor participación política, comparadas con aperturas como la elección de alcaldes y mayores facultades de representación democrática para los gobernadores, diputados, senadores y concejales. Aunque se abren espacios que dan participación, es difícil concertar en cuanto a que es lo más objetivo, dentro de este estilo de gobernabilidad: ¿los sistemas caducos que manejan la retórica de la democracia representativa o la ética en que se sustenta la moral de un pueblo que elige pero que no puede exigir?, "[…] La oligarquía ha nacido del empeño de hacer absoluta y general una desigualdad que sólo es real y positiva en ciertos conceptos, porque siendo los hombres desiguales en fortuna han supuesto que deben serlo en todas las demás cosas y sin limitación alguna"[25]. Desde esta dimensión la participación del pueblo en la toma de decisiones se subordina al esquema de las normas jurídicas pre establecidas (derecho positivo) por la clase dominante, y al contexto de unos derroteros jerárquicos (autocracia y oclocracia). Lo anterior nos dice claramente que en una sociedad donde impera la lucha de clases y la desigualdad en todos los géneros, es difícil lograr una autonomía de la democracia y la instauración de un estado de derecho que promueva en todas sus ramificaciones los principios fundamentales de la libertad.

24. Ibíd., Capítulo IV: De la democracia, p. 111.

25. Aristóteles. Op. cit., Libro octavo, capítulo I: Procedimientos de las revoluciones, p. 208.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES. La Política. Colección Austral No. 239, traducción de Patricio de Azcárate, duodécima edición, Madrid: Editorial Espasa Calpe, 1974.

_____. Ética Nicomaquea. Volumen No. 140, Medellín: Editorial Bedout, 1980.

AHUMADA, Consuelo. El modelo neoliberal y su impacto en la sociedad colombiana. Bogotá: El Áncora Editores, tercera reimpresión, 2000.

BAUMAN, Zygmunt. En busca de la política. Traducción de Mirta Rosenberg, tercera reimpresión. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica, 2007.

BENEDETTI, Mario. Inventario uno. Poesía completa 1950-1985, primera edición, Bogotá: Seix Barral, 2001.

BILBENY Norbert. Aproximación a la Ética. Primera reimpresión. Barcelona: Editorial Ariel, 1992.

BOBBIO, Norberto. Liberalismo y democracia. Breviarios, traducción de José F. Fernández Santillán, primera reimpresión. Santafé de Bogotá, D.C.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política. Breviarios No. 487, traducción de José F. Fernández Santillán, primera reimpresión en Colombia. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

_____. El futuro de la democracia. Traducción de José F. Fernández Santillán, segunda reimpresión en Colombia, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2000.

DAHL Robert. Un prefacio a la teoría de la democracia. Traducción de José Luis González, primera edición, Bogotá: Fondo Editorial CEREC, 1988.

_____. La democracia, una guía para los ciudadanos. Traducción de Fernando Vasllespín. Madrid: Ediciones Aguilar, Altea, Taurus, Alfagrama, S.A., 1999.

CÁRDENAS, Miguel Eduardo (Coordinador). Modernidad y sociedad política en Colombia. Primera edición, Santafé de Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, FESCOL.

CARDONA, Diego (Coordinador). Crisis y transición democrática en los países andinos. Bogotá: Fondo Editorial Cerec, 1991.

DI PALMA, Guiseppe. La Consolidación democrática una visión minimalista. Berkeley: Universidad de California, 1990.

GILHODES, Pierre; SÁNCHEZ, Rubén (y otros). Modernidad democrática y partidos políticos. Primera edición, Santafé de Bogotá: Fundación Friedrich Ebert de Colombia - Fescol, 1993.

GONZÁLEZ, Jorge Enrique (Editor). Nación y nacionalismo en América Latina. Primera edición Buenos Aires: Ediciones Libros Clacso, Consejo Interamericano de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Lecturas CES, 2007.

HELD, David. La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita. Barcelona: Paidós, 1997.

LEAL, Buitrago Francisco. Estado y política en Colombia. Segunda edición, primera edición. Siglo XXI Editores, 1989.

_____. y LEÓN Zamosc (Editores). Al filo del caos. Segunda edición, Bogotá: Tercer Mundo Editores, Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia, 1991.

LOCKE, John. Ensayo sobre el gobierno civil. Traducción de Armando Lázaro Ros, Barcelona: Ediciones Orbis, 1983.

MILL, John Stuart. Sobre la libertad. Traducción de Pablo de Azcárate, Madrid: Ediciones Sarpe, 1984.

PÉCAUT, Daniel. Crónica de dos décadas de política colombiana 1969-1988. Traducción de Jorge Orlando Melo. Segunda edición, Bogotá: Siglo XXI Editores, 1989.

POULANTZAS, Nicos. Fascismo y dictadura: la tercera internacional frente al fascismo. Traducción de Aurelio Garzón del Camino, vigesimoprimera edición, México: Siglo XXI Editores, 2005.

ROUSSEAU, Jean Jacques. El Contrato Social. Capítulo IX: El signo de los buenos gobiernos. Traducción de Enrique Azcoaga, Madrid: Ediciones Sarpe, 1983.

_____. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres y otros escritos. Santafé de Bogotá: Editorial Tenos, S.A, Rei Andes Ltda., 1995.

SARTORI, Giovanni. ¿Qué es la democracia? Traducción de Miguel Ángel González Rodríguez, primera edición en Colombia. Bogotá: Ediciones Altamir, 1994

SCHUMPETER, J.A. Capitalismo, Socialismo y Democracia. Londres: George Allen & Unwin, 1943.

SIEYÉS. ¿Qué es el tercer Estado? Traducción de Francisco Ayala. Barcelona: Ediciones Orbis S.A., 1985.

TERRY, Lynn Karl. Modos de transición en América Latina, sur y este de Europa. En: Transiciones a la Democracia en Europa y América Latina. Las Ciencias Sociales. Dartmouth Press, 1995.

LAS ALTERNATIVAS DE DEMOCRATIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA FRENTE AL DISCURSO DE GOBERNABILIDAD

JESSICA BRENDA PÉREZ MENDOZA
Magister en Estudios Latinoamericanos – UNAM, México D.F. - Investigadora – UNAM, México D.F.

RESUMEN: En América Latina como respuesta a la crisis del estado regional, se ha desarrollado una corriente que exalta la gobernabilidad como camino para la democratización; así, el fortalecimiento del Estado y el sufragio como mecanismo han sido las bases de las políticas de gobierno, siempre actuando en concordancia con el modelo neoliberal y el mantenimiento de la estructura desigual de la sociedad (Neoligarquización).

Sin embargo, cada vez toma más fuerza la legitimación ciudadana de otros mecanismos y formas de concebir la democracia, expresadas en grupos de opinión, movimientos sociales y organizaciones con objetivos específicos que no buscan participar en el gobierno. En contraposición a ello, la institucionalidad busca limitar su acción y responde mediante estrategias de seguridad policiales -como en Colombia o México- o se presenta conciliador realizando reformas constitucionales y de reducción de las desigualdades, como en el caso de Bolivia.

Palabras claves: América Latina, Democratización, Gobernabilidad, Sufragio, Institucionalidad, Neoliberalismo, Alternativas democráticas, Igualdad.

ABSTRACT: Reply to regional crisis on Latin America has developed a current exalt governability as a way for the democratization, so the strengthening of the rule and suffrage as mechanism have been the basis of government policies, it always acting consistent with the neoliberal model and the maintenance of unequal structure of society (New-oligarchization).

However, every year it takes more force the citizen legitimation of another mechanisms and ways of thinking about democracy, expressed in opinion groups, social movements and organizations to specific objectives don't want to participate in the government. In contrast to this, the institutions want to limit its action, their response are police security strategies, as in Colombia or Mexico, or doing constitutional reforms and minimize of inequalities, as in the case of Bolivia.

Key words: Latin America, Democratization, Governance, Suffrage, Institutionalism, Neoliberalism, Democratic Alternatives, Equality.

Actualmente, existe una crisis del Estado como estructura de dominación y del gobierno constitucional como figura de representación en la región. En este documento intentaré exponer la tendencia del reordenamiento político a través de un proyecto que exalta la gobernabilidad como cualidad principal para salir de la crisis del Estado.

Este proyecto pretende relacionar gobernabilidad con democracia en el discurso estatal para mantener el reordenamiento económico, político y social resultante de la aplicación del modelo neoliberal en la región. Si afirmamos que *gobernabilidad* y *democracia* se vuelven compatibles en el discurso, una vez que se han reducido en la práctica las condiciones de igualdad, podemos argumentar que está en marcha un proceso de involución política en la región.

Entonces, inferimos que hay un déficit de democracia frente al avance de la gobernabilidad. Uno de los rasgos característicos de esta transformación ha sido el reforzamiento del poder judicial. En este sentido, presentaré dos ejemplos de alternativas que ilustran las lógicas que he propuesto para pensar la gobernabilidad. Por una parte los Estados en Colombia y México, los cuales son encabezados por gobiernos que ejercen la gobernabilidad de la democracia y justifican acciones militares a favor de ésta[1]. Por otra, el Estado Boliviano, el cual sugiere una vía de democratización a partir de las instituciones, ejemplo de lo anterior es la nueva constitución promulgada en enero de 2009 donde se nombra al Estado Boliviano "plurinacional".

Es así como pretendo problematizar el papel del Estado en América Latina en el proceso de democratización actual, es decir, ¿cuántos gobiernos tienen pretensión de ser democráticos frente al problema de la gobernabilidad?

En distintas partes del mundo y notablemente en América Latina, el Estado ha ido perdiendo legitimidad en su sentido tradicional, el de representante de los intereses del conjunto de la sociedad. En ese sentido, la lógica que apunta a la democratización del Estado en torno al eje electoral para crear sistemas de gobierno representativo está siendo desafiada por otras formas de concebir la democracia.

Nos encontramos en la disyuntiva de sostener la lógica tradicional del Estado, cuya característica principal ha sido, entre otras, la reducción del sentido de la democracia al hecho de la representación, la cual es entendida por Rancière como una forma oligárquica, como la representación de minorías poseedoras de título para ocuparse de los asuntos comunes[2].

En otras palabras, si democratización tiene que ver, según el pensamiento dominante, con: el eje de la elección, la expansión del sufragio, formas de gobierno representativo; o con los criterios para definir la democracia, como: las características de las elecciones y la expansión o el nivel del sufragio (universal), y la estabilidad; considero necesario repensar la democracia como una práctica que gire en torno al eje de la igualdad para su desarrollo.

1. El gobierno de Colombia ha emitido un plan emblemático para nuestro análisis, el de Seguridad Democrática: http://www.presidencia.gov.co/seguridad_democratica.pdf consultado el 29 de abril de 2009. En ambos países operan planes de seguridad de combate al narcotráfico los cuales se han propuesto, discursivamente, para fortalecer la democracia.

2. RANCIÈRE, Jacques, "Democracia, república, representación", en: El odio a la democracia. Buenos Aires: Amorrortu, 2006, p. 77.

La pertinencia de este análisis se debe a la crisis actual del Estado, expresada como dice Manin, en que la preferencia de los ciudadanos respecto de metas políticas precisas parece expresarse cada vez más de manera directa bien a través de encuestas de opinión, bien mediante movimientos sociales, y organizaciones que tratan de alcanzar algún objetivo preciso pero que no buscan gobernar.

En ese sentido, la distancia entre el gobierno y la sociedad entre representantes y representados, parece agrandarse. La elección de los representantes no parece ser ya el medio por el cual los representados escogen la política que desearían se aplique[3].

De esta manera, intentaré explicar el programa actual del pensamiento dominante para salir de la crisis del Estado, el cual se presenta en el discurso político como gobernabilidad.

Este programa pretende relacionar gobernabilidad con democracia para mantener cierto orden frente a las turbulencias del reacomodo económico, político y social que ha provocado el neoliberalismo en la región, desde la década de los ochenta del siglo XX. Si afirmamos que mientras exista en un país mayor gobernabilidad habrá menos democracia, podemos deducir que está en marcha un proceso de involución político- social en la región ya que gobernabilidad y democracia se vuelven compatibles en el discurso una vez que se han reducido o eliminado las condiciones de igualdad.

Para justificar el avance de la gobernabilidad en sustitución de la democratización dentro del discurso, y así, crear la plataforma ideológica del neoliberalismo[4], los autores más influyentes dentro de la estructura del pensamiento dominante como Samuel P. Huntington, han creado la idea de que la democracia, como práctica igualitaria, ha mostrado disfunciones que han provocado la crisis de los Estados, según este autor, la incorporación de elementos sustanciales de la población a las clases medias ha aumentado sus expectativas y aspiraciones, causando una reacción más intensa si éstas en verdad no son satisfechas[5].

Esto sugiere que parte de la crisis tiene que ver con los niveles de vida alcanzados por la lucha de las clases medias en décadas anteriores, por lo tanto, se vuelve necesario revertir este proceso de bienestar para limitar las aspiraciones de la población, pero eso en realidad se hace a partir de la acumulación de riqueza resultante de la aplicación del neoliberalismo, es decir, la sociedad se encuentra polarizada limitando el espacio para clases medias.

Además, el mismo autor afirma que la demanda al gobierno ha aumentado como resultado de una participación política ampliada, por lo tanto, se explica la tendencia de los gobiernos a limitar la acción de movimientos sociales y recausar la política a los partidos políticos y reforzar las instituciones, en ese sentido, la democracia sería mantenida como fachada.

Por lo tanto, en el plano ideológico el neoliberalismo propone la elimina-

3. MANIN, Bernard, "Metamorfosis de la representación" en Dos Santos, Mario (Coord.), ¿Qué queda de la representación política? Nueva Sociedad, 1992, p. 9.

4. Identificamos el discurso de la globalización o mundialización como parte de la propuesta teórica de los pensadores del neoliberalismo.

5. CROZIER, Michael; HUNTINGTON, Samuel P.; WATANKI, Joji. La gobernabilidad de la Democracia. Informe del grupo Trilateral sobre la Gobernabilidad de las Democracias al Comité Ejecutivo de la Comisión Trilateral, en Cuadernos semestrales 2-3. México: CIDE, p. 377.

ción o sustitución de la democracia por la idea de gobernabilidad, esto significa en el plano político social la eliminación de la igualdad y en el plano económico la acumulación de riqueza de la minoría en detrimento de los niveles de vida de la mayoría.

Estos elementos nos sugieren la puesta en marcha de una neoligarquización en América Latina, a partir de defender la idea de que la democracia sólo puede prosperar en condiciones especiales, que se encontraban en los países con predisposición a la democracia, en este sentido, la prosperidad de Occidente sería responsable de su propensión hacia la democracia, como si la democracia fuese un lujo que no pudieran permitirse las personas de los países pobres[6].

Pienso que ésta lógica, la del pensamiento dominante, vincula el proyecto de democratización del Estado con los requisitos para lograr gobernabilidad al interior de éste, en ese sentido sobresalen los ejes de desarrollo del Estado liberal: Eficiencia en producción normativa y coercitiva, administrativa y policial. A partir de la aplicación de dichos ejes, inferimos que hay un déficit de democracia frente al avance de la estatalización.

Uno de los rasgos característicos de esta transformación ha sido el reforzamiento a partir de los años ochenta y noventa del poder judicial el cual ha servido por una parte, para evitar revertir las privatizaciones y demás medidas que atentan contra la mayor parte de la población en los países latinoamericanos, y por otra parte, sirve para monopolizar la política en el seno partidario, impidiendo una otra democratización.

Este contexto de crisis del Estado como figura de dominación y del gobierno como estructura de representación, nos conduce a revisar las alternativas que se presentan al neoliberalismo, modelo vigente en la región. En ese sentido, presentaré dos ejemplos de alternativas que ilustran las lógicas que he propuesto para pensar la democratización.

Por una parte, los Estados en Colombia y México son encabezados por gobiernos que pretenden ejercer la gobernabilidad de la democracia, y justifican acciones militares a favor de ésta[7]. Esta alternativa ilustra la lógica de la democratización desde el punto de vista de la dominación neoconservadora actual, en el cual la seguridad se antepone a los demás intereses del Estado.

De manera contraria, el Estado Boliviano sugiere otra vía de democratización, a partir de las mismas instituciones, expresando la necesidad de eliminar la desigualdad histórica estructural del régimen colonial. Es decir, en Bolivia se ha decretado una nueva constitución en enero de 2009 donde se nombra al Estado plurinacional.

En este caso se utilizó el recurso constitucional, el cual ha sido un rasgo histórico del tipo de democratización tradicional, como afirma Markoff, la práctica de realizar el cambio político mediante la redacción y la reformulación de constituciones contribuyó

6. MARKOFF, John, Olas de democracia. Madrid: Tecnos, 1996, p. 125.

7. El gobierno de Colombia ha emitido un plan emblemático para nuestro análisis, el de Seguridad Democrática: http://www.presidencia.gov.co/seguridad_democratica.pdf consultado el 29 de abril de 2009. En ambos países operan planes de seguridad de combate al narcotráfico los cuales se han propuesto, discursivamente, para fortalecer la democracia.

a que los movimientos sociales y los reformadores de elite se centraran en el cambio institucional fundamentalmente y, de ese modo, contribuyesen a crear nuevas instituciones de democratización[8].

A pesar de esta reciente transformación del Estado, al menos mediante el recurso constitucional y reafirmado a través de la retórica y el papel simbólico del actual presidente Evo Morales, nos cuestionamos sobre la capacidad del gobierno para llevar a cabo las transformaciones que conduzcan a la eliminación de la asimetría existente. En suma, el Estado Boliviano actual ilustra, otra alternativa al neoliberalismo distinta a la neoconservadora, aunque también desde la lógica dominante.

Actualmente, no existen ejemplos de la otra lógica propuesta de democratización, considero que no hay en el mundo un Estado en el cual la igualdad sea el eje de las relaciones sociales, sin embargo, existen ejemplos de comunidades notablemente indígenas que han podido desarrollar este proceso al interior de su territorio[9].

Lo anterior, nos conducen a problematizar el papel del Estado en el proceso de democratización actual, es decir, ¿cuántos gobiernos actualmente tienen pretensión de ser democráticos? ¿Es posible reformar el Estado desde su estructura de poder interno? Considero que el Estado en tanto estructura de dominación encargada de perpetuar la asimetría propia del sistema capitalista es una figura imposibilitada para impulsar su propia democratización. Es decir, la democratización en esta lógica está viniendo desde fuera del Estado.

Por lo tanto, la democratización del Estado, consiste en *deconstruir* la estructura de dominación sobre la cual se ha degenerado la democracia en su sentido de igualdad, consiste también en identificar los parámetros ideológicos impuestos, contestarlos con la creación de espacios de igualdad donde se hallen las aporías del Estado; consiste en deshacer la democracia tradicional y desarrollar otra lógica en la cual el eje sea la igualdad y por lo tanto la identificación con el otro, esto nos conduce a la contraposición con el individualismo liberal capitalista y a la recuperación de principios tales como el de comunidad y reciprocidad; en la cual *yo* me pienso en relación al *otro* en condiciones iguales, anulando la superioridad de los esquemas occidentales.

Para desarrollar esta lógica es necesario repensar la democracia fuera de los esquemas académicos occidentales, reconocer los modelos ideales y las definiciones que sostienen el aparato de poder tradicional, romper el marco epistemológico eurocéntrico, en el cual la democracia consiste en imponer los parámetros de un Estado moderno liberal.

Aunque reconozco las luchas históricas por extender el sentido de igualdad a través de la universalización del voto, compartimos la opinión de Markoff cuando explica que el sistema electoral no es parte de la democracia, pues presidentes electos democráticamente pueden poner fin a la democracia en un país determinado[10].

En ese sentido es importante reconocer el proyecto neoconservador y el riesgo de relacionar gobernabilidad con democracia, lo cual resulta tan peligroso como la relación definitoria que

8. MARKOFF. Op. cit., p. 129.

9. Una de las comunidades a las que me refiero son los caracoles zapatistas en el sureste mexicano.

10. MARKOFF. Op. cit., p. 124.

se ha impuesto de democracia como expansión del sufragio.

Finalmente, la democratización en América Latina podría comenzar con la reversión del neoliberalismo, causante de la extrema desigualdad actual. Considero que las posibilidades de desarrollar este proceso son amplias, pues las condiciones de igualdad en el continente son mínimas y por lo tanto, el espacio que debería ocupar la democracia en nuestras sociedades continúa desocupado.

BIBLIOGRAFÍA

CECEÑA, Ana E., "Sujetizando el objeto de estudio, o de la subversión epistemológica como emancipación", En los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado. Buenos Aires: Clacso, 2006.

CROZIER, Michael; HUNTINGTON, Samuel P.; WATANKI, Joji. "La gobernabilidad de la democracia. Informe del grupo Trilateral sobre la Gobernabilidad de las Democracias al Comité Ejecutivo de la Comisión Trilateral", en Cuadernos semestrales 2-3. México: CIDE.

MARKOFF, John, Olas de democracia. Madrid: Tecnos, 1996.

MANIN, Bernard. "Metamorfosis de la representación" en Dos Santos, Mario (Coord.), ¿Qué queda de la representación política?, Nueva Sociedad, 1992, pp. 9-40. Markoff, John, Olas de democracia. Madrid: Tecnos, 1996.

NOHLEN, Dieter. El contexto hace la diferencia. México: UNAM, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. "Democracia, república, representación", en: El odio a la democracia. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

THERBORN, Goran. "Dominación del capital y aparición de la democracia", en: En Teoría 1, España, 1979.

Fuentes de información: http://www.presidencia.gov.co/seguridad_democratica.pdf

EL SOCIALISMO COMO SISTEMA DE VIDA EN EL DISCURSO POLÍTICO DE ANTONIO GARCÍA

DIEGO JARAMILLO SALGADO

Doctor en Estudios Latinoamericanos – UNAM, México D.F. - Magister en Estudios Latinoamericanos - UNAM, México D.F. Licenciado en Filosofía - Universidad del Valle, Cali - Docente Programa de Filosofía - Universidad del Cauca, Popayán

RESUMEN: El planteamiento de Antonio García del socialismo como sistema de vida se circunscribe en la corriente filosófica del humanismo, razón por la cual el autor lo define como "una filosofía, una economía y una política que consideran al capitalismo en crisis, incapaz de superarse e incapaz de resolver los problemas vitales de la mayoría de los hombres". El concepto se desenvuelve a partir de otros tres: la economía (tomando como bases el desarrollo y la planificación), la filosofía y la política; los cuales deben a su parecer superar los principios planteados por el marxismo y recrearlos a la luz de sucesos contemporáneos.

El autor no considera al socialismo un sistema con leyes universales aplicables a cualquier país del mundo, en cualquier momento de la historia; sino una elaboración concreta que debe atender las condiciones históricas particulares de cada país. Sin embargo sus postulados quedaron inscritos finalmente en los principios racionalistas y progresistas propios de la formación capitalista cuestionada por él.

Palabras claves: Filosofía política, Socialismo, Antonio García, América Latina, Socialismo como sistema de vida, Critica marxista, Desarrollo, Estado

ABSTRACT: The proposal of Antonio Garcia about socialism as a system of life inside of the humanism philosophy, for this reason the author defines it as "a philosophy, an economy, and political that consider the capitalism is on crisis and it is unable to overcome from itself and it can not to solve the vital problems of most people" The concept is developing from three concepts: the economy (about basis, development and planning), the philosophy and the politics should overcome the beginning raised by Marxism and recreate them in the light of contemporary events.

The author does not consider to socialism how universal system laws applicable to some country at any time of history, but if a development it should address the specific historical conditions of each country. However, his postulates were enrolled in the rationalist and progressive principles, own of the capitalist formations it was questioned for him.

Key words: Political philosophy, socialism, Antonio Garcia, Latin America, Socialism as a system of life, Marxist Critique, Development, State.

CRÍTICA AL COMUNISMO Y EL SOCIALISMO MARXISTAS

Es inevitable abordar la crítica que García hace al comunismo y socialismo marxistas antes de estudiar en su obra los planteamientos teóricos sobre el Socialismo. No nos referiremos a su expresión política partidaria, que reiteradamente la confronta sino a algunas de las tesis teóricas que elabora en sus diferentes argumentaciones que, entre otras cosas, le sirven de soporte a su fundamentación de sus supuestos doctrinarios socialistas.

Una de las tesis marxistas que fue aplicada con mayor frecuencia por los partidos comunistas fue la de la socialización de los medios de producción como fundamento de la sociedad socialista y como condición para el tránsito a una sociedad comunista. García la cuestiona porque según él auspicia una respuesta economicista al problema de la concentración de la propiedad privada en el capitalismo. Argumenta que: "La manía de nacionalizarlo todo se quedó escrita en los viejos programas de los comunistas, desde la época en que Marx creyó que todo el mal del capitalismo estaba en su sistema de propiedad y que, por consiguiente, todo el remedio estaba en borrar del mapa ese sistema de propiedad"[1]. Sobre todo porque encuentra que la distribución social de la propiedad, y la abolición de todo tipo de propiedad, se convierten en carácter prioritario para el ejercicio político, englobado bajo la figura de "Democracia proletaria" en cuanto sienta las bases de lo que llamaría una "Democracia económica". De esa manera se eludiría la posibilidad de que la generalización de mejores condiciones económicas para la población condujera también a la Democracia política[2]. Quiere decir esto que la aplicación de esta tesis establece un condicionamiento que lleva a revertir en el Estado lo que en la sociedad capitalista es propio del acceso individual a la propiedad de los medios de producción. A su vez, esta orientación sienta las bases para que desde el control del Estado se ejerza otra forma de dominación, como él creía que se producía en la URSS y que condujo al centramiento del poder en la burocracia estatal y su correlato en el Partido Comunista que le servía de soporte. De tal manera que se producía así una concentración del poder que entronizaba otra forma de despotismo que anulaba el ejercicio de las libertades y la defensa de derechos que deberían tener los ciudadanos.

Tratamiento especial tiene, en esta dirección, lo que conduciría, en su sentido positivo, a un discurso humanista. Puesto que considera que esa tendencia de tipo colectivista conduciría al naufragio "del hombre como valor trascendente"[3] al diluir en ella sus capacidades creativas y sobre todo al imponerlas por la vía de una dictadura que supuestamente garantiza un bienestar económico sacrificando el bienestar espiritual y cultural que se podría obtener no reduciendo a una sola directriz o principio económico la construcción de una nueva sociedad. Además, produce una parcialidad de los problemas del hombre sin posibilitar un análisis integral como considera que es lo propio de la condición humana y de la sociedad en su conjunto. En tanto que reducir a lo económico lo que es el hombre limita las posibilidades de articular las diferentes calidades y

1. GARCÍA, "Sábado", julio 18 de 1953.

2. GARCÍA, Antonio. Dialéctica de la democracia. Bogotá: Plaza & Janes, 1987. p. 35.

3. GARCÍA, "Sábado". Op. cit.

cualidades que lo identifican como tal. Tendencia que asociaría también con la concepción de la moral que no acepta en su planteamiento central porque la reduce a una "moral proletaria" en la que se englobarían los presupuestos éticos del conjunto de la sociedad. Principio para él inadmisible porque sería restrictivo a una noción de clase que difícilmente englobaría elementos de la disímil condición humana. La misma elección religiosa es puesta en juego aquí porque García adopta una concepción propia de la modernidad racionalista de que este aspecto es algo propio de la intimidad y elección individual de cada persona. Por ello la tan discutida sentencia: "la religión es el opio del pueblo" no lleva, según él, a algo diferente que la instauración de otra iglesia. Puesto que los desmanes, interés de clase, autoritarismo y actuación de las instituciones eclesiales en cuanto tal, que permanentemente confronta, no pueden precipitar otra linealidad que encierra en sí misma todo aquello que se quiere superar.

De esa manera, encontraba en la Unión Soviética "clases bien diferenciadas (proletariado industrial y de servicios, clases medias, intelectuales, científicos, técnicos de alto nivel, burocracia oficial) y campesinado"[4]. Registrando con ello una reproducción de otra expresión de clases dominantes que ejercían su dominación; aunque no aparecieran constituidas como tales a partir de la propiedad sobre los medios de producción, pero si de su uso y manipulación a través del poder que detentaban por medio del Estado y del Partido, que no dejaba de calificar como una "organización política de tipo absolutista –fundamentada en la dictadura del partido único- que no hace posible que el proletariado como clase, participe directamente en la conducción del Estado soviético"[5].

Su análisis no se detiene solamente en el desarrollo teórico y aplicación política en los países en que devinieron modelos socialistas. Concluye también que este esquema doctrinario se desenvolvió como esquema teórico que condujo a una caracterización de clases en América Latina en la década del treinta del siglo XX, prolongado, en no pocos casos a un desarrollo posterior que cubrió mucho más allá de la mitad de siglo. Sus supuestos asociaban mecánicamente, según él, una definición de clase social a partir de la propiedad o no sobre los medios de producción, como lo había definido Marx, que adscribió a quienes tenían propiedad de la tierra, los terratenientes y latifundistas, a los partidos conservadores, y expresión de un modo de producción feudal o semifeudal. Mientras que a los industriales, comerciantes y banqueros los identificó como soportes de los partidos liberales y adalides del desarrollo económico burgués. Cuestionando si realmente los resultados de esta interpretación tuvieron importancia en la historia política y cultural de América Latina[6].

En el desarrollo de la lucha política García encuentra que los partidos comunistas renunciaron al carácter crítico de la doctrina marxista para convertirla en "una escolástica de izquierda, en la que se proyectan las necesidades estratégicas de la URSS. De método revolucionario se ha transformado en método de subordinación a los intereses de una nación mesiánica que, como toda gran potencia, está so-

4. GARCÍA, Antonio. De la rebelión a la organización de los pueblos débiles. Proyecciones de la XI Cumbre del Movimiento de Países No Alineados NOAL. Bogotá: Impreso por Crear Arte, 1995. p. 142.

5. Ibíd.

6. Ibíd., p. 65.

metida a una dinámica de poder"[7]. De esto deriva que se produjo, entonces, un anquilosamiento de la teoría que no condujo a algo diferente que a la formación de lo que considera una especie de iglesia en la que se repite un dogma a través de los manuales que producía la URSS, sin posibilitar un desarrollo de la capacidad creativa. De una parte, el bloque soviético imponía la línea de conducción y de interpretación de quienes se asumían como sus amigos, y éstos caían en el facilismo del acriticismo que facilitaba que se produjera una cierta forma de sumisión en el campo de sus análisis y una aplicación esquemática de lo que se producía en su experiencia socialista. Por eso habla de "una burocracia audaz que no solo controla el estado ruso a nombre del proletariado, sino que a nombre del proletariado sustituye la dirección política de los países que gravitan en su órbita de influencia"[8].

Por último, no podríamos dejar por fuera la crítica que hace a la confrontación que el comunismo realiza al concepto de nación. La premisa marxista de que los obreros no tienen patria condujo a un planteamiento que hacía del concepto de nación un supuesto propio del ejercicio de poder de la burguesía. De allí que García encuentra que "El comunismo sienta la necesidad de eliminar la nación como comunidad básica".

SOCIALISMO COMO SISTEMA DE VIDA

El discurso socialista que elabora Antonio García parte de asumirlo como "una filosofía, una economía y una política que consideran al capitalismo en crisis, incapaz de superarse e incapaz de resolver los problemas vitales de la mayoría de los hombres?"[9]. Si bien haremos alusión a la economía desde su concepción del desarrollo y la planificación, inscritos dentro de las estrategias para lograr lo que él considera los fines socialistas, será nuestro énfasis aquello que define como filosofía y como política. Pues, a pesar de que hace una propuesta integral, creemos que en esos dos ejes se inscribe lo que nos interesa resaltar del significado que le da al "sistema de vida", englobado en lo que caracterizará como "humanismo". Supone él, además, que, en cuanto filosofía, es dialéctica, más no inscrita dentro del materialismo ni dentro del idealismo. Argumento que puede ser bastante polémico, a pesar de lo cual no nos detendremos en ello, aunque implícitamente habrá desarrollos que lo explicarán.

En el discurso filosófico y político de García se concluye claramente un intento por darle al socialismo unos principios que vayan más allá de aquellos que fueron presentados por el marxismo. Hay un interés explícito por recrear los fundamentos teóricos a la luz de los nuevos desarrollos que le fueron contemporáneos. En ese sentido hacemos nuestra la interpretación que hizo Sabogal: "Lo más característico del pensamiento de García respecto del socialismo, era su visión de que no se trataba de un sistema con leyes universales aplicables a cualquier país del mundo, en cualquier momento de la historia. La propuesta socialista, por el contrario, debía de ser elaborada en concreto para cada país atendiendo las

7. Ibíd., p. 66.
8. Ibíd., p. 88.
9. GARCÍA, "Sábado", Noviembre 15 de 1952.

condiciones históricas particulares"[10]. En parte interrogado por lo que se producía en América Latina, como experiencia concreta y por los vacíos que dejaban las propuestas socialistas de los marxistas, en particular de los partidos comunistas. Aunque, en términos generales, este propósito quedara relegado al proponer de nuevo unos principios racionalistas y progresistas que intentaba superar y que, en gran parte, quedaban inscritos dentro de la formación capitalista que cuestionaba.

Uno de los primeros temas que se hace necesario abordar es la noción que tiene de desarrollo. Pues lo coloca a la base de lo que puede conducir a hacer efectiva una sociedad socialista. "Desarrollo supone capacidad de movilización de fuerzas y de recursos con un sentido de transformación global de las condiciones y formas históricas de vida -de acuerdo con un proyecto de sociedad u objetivo estratégico-"[11] Planteamiento que por sí no da cuenta de su intención socialista; sólo entre visto cuando lo pone en función de un "proyecto de sociedad u objetivo estratégico". En general, poco se aparta de las concepciones evolucionistas y lineales que miraban el desarrollo como el resultado de una sucesión de etapas; que lo lleva, incluso, a mirar como atrasadas las naciones que no podían acceder a los logros que habían obtenido las industrializadas. Aunque, sin llegar al extremo de la afirmación de Sabogal de "identificar desarrollo con industrialización capitalista", pues García le asigna otras características con las cuales pretende superar el fetiche de la mercancía del capitalismo y el interés consumista que le es correspondiente.

Es claro que el significado de "movilización de fuerzas" no alude a una destrucción del Estado capitalista, como lo planteaba el marxismo, sino más bien a concitar el apoyo de la nación para replantear el modelo de desarrollo imperante dentro del capitalismo. Porque "Socializar no es necesariamente estatizar. Es necio afirmarlo, socializar supone sustituir un régimen de propiedad privada por otro social, pero los municipios o las cooperativas pueden ser "propietarios sociales" tanto como el Estado"[12]; dando las señas de una de sus orientaciones respecto de romper con el centralismo y posibilitar que las regiones tengan poder decisorio tanto en el campo político como en el económico. Referido no sólo al capitalismo en el que históricamente muestra como se fue entronizando en la historia nacional, y de gran parte de América Latina, un centralismo que se confundió con el presidencialismo, sino también al comunismo del que confronta su burocratismo y su centralización del poder en la burocracia del partido y del Estado. De esa manera, no cree que sea necesario eliminar el Estado para acabar con la dominación de clase, pues parte de distanciarse de Marx al afirmar que "no es cierto que el Estado sólo pueda existir como órgano de opresión de clase", con lo cual plantea la opción que redefiniendo sus roles, sin destruirlo, en términos de lo que es su naturaleza dentro de la formación social capitalista, puedan alcanzarse los objetivos socialistas.

10. SABOGAL TAMAYO, Julián. El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual. Bogotá: Plaza & Janés, 2004. p. 60.

11. GARCÍA, Antonio. Atraso y dependencia en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo (Publicado en 1971 como La estructura del atraso en América Latina). Buenos Aires: El Ateneo, 1972. p. 49.

12. GARCÍA, "Sábado", Julio 18 de 1953.

De allí que presuponiendo un Estado que pueda reorientarse deba asignársele como una de sus funciones principales la planificación democrática, en cuanto no es exclusivista en sus fines ni tampoco en su elaboración pues aspira a que haya una amplia participación en su definición, pues "es la forma más adecuada de socializar la dirección económica y de fijar la función social de la propiedad"[13], que, enfatiza, puede producirse con un reajuste al régimen de propiedad. En consecuencia, eso posibilitará que se puedan identificar las principales riquezas de la nación y lo que entrará bajo la denominación de "sectores vitales", como la medicina, la cultura técnica, que asumirá el Estado y, al mismo tiempo darle orden a lo que denomina "grandes conquistas institucionales como el crédito, el dinero, los precios, etc.". De tal manera que pueda favorecer al pueblo en su conjunto y no a un sector privilegiado de la sociedad. El Estado es entendido así "como una estructura de servicio y como un órgano de regulación de la vida social"[14].

Tendríamos que admitir la convergencia de principios liberales con aquellos más fuertemente identificados con la tradición socialista. Porque hay una persistencia, desde sus primeros escritos en enfocar su proyecto político y social a la defensa de las condiciones humanas y en ellas la evocación de los derechos que la humanidad a producido como valores que no tienen pertenencia individual, personal ni estatal. Cuentos y poesía motivados por la situación de los indígenas y participación en su juventud en un grupo marxista fueron el acicate para llevar a fondo su reflexión. Por eso llega a identificar su socialismo como humanista, anteponiendo al tratamiento de las personas como cosas y a la prevalencia del lucro, los principios más caros a la formación humanista. Entre ellos los que conducen a un ejercicio de las libertades que sea generalizado, dentro de los parámetros de realización humana. Entendiendo que no acepta que, en este aspecto, pueda hablarse de libertades burguesas y libertades proletarias sino como algo que es parte de la propia razón de ser del ser humano como tal. De allí que integre a su concepción socialista los principios creados por la filosofía liberal y el pensamiento racionalista, sin adscripción a una clase en particular. Confronta de ellas la apropiación que hacen de las libertades a partir de la capacidad de lucro y del poder que le dan sus grandes capitales. Situación que conduce a las mayores exclusiones que se hayan producido en la historia de la humanidad. Entre ellas las de las creencias y las religiones y los que denomina "ideales metafísicos", que considera "un problema intangible de la conciencia humana"[15]. Práctica que no puede ser cuestionada a priori, como lo hacía el marxismo sino que debe ser entendida como las respuestas más íntimas que los seres humanos hacen a problemas vitales de su existencia. De allí que sea tan categórico al afirmar que "con el socialismo desaparecerá la última posibilidad de que impere un humanismo militante, que no despedace al hombre en porciones de carne y espíritu, en sujeto de pan y sujeto de libertad, en ser para sí y ser para los demás, sino que lo tome y lo defienda como una totalidad indivisible. Lo tome y lo defienda, lo vea y lo trate: en eso consiste la articulación del pensamiento y la acción, de la teoría y

13. GARCÍA, "Sábado", 1986.
14. Ibíd, 1953.
15. Ibíd.

la práctica, que hace del socialismo el único humanismo militante"[16].

Tratamiento especial le da a la solidaridad en tanto se convierte para él en un valor que incentiva todo el proceso necesario para garantizar el tejido social que requiere la construcción de una nueva formación social. "La solidaridad humana es un problema político: si existe una economía socialista –hecha para la satisfacción de necesidades, para la superación humana y la influencia de intereses de los grupos en que se descompone una sociedad- la solidaridad no sólo funciona como un régimen de trabajo sino como un principio político, como una psicología y una ética; si existe una economía de competencia y de lucro, la solidaridad desaparece por marchitamiento"[17]. En cuanto principio político garantiza que las fuerzas que se expresan en la sociedad se orienten al fin estratégico que se ha construido y sean el soporte de lo que el estado quiere lograr. Proceso que el autor registra que puede producir grandes dificultades puesto que asume que la multiplicidad de intereses se expresan como fuerzas que harán difícil obtener los objetivos socialistas. De ahí que la solidaridad sea un engranaje vital y necesario para identificar los intereses particulares y regionales y aquellos que susciten el interés colectivo. A la vez, es la forma como el Estado garantiza los vínculos con la sociedad, necesarios para poder llevar a cabo sus estrategias. La incorporación de la sicología mantiene algo que es constante en su obra: y es la admisión de los elementos específicos de la individualidad que no pueden ser agotados ni ignorados en una política estatal ni en el desarrollo de una nueva sociedad. Condición que hace visible un interés estatal por no anular al individuo sino aceptar su reconocimiento en las ambigüedades que como tal pueda desarrollar.

La definición del socialismo como sistema de vida adquiere un contenido particular en la obra de Antonio García. Pudiera decirse que es el eje de su acción, en tanto articula en él todos los otros aspectos que son propios de una formación social. Su acento en este campo pareciera marcar la diferencia con el comunismo contemporáneo que, como lo planteamos anteriormente, lo situaba en una tendencia economicista, como si de allí pudiera desprenderse todo lo demás que concierne a una persona y a la sociedad. "Ya que "sistema de vida" es el que comprende no sólo las relaciones económicas, políticas, jurídicas o culturales, sino la manera de existir esas relaciones, el espíritu que crean y los efectos sobre la conducta social. Con razón se ha afirmado que el socialismo es, antes que cualquier otra cosa, una filosofía de la vida"[18]. No se trata solamente del enunciado de aquello que se corresponde con el conjunto de elementos que lo conforman. Hay una argumentación teórica y una propuesta política que la desarrolla en función de lo que concibe como "condiciones de existencia de la sociedad y del hombre". Posibilidad que puede realizarse si se establece de manera integral, pues no basta con un ordenamiento del Estado desde arriba en el sentido de la acción política que posibilite estos objetivos, aun cuando no lo menosprecia porque es el espacio para que se propicie una amplia participación social y ciudadana, uno

16. Ibíd.
17. Ibíd.
18. GARCÍA, Antonio. De la rebelión a la organización de los pueblos débiles. Proyecciones de la XI Cumbre del Movimiento de Países No Alineados NOAL. Bogotá: Impreso por Crear Arte, 1995. p. 36.

de los pilares en que se asienta su proyecto socialista. Lo desarrolla, más bien, como un sistema que garantiza la articulación de todas sus partes. Un todo social tiene en cuenta expresiones regionales, intereses de clases, perspectivas religiosas, desarrollo económicos particulares, prácticas culturales específicas, etc. Una propuesta socialista las articula, definiendo su prioridad de acuerdo con las circunstancias y condiciones particulares en que se produce o se exige. Se deduce, entonces, que hay un profundo significado de la vida que parte del discurso humanista que produjo la modernidad y se alimenta con los desarrollos socialistas teóricos y prácticos registrados en la historia política y cultural.

La pregunta que surge es de qué manera es posible que efectivamente se pueda construir ese sistema. Su respuesta no se deja esperar: "Esos cambios profundos tendrían que ser aquellos orientados en tres direcciones: la de una sociedad equilibrada y justa, con escalas abiertas de ascenso social; la de una economía dinámica, racional, organizada para suministrar los recursos de ahorro y de inversión necesarios a la revolución industrial y con un moderno y equitativo sistema de distribución del ingreso nacional entre las clases sociales; y la de una organización política dispuesta para la efectiva participación de los pueblos en la conducción política del Estado"[19]. Plantea así la elección estratégica que le da contenido a su concepción del socialismo. Sabemos ya que no parte de una confrontación de clases ni de la destrucción del Estado Capitalista, como lo pregonaban los marxistas que le fueron contemporáneos, así plantee que busca acabar con el sistema capitalista de clases sociales. Aunque establece que habrían clases revolucionarias, enfocado a los sectores populares, que podrían ser propietarias o no, trabajadoras o no, que acepten que es necesario un cambio social que propicie la construcción del socialismo, pero sin ninguna prevalencia de algunas de ellas en la nueva sociedad.

Opta más bien por alternativas socialdemócratas que producirían el equilibrio y la justicia en tanto que sean nacionalizados sectores vitales de la nación. Es decir, no se tocan a los grandes propietarios; más bien lo que se hace es obligarlos a que haya inversión social o trasladen al Estado, vía impuestos, excedentes que atenderían a sectores deprimidos de la sociedad. Por eso se aferra a la que denomina "revolución industrial" pues su orientación desarrollista plantea como inevitable que si se quiere participar de los logros de la humanidad y hacer efectiva una socialización de la riqueza, una nación tiene que incrementar y modernizar su capacidad productiva. Estableciendo que aquí no se produciría una acumulación capitalista sino una acumulación socialista, en cuanto hay unos fines colectivos que concitan la movilización social. El Estado actuaría entonces en función de que esto se pudiera garantizar; sobre todo, y es lo que más enfatiza, a través de un amplia participación social que asegure el rumbo de la sociedad. De tal manera que se pondría en juego una democracia que superaría todas las negaciones de que fue objeto dentro del capitalismo, facilitaría el pleno ejercicio de las libertades, dentro de parámetros de una "ética humana" que se construye socialmente, y fomentaría la solidaridad como fundamento del sistema de vida que se quiere formar. En fin se haría dentro de una "organización responsable de la sociedad y del Estado", que no vincularía solamente

19. Ibíd. p. 43.

a un partido sino a la pluralidad que converja en el propósito común de realizar cambios estructurales, los cuales participarían del nuevo sentido que le da a la revolución como "posibilidad de que el hombre –como ser individual y como ser social- transforme y supere su sistema de vida[20].

Dice Sabogal: "Antonio García tiene vigencia en un doble sentido: en primer lugar, debemos tomar su tarea de elaborar una teoría anclada en las particularidades históricas y culturales de América Latina y, en segundo lugar, retomar su propuesta de método orgánico y enriquecerla con los aportes contemporáneos del pensamiento complejo y del saber ancestral latinoamericano"[21]. Además de ello es aceptar que nuestra propia historia intelectual socialista tiene en Antonio García un desarrollo teórico y doctrinario que repercutió en América Latina tanto por su participación en procesos populares de Bolivia y Chile, así como en diferentes momentos de nuestra historia con la Liga de Acción Política, el movimiento de Gaitán, el Movimientos Socialista Colombiano, el gobierno de Rojas Pinilla y el Partido Socialista Colombiano. De igual manera, con el reconocimiento que los científicos sociales de América Latina le brindaron como lo testimonian diferentes textos. De tal manera que pueden elaborarse planteamientos que nos distancien de sus tesis políticas pero no podemos desconocer lo refrescante que sigue siendo su apuesta intelectual en la construcción de una filosofía política que le abra caminos a las desesperanzas del presente.

20. GARCÍA, Antonio. En: Revista Ya, septiembre 26 de 1953. pp. 91-92.

21. SABOGAL TAMAYO, Julián. El pensamiento … p. 209.

BIBLIOGRAFÍA

COLE, G. D. H., Historia del pensamiento socialista. Tomo I. Los precursores 1789-1850. México: FCE, 1953.

GARCÍA, Antonio. "Presencia del Socialismo en Colombia". s.f.

GARCÍA, Antonio. Manifiesto al país: "La Izquierda ante el presente y el porvenir de Colombia". Manifiesto de la Liga de Acción Política. 1944.

_____. Problemas de la nación colombiana. Bogotá: Ediciones de Cultura Popular, 1952.

_____. Atraso y dependencia en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo. (Publicado en 1971 como La estructura del atraso en América Latina). Buenos Aires: El Ateneo, 1972.

_____. Una vía socialista para Colombia. Bogotá: Ediciones Cruz del Sur, 1977.

_____. Sociología de la reforma agraria en América Latina. Buenos Aires: Ediciones Cruz del Sur, 1973.

_____. ¿A dónde va Colombia? De la República señorial a la crisis del capitalismo dependiente. Bogotá: Tiempo Americano Editores, 1981.

_____. Desarrollo agrario y la América Latina. México: FCE, 1981

_____. Dialéctica de la Democracia. Bogotá: Plaza & Janés, 1971.

_____. De la rebelión a la organización de los pueblos débiles. Proyecciones de la XI Cumbre del Movimiento de Países No Alineados NOAL. Bogotá: Impreso por Crear Arte, 1953.

JARAMILLO SALGADO, Diego, Las huellas del socialismo. Los discursos socialistas en Colombia 1919-1929. Coedición: Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca y Universidad del Cauca, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública. Popayán-Toluca, 1997.

SABOGAL TAMAYO, Julián, El pensamiento de Antonio García Nossa. Paradigma de independencia intelectual. Bogotá: Plaza & Janes, 2004.

APUNTES PARA EL ESTUDIO DE LA HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO LATINOAMERICANO DEL SIGLO XX

JULIÁN SABOGAL TAMAYO
Magister en Administración de Empresas - Universidad del Valle, Cali
Magister en Ciencias Económicas - Universidad Patricio Lumumba - Economista - Universidad Patricio Lumumba, Moscú
Docente Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas - Universidad de Nariño, Pasto

RESUMEN: El pensamiento económico latinoamericano corresponde a aportes y construcciones alternativas de desarrollo, que parten de las condiciones históricas, culturales y socioeconómicas particulares de la región; éste presentó sus primeras expresiones en el siglo XVI, con las formulaciones de la teoría cuantitativa del dinero y el precio de los escolásticos americanos.

Posteriormente en el siglo XX, los aportes más significativos se dan con José Carlos Mariátegui de Perú, Josué de Castro de Brasil y Antonio García Nossa desde Colombia, quienes concordaron en la necesidad de superar las limitaciones del pensamiento eurocéntrico y en afirmar que la conquista y la colonia, solamente empeoraron las condiciones de vida de los habitantes de la región.

Desde una óptica general, las tres principales tendencias del pensamiento económico latinoamericano fueron el pensamiento Cepalino -liderado por Raúl Prebisch-, el marxismo ortodoxo o militante, y la teoría de la dependencia, la cual se identificaría posteriormente con la teoría del sistema-mundo. Estos aportes surgieron entre la segunda posguerra y la década de los 70, cuando se elaboraron las primeras referencias del concepto de desarrollo.

Palabras claves: América Latina, Pensamiento Económico, Desarrollo, CEPAL, Teoría de la Dependencia, Sistema-Mundo.

ABSTRACT: Latin American economic thought belongs to contributions and alternative constructions of development, which are based on the historical terms, cultural and socio-economic conditions of the region, their first expressions present in the 17th century, to the formulations of the quantity theory of money and the price of the scholastics.

Later, in the 20th century, the most significant contributions are given with José Carlos Mariátegui from Peru, Josue de Castro from Brazil and Antonio Garcia Nossa from Colombia, who agreed on the need to overcome the limitations of Eurocentric thinking and it say that the conquest and colony, only worsened the living conditions of the region people.

General point, the three major trends of economic thought in Latin American were: Cepaline-led by Raúl Prebisch, orthodox Marxism, and dependency theory, it would be identified later with the world-system theory. These contributions came after that, postwar II and the 70's, when it developed the first references to the concept of development. These contributions came after postwar II and the 70's, when it developed the first references to the concept of development.

Key words: Latin American Economic Thought, Development, ECLAC, Dependency Theory, World-System.

El propósito de este texto es poner a consideración de ustedes algunas ideas iniciales que he venido trabajando sobre el estudio del Pensamiento Económico Latinoamericano. Esta propuesta no pasa de ser una sugerencia, que debe enriquecerse con los aportes de los interesados en el tema, para lo cual estos encuentros pueden hacer una importante contribución. Parte del contenido de este documento se encuentra en el tercer capitulo de mi libro *José Consuegra Higgins. Abanderado del pensamiento propio,* próximo a aparecer.

Una de las tareas que mantienen su vigencia para los latinoamericanos es la construcción de alternativas de desarrollo independientes, que respondan a nuestras condiciones particulares: historia, cultura, realidad socioeconómica, etc. A su vez, la construcción de nuevas alternativas de desarrollo implica la elaboración teórica propia; no es posible encontrar alternativas al *statu quo* con la teoría tradicional. Y un componente esencial de la teoría propia está en el pensamiento latinoamericano. Como he tenido oportunidad de afirmarlo en otra oportunidad:

> *Un buen punto de partida, en la construcción de pensamiento propio, es una relectura de los pensadores latinoamericanos, para buscar en ellos lo que hay de original, de universal y las guías que en ellos se encuentren para la construcción de modelos alternativos. Esta desde luego no es una tarea fácil, porque el pensamiento latinoamericano ha sido desterrado de los programas de ciencias sociales del país. Estos se limitan a la repetición acrítica de autores europeos o norteamericanos, lo cual se ve acentuado en las décadas recientes de dominio del pensamiento único neoliberal*[1].

Son estos los puntos de partida, para pensar en el estudio de la historia del Pensamiento Económico Latinoamericano. Además, en este momento, el dominio del pensamiento único no es tan absoluto, como lo fue en las últimas décadas del siglo XX, sin querer decir que ya no tenga presencia, por lo cual se presenta la oportunidad de hacer renacer la preocupación por el pensamiento propio. Es en este contexto que me propongo aportar algunas ideas iniciales que contribuyan al estudio del pensamiento económico latinoamericano del siglo XX.

Es necesario, para ello, recuperar el espíritu creativo que tuvo lugar en América Latina a inicios de la segunda mitad del pasado siglo. Aquel fue un gran deseo de construir nuevas alternativas y de pensar con cabeza propia. Un buen ejemplo de ello lo representa el Encuentro de Facultades de Economía, que tuvo lugar en México en 1965, en cuya declaración final se expresa la voluntad de construir un pensamiento de América Latina, con las siguientes palabras:

> *Somos los economistas de América Latina los que tenemos la obligación de formular un cuerpo de conocimientos que sea el resultado de la observación, experiencia y estudio de nuestra realidad... Los principales obstáculos que frenan y deforman el desarrollo económico y social de América Latina son de carácter estructural y están ligados a problemas internos y a la dependencia con respecto a los países dominantes... Por eso consideramos imprescindible formular una teoría económica de*

1. SABOGAL TAMAYO, Julián, *et al.* Hacia un mundo nuevo. Pasto: Editorial Universitaria Universidad de Nariño, 2006. p. 42.

> *América Latina, que, sin ignorar los aportes constructivos de otras regiones del mundo, surja esencialmente de la observación y análisis de nuestros problemas, y recoja los lineamientos de los objetivos por lograr.*

Uno de los grandes economistas latinoamericanos que estuvo en ese encuentro, André Gunder Frank, recuerda como él se preocupó por

> *organizar la firma de prominentes economistas latinoamericanos progresistas de un documento sobre La Necesidad de una Nueva Docencia e Investigación de la Ciencia Económica en América Latina basada en su dependencia (reimpreso como Frank, 1969, Cap. 4). Redacté este documento con mi colega y todavía amigo Arturo Bonilla y el colombiano José Consuegra, quien lo publicó luego –así como docenas de mis artículos– en su revista Desarrollo Indoamericano*[2].

Al lado del pensamiento independiente siempre ha estado, y debe seguir estando, la preocupación por la enseñanza de la ciencia económica, al respecto se dice en el citado informe:

> *Es necesario prestar mayor atención en las Facultades y Escuelas de Economía al estudio de la estructura económica latinoamericana.*
>
> *Los planes de estudios deben contribuir a la mejor comprensión de los problemas fundamentales de cada país, sin perjuicio de incluir disciplinas de diversa naturaleza, necesarias para la adecuada formación profesional del economista.*

Las preguntas fundamentales que se formularon hace cincuenta años: ¿Por qué somos subdesarrollados? o ¿por qué somos dependientes? y ¿cómo salimos de tal situación?, continúan vigentes hoy. Como mantiene su vigencia la idea de aquella época de construir alternativas de futuro con base en el pensamiento propio.

Una etapa previa al estudio de la historia del Pensamiento Económico Latinoamericano, debe ser el conocimiento de su prehistoria, que se encuentra en los primeros esfuerzos teóricos hechos en el nuevo mundo, en el siglo XVI. Esto con el fin de comprender los intentos de creación original de pensamiento que ha existido desde siempre entre nosotros. Para esto son aconsejables los trabajos brillantes del maestro Oreste Popescu, en sus *Estudios en la Historia del Pensamiento Económico Latinoamericano*. A decir de este autor, en aquella época podemos encontrar aportes tan significativos como las formulaciones de la teoría cuantitativa del dinero y del precio. Al respecto, Popescu considera que los escolásticos hispanoamericanos:

> *Han realizado un esfuerzo pionero para la edificación de una teoría de los precios en una época en que ni siquiera Europa estaba preparada para aprovechar fructíferamente semejante caudal de conocimientos* (POPESCU, 1986: 99).

En carta del 1 de febrero de 1562, de la Audiencia de Oidores de Charcas, se encuentra referencia a la disparidad de precios, en los siguientes términos:

> *En Potosí valen las cosas cuatro vezes más que en Lima ordinariamente... a do ay más dineros, valen siempre las cosas más caras como todo constará a Vuestra Majestad por la información que va juntamente con esta a*

2. D. C. FRANK, André. El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1991. p. 44.

pedimiento de algunos oficiales desta audiencia[3]

A esa misma audiencia pertenecía un americano, nacido en Valladolid en 1520, Juan de Matienzo, quien desarrolla esta teoría con gran precisión en un escrito que seguramente data de 1561. En todo caso, es un escrito anterior al de Juan Bodino (nacido en Francia en 1530), que es considerado en los textos de Historia del Pensamiento Económico como el padre de la teoría cuantitativa, cuyos escritos al respecto datan de 1569, es decir, al menos ocho años después que Matienzo.

Conocida esa prehistoria en materia de pensamiento económico, propongo pasar al siglo XX, tiempo en el cual se encuentra la mayor riqueza en esa materia. En este siglo, tomaríamos como punto de partida el estudio de pioneros como José Carlos Mariátegui de Perú, Josué de Castro de Brasil y Antonio García Nossa de Colombia. No significa que estos sean los únicos pioneros, sino que ellos expresan de la mejor manera, desde mi punto de vista, lo que nos interesa, que es la búsqueda de pensamiento propio. De Castro, si bien continuó produciendo en la segunda mitad del siglo XX, sin embargo, tiene una producción sustancial antes de que hiciera presencia la preocupación por la teoría del desarrollo, como lo veremos más abajo. De la misma manera, García produjo intelectualmente hasta su muerte en 1982, pero en la década de los años cuarenta publicó la que se puede considerar su obra fundamental, *Bases de Economía Contemporánea*. Mariátegui es sin duda el maestro de quienes pretendan hacer una lectura contextualizada de los pensadores europeos, como él lo hizo con Carlos Marx.

En estos pioneros se encuentran dos mensajes fundamentales. De una parte, la invitación a superar las limitaciones del pensamiento eurocéntrico, enriqueciéndolo con pensamiento propio, y, de otra, la afirmación de que la conquista y la colonia más que contribuir al mejoramiento de las condiciones de vida de los habitantes de esta parte del mundo, no hicieron sino empeorarlas. Veamos lo que al respecto nos dice Mariátegui, en su obra clásica *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*:

> *En el terreno de la economía se percibe mejor que en ningún otro hasta qué punto la Conquista escinde la historia del Perú. La Conquista aparece en este terreno, más netamente que en cualquier otro, como una solución de continuidad. Hasta la Conquista se desenvolvió en el Perú una economía que brotaba espontánea y libremente del suelo y la gente peruanos. En el Imperio de los incas, agrupación de comunas agrícolas y sedentarias, lo más interesante era la economía. Todos los testimonios históricos coinciden en la aserción de que el pueblo incaico —laborioso, disciplinado, panteísta y sencillo— vivía con bienestar material. Las subsistencias abundaban: la población crecía, el Imperio ignoró radicalmente el problema de Malthus. La organización colectivista, regida por los incas, había enervado en los indios el impulso individual; pero había desarrollado extraordinariamente en ellos, en provecho de este régimen económico, el hábito de una humilde y religiosa obediencia a su deber social. Los incas sacaban toda la utilidad social posible de esta virtud de su pueblo, valorizaban el vasto territorio del Imperio construyendo caminos, canales, etcétera, lo extendían sometiendo a su autoridad tribus vecinas.*

3. POPESCU, Oreste. Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano, en: Antología del Pensamiento Económico y Social de América Latina, Apesal. Bogotá: Plaza & Janés, 1986. p. 183.

El trabajo colectivo, el esfuerzo común, se empleaban fructuosamente en fines sociales.

Los conquistadores españoles destruyeron, sin poder naturalmente remplazarla, esta formidable máquina de producción. La sociedad indígena, la economía incaica, se descompusieron y anonadaron completamente al golpe de la Conquista. Rotos los vínculos de su unidad, la nación se disolvió en comunidades dispersas[4].

Josué de Castro, por su parte, en su conocida obra *Geografía del hambre*, nos explica las razones para que un problema tan extendido en los países subdesarrollados como es el hambre, no haya sido estudiado suficientemente. Estas razones son básicamente dos, en primer lugar la concepción filosófica que orienta el pensamiento europeo y, en segundo, el interés económico del imperialismo a través del comercio internacional. Al hablar de la escasez de estudios sobre el problema del hambre, nos dice:

El fenómeno es tan determinante y se presenta con tal regularidad que, lejos de reflejar una obra del azar, más parece condicionado a las mismas leyes generales que regulan las demás manifestaciones sociales de nuestra cultura. Se trata de un silencio premeditado por la propia esencia de la cultura: fueron los intereses y los prejuicios de orden moral, político y económico de nuestra llamada civilización occidental los que tornaron el hambre un tema prohibido o, por lo menos, poco aconsejable de ser abordado públicamente. El fundamento moral que dio origen a esta especie de interdicción se basa en que el fenómeno del hambre, tanto el hambre de alimentos como el hambre sexual, es un instinto primitivo y por ende un tanto repulsivo para una cultura racionalista como la nuestra, que procura por todos los medios imponer el predominio de la razón sobre los instintos en la conducta humana. Considerando el instinto como lo animal y sólo la razón como lo social, nuestra civilización, en su fase decadente, viene procurando negar sistemáticamente el poder creador de los instintos, considerados como fuerzas despreciables[5].

Y en relación con los intereses económicos agrega:

Junto a los prejuicios morales, los intereses económicos de las minorías dominantes también trabajaban para escamotear el fenómeno del hambre del panorama espiritual moderno. Es que al imperialismo económico y al comercio internacional al servicio del mismo, interesaba que la producción, la distribución y el consumo de los productos alimenticios continuasen siendo considerados indefinidamente como fenómenos exclusivamente económicos —dirigidos y estimulados dentro de sus intereses económicos— y no como hechos íntimamente ligados a los intereses de la salud pública. Y la triste verdad es que la mayoría de las veces esos intereses eran antagónicos. Véase el caso de la India, por ejemplo. Según nos cuenta Réclus, en los últimos treinta años del siglo pasado murieron de inanición en aquel país más de veinte millones de habitantes; sólo en el año 1877 perecieron de hambre cerca de cuatro millones. Y no obstante, de acuerdo con la sugestiva observación de Richard Temple, "mientras tantos infelices morían de hambre, el puerto

4. MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México: Era, 1979. p. 15.

5. D. C. DE CASTRO, Josué. Geografía del hambre. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S.A., 1961. p. 16.

de Calcuta continuaba exportando al extranjero cantidades considerables de cereales. Los hambrientos eran demasiado pobres para comprar el trigo que les salvaría la vida"[6].

Antonio García Nossa es más específico, en relación a la necesidad del pensamiento particular latinoamericano.

Uno de los más difundidos y peligrosos mitos de las Ciencias Sociales consiste en la creencia de que la teoría científico-social es absolutamente universal y de que su validez desborda el marco de los espacios culturales y de los procesos históricos[7].

Conocidos los pioneros se podría pasar al estudio de la pléyade de pensadores latinoamericanos de las décadas de los años cincuenta, sesenta y setenta del siglo XX. Entre estos últimos propongo centrarse en tres tendencias especialmente significativas: primera, el pensamiento cepalino o pensamiento de Raúl Prebisch; segunda, lo que suele calificarse como el marxismo ortodoxo o marxistas militantes y, tercera, la Teoría de la Dependencia.

Después de la Segunda Guerra Mundial, y hasta la década de los años setenta, hay una verdadera explosión de pensamiento en América Latina que debe ser rescatado en bien de las posibilidades de construcción de propuestas alternativas hacia el futuro. No olvidemos que es a partir de la segunda guerra que la pregunta por el desarrollo se pone sobre la mesa. Entre las razones posibles del surgimiento de tal preocupación se encuentra el ejemplo que el campo socialista y particularmente la URSS representaba para los países atrasados. Con la revolución bolchevique en Rusia, la alternativa del socialismo dejó de tener significado solo para los países más industrializados y pasó a ser la una alternativa inmediata para los países aún no industrializados. Fueron varias las demostraciones de la URSS que causaron preocupación en los países desarrollados, particularmente en Estados Unidos. Entre estas demostraciones se cuenta el extraordinario crecimiento industrial de la economía rusa en la década de los años treinta y el comportamiento de ese país durante la guerra, hasta el punto de darle la primera derrota significativa al ejército alemán en Stalingrado. Al mismo tiempo, estaba la presencia de la Internacional Comunista creando partidos comunistas en los países de América Latina. Es decir, Estados Unidos debía considerar que la URSS constituía un peligro para su hegemonía en la región. El teórico norteamericano Paul Baran nos dice al respecto lo siguiente:

Lo que ha transformado la consternación en un estado de casi pánico es la confluencia histórica de la agitación de los países subdesarrollados con el avance espectacular y la expansión del campo socialista del mundo. La actuación militar de la Unión Soviética durante la guerra y la rápida recuperación de su devastada economía, dio la prueba decisiva de la fuerza y viabilidad de una sociedad socialista…

Como resultado de estos sucesos, la cuestión del progreso económico y social no sólo vuelve al centro del escenario histórico sino que, como hace dos o tres siglos, se relaciona con la esencia misma de la lucha cada vez más extensa y aguda entre dos órdenes sociales antagónicos. Lo que ha cambiado no es quizá tanto la trama y la naturaleza de este drama cuanto sus personajes principales. Si en los siglos XVII y XVIII la lucha

6. Ibíd., p. 17.
7. GARCÍA, Antonio. La estructura del atraso en América Latina. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006. p. 35.

por el progreso equivalía a la lucha contra las instituciones caducas de la era feudal, en forma similar los esfuerzos actuales tendientes a crear las condiciones indispensables para el desarrollo económico, tanto en los países capitalistas avanzados como en los atrasados, entran continuamente en conflicto con el orden económico y político…[8].

Esas circunstancias ponen al orden del día el problema del desarrollo. En ese momento los teóricos de la economía descubren que todos los países del mundo no se encuentran al mismo nivel y las diferencias significan algo para la teoría. Como nos dice el economista chileno Oswaldo Sunkel:

Difícilmente algún libro publicado antes de 1950 contenía la palabra desarrollo en su título, las universidades no ofrecían cursos sobre la materia y no existían institutos especiales de desarrollo ni expertos en este campo. La asistencia técnica tal como la conocemos ahora, sólo se convirtió en una operación sustancial con el programa del punto IV del presidente Truman y con el programa de asistencia técnica de la ONU[9].

En el Diccionario de la real Academia de la Lengua de 1919 se define desarrollo como: *desenrollar lo que está arrollado, deshacer un rollo*; en el idioma portugués, por ejemplo, desarrollado se dice desenvolvido y subdesarrollado, subdesenvolvido. Solo en 1949 aparece por primera vez el concepto de *subdesarrollo,* en los informes de la Oficina Económica de las Naciones Unidas. Los economistas buscaron las fuentes teóricas para la construcción de la teoría del desarrollo en los pensadores clásicos y en Carlos Marx, porque en la Escuela Neoclásica no se encontraban. Refiriéndose a esta última escuela, afirmaba el economista norteamericano Paul Baran lo siguiente:

…los economistas neoclásicos,…se preocuparon mucho menos de los problemas de viajar y mucho más de cómo explorar y amueblar mejor la casa en que nacieron[10].

Es decir, ellos se preocuparon solamente por el funcionamiento formal interno del modelo, pero no les interesó ni el contexto ni los cambios históricos.

Por esa misma época, la ONU, para responder a las exigencias del desarrollo, empieza a crear las comisiones económicas regionales, en el caso de América Latina se crea la CEPAL, a cuya secretaría general llegó muy pronto el economista argentino Raúl Prebisch, creador de una de las escuelas de pensamiento latinoamericano.

La comisión se crea en 1948, por iniciativa del gobierno chileno, a través de su embajador Hernán Santa Cruz, contra la voluntad de los Estados Unidos que preferían ventilar todos los problemas latinoamericanos en el seno de la OEA. El primer secretario de la Comisión fue Gustavo Martínez Cabañas. Prebisch recibió el encargo de escribir la introducción al Informe de la Comisión a la Asamblea de la Habana en 1949; él escribió un documento titulado *El Desarrollo latinoamericano y sus principales problemas*, que finalmente fue publicado a nombre personal, porque no fue aceptado por la organización. Este documento se conoció más tarde como *El Manifiesto*

8. BARAN, Paul. La economía política del crecimiento. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1971. pp. 26-27.

9. Citado por: MALLORQUÍN, Carlos. Ideas de historia en torno al pensamiento económico latinoamericano. México: Plaza y Valdés Editores, 1998. p. 26.

10. BARAN, Paul. La economía política … p. 19.

Latinoamericano. Según dice otro de los pensadores del grupo de la CEPAL, el brasileño Celso Furtado, él de inmediato comprendió que ese documento significaría un giro en la historia económica de América Latina.

Después de la Conferencia de La Habana le encomendaron a Prebisch la creación de un Centro de Investigaciones, bajo su dirección. En el primer equipo de cuatro personas estaba Furtado, quien haría más tarde grandes aportes al pensamiento económico latinoamericano (también J. Loyola, J. A. Mayobre y J. Ahumada). La primera tarea del Centro era elaborar un informe, país por país, de los últimos 25 años de América Latina. Esta se constituyó en la primera oportunidad en que se tuvo una verdadera información macroeconómica de América Latina.

En 1950, Prebisch presentó el informe central en la Conferencia de Montevideo. Dice Furtado que mientras preparaban este informe les quedó claro, por primera vez, que el subdesarrollo no es una etapa en el desarrollo, sino algo cualitativamente diferente. En esta conferencia, el jefe de la delegación francesa, Pierre Mendés-France, se declaró admirado de que en estos países existiera tanta *originalidad de pensamiento*. Al mismo tiempo, la ortodoxia, muy preocupada con los vientos innovadores, organizó en la Universidad de Sao Paulo una serie de conferencias a favor del librecambio, entre ellas la del profesor Jacob Viner, quien declaró solemnemente, contra Prebisch, que el concepto de subdesarrollo no existía porque él no lo había encontrado en ningún libro.

En 1950, Prebisch fue nombrado Secretario Ejecutivo de la Comisión. La primera arremetida de los Estados Unidos que el nuevo secretario debió enfrentar tuvo lugar en la conferencia de México en1951. La CEPAL había sido creada para un periodo de tres años, los que se cumplían en la conferencia de México; allí el país del norte hizo lo posible por eliminarla, con la propuesta de convertirla en un organismo de la OEA. Prebisch dijo esa vez, a favor de la Comisión: *es la primera vez que surge un pensamiento, una conciencia latinoamericana para interpretar sus propios fenómenos y obrar conscientemente sobre la realidad*. Los abanderados de la defensa de la Comisión fueron Chile y Brasil, y luego ganaron el apoyo de Argentina y otras delegaciones. En esta conferencia se presentó el informe que luego se llamó *Problemas teóricos y prácticos del crecimiento económico,* donde se encuentra, según Furtado, lo que se dio en llamar luego *la teoría de la Cepal.*

Es decir, simultáneamente con la elaboración de la teoría del desarrollo en los países centrales, por teóricos como Albert Hirschman o Arthur Lewis, la misma teoría inicia su construcción en América Latina de la mano de Raúl Prebisch y su equipo en la CEPAL.

Raúl Prebisch, se ha referido a lo que pensaba en aquellos años, en varias oportunidades. Veamos las siguientes ideas, manifestadas años después en una entrevista, solo a manera de ejemplo.

> *…dada la baja elasticidad precio de nuestras exportaciones, llega cierto momento en que el empeño por aumentar las exportaciones rinde menos divisas. ¿Qué papel desempeña la industrialización y la protección? Una protección razonable proporciona un incentivo para establecer industrias y para distraer recursos de la agricultura hacia la producción industrial. No para desplazarla, sino para dividir los incrementos en los factores de*

producción: una parte para seguir aumentando la agricultura y la otra para industrialización. Esta fue una de las razones que esgrimimos a favor de la programación: tratar de mantener un equilibrio dinámico entre ambas actividades[11].

Y agrega:

Fue una evolución gradual. Tuvimos que industrializar en la Argentina sin construir una teoría, porque necesitábamos proporcionar más bienes a la población. Pero no podíamos pagar todos los bienes importados, por el decaimiento de nuestras exportaciones y el deterioro de nuestra relación de precios del intercambio. Ese es un hecho sencillo. Sin ninguna teoría, toda América Latina hizo lo mismo. De México para abajo. Entonces, en mis días de tranquila meditación, después que dejé el Banco Central, empecé a lucubrar teorías. Apareció el concepto de centro y periferia y también el de la industrialización[12].

La teoría cepalina ha sido, de las tres corrientes mencionadas, la más estudiada. Primero por sus propios protagonistas. Tenemos los libros de Raúl Prebish como *Capitalismo periférico. Crisis y transformación*, escrito en los últimos años de su vida y publicado cinco años antes de morir, es una excelente síntesis de su pensamiento; en el mismo sentido están las múltiples entrevistas suyas que han sido publicadas. Furtado ha escrito sobre aquella época y el pensamiento cepalino obras como *La Fantasía Organizada*. Otros analistas también se han ocupado de estudiar los aportes de Prebisch y la CEPAL en su primera época. Veamos algunos ejemplos. *La teoría del subdesarrollo de la CEPAL*, de Octavio Rodríguez; *El pensamiento económico latinoamericano*, de Isidro Parra Peña; *Raúl Prebicsh*, de Raúl Edgardo Caro; *Ideas e historia en torno al pensamiento económico latinoamericano*, de Carlos Mallorquín.

La otra corriente que propongo para su estudio es lo que podríamos llamar el marxismo ortodoxo. Se refiere al pensamiento que se ha desarrollado al interior de las organizaciones políticas seguidoras de tendencias revolucionarias internacionales, como los partidos comunistas las organizaciones maoístas y las trotskistas. Estas corrientes de pensamiento, además de los fenómenos internacionales que tuvieron lugar en la década de los años cuarenta, como fueron anotadas más arriba, recibieron luego la influencia de la revolución cubana.

Una particularidad muy significativa de estas tendencias tiene que ver con su afiliación a corrientes internacionales. Los partidos comunistas nacieron en los años treinta bajo la influencia directa de la Tercera Internacional, para entonces bajo el liderazgo del Secretario General del Partido Comunista de la Unión Soviética, José Stalin. Por su parte León Trotski, quien había sido un importante dirigente del Partido Bolchevique al momento de la toma del poder en Rusia y en los primeros años de la Revolución, rompió con Stalin y vino a pasar los últimos años de su vida en México, desde donde animó al proletariado latinoamericano a embarcarse en un proceso de revolución permanente. A su vez las diferencias ideológicas entre la revolución china y la rusa, significó una corriente nueva en América Latina, cuyos integrantes principales salieron de los partidos comunistas, y constituyeron una tendencia que se llamó el Marxismo

11. PREBISCH, Raúl. Capitalismo periférico. Crisis y transformación. México: Fondo de Cultura Económica, 1981. p. 157.
12. Ibíd.

Leninismo Pensamiento Mao Tsedong (Mao Tsetung, como se pronunciaba entonces).

Una de las debilidades fundamentales de esta corriente de pensamiento está en que, por ser seguidora de corrientes mundiales, hicieron muy pocos aportes propios para América Latina. En el caso de los partidos comunistas, limitaron su formación teórica, al menos para el grueso de su militancia, a los manuales de divulgación marxista leninista producidos en la URSS, lo mismo que los maoístas hicieron con los textos de divulgación producidos en China. Sin embargo, se pueden nombrar algunos de sus principales representantes, refiriéndonos a las tres tendencias, cuyos trabajos deben ser estudiados en los marcos de una historia del Pensamiento Económico Latinoamericano. Tenemos, entre los principales, a los colombianos Diego Montaña Cuellar, Nicolás Buenaventura, Julio Silva Colmenares y Salomón Kalmanovitz; los brasileños Nelson Wernek Sodré y Sergio Bagú; el cubano Carlos Rafael Rodríguez; los argentinos Rodolfo Mondolfo, J. Posadas y Nahuel Moreno; los chilenos Volodia Teitelboim, Clodomiro Almeida y Oscar Weiss; el boliviano Guillermo Lora; el mexicano José Revueltas; los uruguayos Rodney Arismendy y Francisco Pintos.

Finalmente, la Teoría de la Dependencia está constituida por un grupo muy amplio de pensadores latinoamericanos, críticos de la situación social y económica existente, opuestos a la influencia directa de los Estados Unidos en la región, que no se matriculaban en ninguna de las corrientes revolucionarias internacionales. Estos pensadores no constituyen una escuela en sentido estricto, pero todos tienen, de una u otra manera, influencia del pensamiento de Carlos Marx. Otra característica común a este grupo es el esfuerzo por la originalidad, tanto en su interpretación de la realidad latinoamericana como en sus propuestas de desarrollo. El núcleo central de este grupo de pensadores se constituye en Santiago de Chile a mediados de la década de los años sesenta. Son dos las circunstancias que confluyen en este lugar. De una parte, en esa ciudad estaba la sede de la CEPAL, alrededor de la cual se agrupaban muchos pensadores latinoamericanos, y, de otra, después del golpe de Estado en Brasil varios intelectuales de este país fueron exiliados en Chile. Podría decirse que la CEPAL y el Centro de Estudios Socioeconómicos de la Universidad de Chile, CESO, son el semillero del nuevo pensamiento. Uno de los principales creadores de esta corriente de pensamiento, Theotonio Dos Santos, lo recuerda de esta manera.

> *En aquel periodo, que podríamos situar entre 1964 y 1974, el pensamiento de la región cobró una dimensión planetaria, pasando a influenciar la evolución de las ciencias sociales a un nivel universal. Éste muestra cómo el pensamiento de la CEPAL, donde brillaba en primer plano el economista argentino Raúl Prebisch, representó una etapa extremadamente avanzada de la reflexión en la región sobre su evolución histórica, experiencia política y posición en la evolución del sistema económico y político mundial.*
>
> *A decir verdad, este profundo esfuerzo intelectual de carácter crítico, realizado a partir del encuentro de varios exiliados en Chile, entre 1964 y 1973, sólo fue posible a partir de los antecedentes teóricos que la CEPAL había sintetizado tan bien. Fue a partir de este encuentro que se dio origen a la llamada "teoría de la dependencia"…*[13].

13. DOS SANTOS, Theotonio. La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas. Barcelona: Plaza & Janés, 2002. pp. 105-106.

Lo común a todos los pensadores latinoamericanos que voy a agrupar en la Teoría de la Dependencia es su esfuerzo intelectual por entender correctamente la historia y la realidad sociopolítica de América Latina y encontrar alternativas de desarrollo para esta parte del mundo. Comúnmente se entiende que los integrantes de la Teoría de la Dependencia son las personas que en aquel momento se encontraban en Santiago, pero otra visión del asunto incluye a todos los pensadores latinoamericanos que por aquella época estaban pensando en alternativas propias de desarrollo. Entre los que podemos considerar como el grupo central de la teoría están Theotonio Dos Santos, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Vania Bambirra, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto. Sobre los que no estaban en Chile, nos dice Gunder Frank:

> *En cambio, otros latinoamericanos y acaso no latinoamericanos residentes en otros países de Latinoamérica y en otras partes (especialmente en París) pueden haber trabajado en muchas de las mismas ondas del desarrollismo y la dependencia. Sin embargo, su obra no ha tenido la misma difusión fuera de su país en Latinoamérica, y menos aún en el Norte…*[14].
>
> *Por ejemplo, en Venezuela mis amigos Héctor Silva Michelena y Armando Córdova, en conjunto y por separado, y sus grandes maestros Salvador de la Plaza y Domingo Maza Zavala también escribieron libros más o menos "dependentistas" a partir de la segunda mitad de los años sesenta. Igual lo hicieron, en conjunto e individualmente, mis amigos mexicanos Alonso Aguilar y Fernando Carmona. Los amigos Edelberto Torres Rivas de Guatemala*[15*]*; Julio Cotler en Perú; José Consuegra, Salomón Kalmanovitz y otros en Colombia; Gerard Pierre-Charles de Haití, y tantos otros igualmente hicieron sus aportes, cada uno a su manera*[16].

Yo agregaría otros pensadores a la misma lista, como los colombianos Isidro Parra Peña, Orlando Fals Borda, Jorge Child, Gerardo Molina y Raúl Alameda Ospina; los ecuatorianos Agustín Cueva y René Báez; los mexicanos Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen; el venezolano Gastón Parra; el salvadoreño Salvador Osvaldo Brand.

Los planteamientos de la Teoría de la Dependencia son resumidos por Magnus Blomström y Björn Hettne en su libro *La teoría del desarrollo en transición*, de la manera siguiente:

a) *El subdesarrollo está conectado de manera estrecha con la expansión de los países industrializados;*
b) *el desarrollo y subdesarrollo son aspectos diferentes de un mismo proceso universal;*
c) *el subdesarrollo no puede ser considerado como primera condición para un proceso evolucionista;*
d) *la dependencia no es sólo un fenómeno externo, sino que se manifiesta también bajo diferentes formas en la estructura interna (social, ideológica y política)*[17].

La nueva teoría debió emprender una relectura de la historia y de la realidad latinoamericanas. Especialmente fue rebatida la idea de que en América Latina existían relaciones feudales y

14. BARAN, Paul. La economía política … p. 6.

15. Torres Rivas realmente es de Nicaragua (nota de J. S. T.).

16. BARAN, Paul. La economía política … p. 7.

17. DOS SANTOS, Theotonio. La teoría de la dependencia… p. 25.

que, por lo tanto, la tarea a emprender era la de una revolución democrático burguesa. En este tipo de revolución, el capital extranjero podía jugar un papel positivo. Gunder Frank, caracterizado por su pensamiento radical, emprendió una lucha frontal contra este tipo de concepciones. Dos Santos lo recuerda de esta manera.

> *Frank ofreció un modelo de interpretación de estas relaciones internacionales que buscaba articular los diferentes niveles de colonización interna y de extracción de excedentes por el exterior desde las regiones más distantes, pasando por las centralizaciones locales, regionales y nacionales, para terminar en las manos del capital internacional. Denunciaba la existencia de un proceso brutal de extracción de excedentes de la región, que imposibilitaba su desarrollo económico. Al contrario de lo que entonces se consideraba, el capital internacional producía un proceso de expropiación de sus riquezas en vez de proveer capitales y colaborar con el desarrollo económico de la región*[18].

El problema económico central, o al menos uno de los centrales, es el flujo de excedentes desde los países subdesarrollados con dirección a los desarrollados. El capital extranjero, por lo tanto, no prestaba ayuda alguna sino que, por el contrario, los países de América Latina se convertían en exportadores netos de capital.

La Teoría de la Dependencia alcanzó resonancia internacional, al menos en los países subdesarrollados del mundo. A inicios de la década de los años setenta se llevaron a cabo algunos eventos mundiales, que consolidaron la internacionalización de la teoría. Entre dichos eventos tiene gran significación el encuentro de pensadores latinoamericanos y africanos, organizado por el pensador egipcio Samir Amín en Dakar en 1970 y la constitución de la Asociación de Economistas del Tercer Mundo. A partir de aquellos hechos lo que se puede observar es, de una parte, el acercamiento de algunos de los integrantes del grupo inicial de la CEPAL a los planteamientos de la Teoría de la Dependencia y, de otro, la coincidencia entre algunos pioneros de la Teoría de la Dependencia con pensadores como Amín y Wallerstein en la reflexión sobre el *Sistema-mundo*.

La evolución del pensamiento de Raúl Prebisch se expresa claramente en su obra, antes nombrada, *Capitalismo Periférico. Crisis y transformación*, donde él niega abiertamente las posibilidades de la teoría neoclásica, expresa dudas sobre la economía de mercado libre como alternativa válida para la periferia y responsabiliza al flujo de remesas de capital hacia los centros, de las dificultades del desarrollo de la periferia.

> *No podría negarse que las teorías neoclásicas tienen un gran poder de seducción. Pero, como vengo insistiendo, son teorías que se basan en supuestos alejados de la realidad, y muy particularmente de la realidad del capitalismo periférico. Cuando uno enfrenta los difíciles problemas del desarrollo, lamenta que sea así. Puesto que si el juego libre y espontáneo de las fuerzas económicas, sin trabas ni interferencias, condujera a un equilibrio óptimo, no tendríamos necesidad de afrontar problemas intrincados como los que tenemos por delante. Tal es la seducción de la simplicidad, y también el gran peligro de las fórmulas simples*[19].

18. Ibíd., p. 14.

19. PREBISCH, Raúl. Capitalismo periférico... p. 19.

El mercado carece en rigor de horizonte social. En un sistema que tuviera ese horizonte, esto es, que resolviera con racionalidad colectiva el problema de acumulación y al mismo tiempo redujera progresivamente las grandes desigualdades distributivas de carácter estructural, el mercado podría llegar a ser un mecanismo eficiente[20].

…en desmedro de la acumulación, se agrega la succión exagerada de ingresos por parte de los centros, especialmente por obra de las transnacionales, en virtud de su superioridad técnica y económica y el poder hegemónico de aquéllos[21].

Esta última afirmación se parece bastante a las que hiciera Frank en los inicios de la creación de la Teoría de la Dependencia, se trata de la convergencia de Prebisch con la tendencia mundial en la reconceptualización del subdesarrollo y del desarrollo.

Otro de los pensadores importantes de la Cepal, Celso Furtado, también evolucionó en el mismo sentido. En un libro publicado iniciando el siglo, *El Capitalismo Global*, afirma lo siguiente:

El desafío al que se hace frente en el umbral del siglo XXI es el de alterar el curso de la civilización, cambiando su eje, en un período histórico relativamente corto, de la lógica de los medios, puesta al servicio de la acumulación, a la lógica de los fines, en función del bienestar social, del ejercicio de la libertad y de la cooperación entre los pueblos[22].

Este es sin duda un cambio revolucionario en la teoría. Tradicionalmente la teoría económica apunta solo al crecimiento, a los medios, este nuevo planteamiento de Furtado invierte el orden de los factores y pone como el fin último el bienestar de las personas. Esta idea renovadora se puede ver en los últimos libros publicados por Furtado.

Por su parte, los principales teóricos de la Teoría de la Dependencia como André Gunder Frank y Theotonio Dos Santos al lado de otros teóricos como Samir Amín se dedicaron a trabajar la teoría del sistema capitalista como un Sistema-Mundo, único e indivisible. Esta visión del problema empieza a ser abordada con rigor científico en el libro de Amín *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, publicado por primera vez en 1970. Los principios teóricos generales de la acumulación de capital, son formulados en términos generales por Carlos Marx en el siglo XIX, teniendo como base el capitalismo clásico que entonces tenía lugar en Inglaterra, en su obra *El Capital*. Posteriormente, otros pensadores como V. I. Lenin y Rosa Luxemburgo estudian las particularidades del sistema a finales del siglo XIX y principios del siglo XX; Lenin analiza lo que él llamó la fase imperialista del capitalismo caracterizada por el capitalismo monopolista. Más tarde los marxistas norteamericanos Paul Baran y Paul Suweeze estudian las manifestaciones del sistema, pasada la Segunda Guerra Mundial. Ese estudio llega hasta el planteamiento de un mundo que constituye un sistema total, con sus dos caras de desarrollo y subdesarrollo, centro y periferia, y sus interrelaciones, es decir la acumulación a escala mundial, esa fue una tarea liderada por los pensadores del tercer mundo, que surgieron en la década de los años sesenta. A esto es lo que llamamos la evolución de la Teoría de la Dependencia a la Teoría del Sistema-

20. Ibíd., p. 16.
21. Ibíd., p. 41.
22. FURTADO, Celso. El capitalismo global. México: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 81.

mundo. Amín sostiene que el sistema mundial es único.

> *…salvo algunas "reservas etnográficas" (los indios del Orinoco), todas las sociedades contemporáneas están integradas en el sistema capitalista mundial. Ninguna formación socioeconómica concreta contemporánea puede ser comprendida fuera de dicho sistema.*
>
> *Ahora bien, esas relaciones entre las formaciones del mundo desarrollado (el centro) y las del mundo "subdesarrollado" (la periferia) se saldan mediante flujos de transferencias de valor que constituyen la esencia del problema de la acumulación en escala mundial*[23].

En síntesis, existe un solo sistema socioeconómico en el mundo, que es el sistema capitalista, auque a su interior se encuentren pequeños espacios no capitalistas, los que se hallan subsumidos por el sistema general. El sistema en su totalidad tiene dos caras, dos componentes interrelacionados, el centro y la periferia. A diferencia de lo que pensó el maestro Marx, la llegada del capital de los países desarrollados a los atrasados no crea las condiciones para su desarrollo, sino que, por el contrario, las imposibilita. La característica fundamental de las relaciones entre los dos componentes del sistema es el traslado de valor de la periferia hacia el centro. De otra parte, teniendo en cuenta que las relaciones entre el centro y la periferia son comerciales, se crean las relaciones de dependencia. Como dice Amin:

> *…tomado globalmente, el Tercer Mundo es mucho más dependiente de sus intercambios con el mundo desarrollado que viceversa. Esto no significa que los países desarrollados puedan "prescindir" de los subdesarrollados, ni tampoco que el sistema soportaría un paro en los intercambios interiores al centro*[24].

No significa que los países del centro no necesiten de los productos de la periferia, sino que su grado de dependencia es menor, tanto por razones cuantitativas como cualitativas. Cuantitativamente, porque las exportaciones de la periferia al centro constituyen un porcentaje mayor de su comercio exterior que lo que significa para los del centro sus exportaciones a la periferia. Los datos de Amín son los siguientes. Los países de la periferia exportan a los países del centro el 80% de su comercio exterior y el otro 20% constituye el comercio entre periféricos, mientras que los países del centro exportan a los de la periferia el 20% de su comercio y el otro 80% es el comercio entre países centrales. En la actualidad, esa situación no se revierte, sino que tiende a empeorar puesto que en las últimas décadas el crecimiento de los países periféricos tiende a basarse más y más en las exportaciones a los países centrales; no otra cosa significan los recientes tratados de libre comercio. Dicho de otra manera, los países del centro tienen fuertes mercados internos y entre ellos circula lo fundamental de su producción, mientras que los periféricos tienen débiles mercados internos e interperiféricos y la parte fundamental de su producción está dirigida al mercado de los países centrales. Escuchemos a Amin, al respecto.

> *El fenómeno del "subdesarrollo", no es entonces otra cosa que el resultado de la persistencia de fenómenos que surgen de la acumulación primitiva, en beneficio del centro, fenómenos*

23. AMÍN, Samir. La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo. México: Siglo XXI, 1985. p. 11.

24. Ibíd. p. 29.

cuya problemática es el estudio de las formas sucesivas a medida que se dan las transformaciones del centro. La acumulación primitiva no se sitúa solamente en la prehistoria del capital; es permanente, contemporánea. Diciéndolo al pasar, ello significa que los falsos conceptos de "subdesarrollo", "Tercer Mundo", etc., deberán ser desterrados en beneficio del concepto de formaciones del capitalismo periférico[25].

A diferencia del capitalismo clásico, donde las relaciones de tipo capitalista subsumía las relaciones precapitalistas y las convertía en capitalistas, en los países de la periferia el capital no juega ese papel, estos países crean valor que se traslada al centro pero su situación continúa siendo la misma; esto es lo que Frank llamaba el desarrollo del subdesarrollo, es decir que el estado de atraso de estos países era permanente y tendía a agudizarse. El concepto de "subdesarrollo" no es pertinente porque da la idea de etapa en el proceso de ascenso hacia el desarrollo y el concepto de "Tercer Mundo" tampoco, porque mundo no hay sino uno, el mundo capitalista.

Los teóricos de la dependencia, al igual que Prebisch y sus amigos, han sido criticados desde la derecha neoclásica, por una parte, y desde el marxismo ortodoxo, por otra. Del lado de los neoclásicos la crítica es de autoridad, la ortodoxia neoclásica supone como equivocado todo pensamiento que no coincida con su propia manera de pensar. Por eso el profesor Alec Nove afirmó *que difícilmente habría aprobado a un estudiante que hubiera producido un ensayo similar al de Frank*[26].

Algo similar habían dicho los neoclásicos también en relación con los pensadores de la CEPAL. Volvamos de nuevo al profesor Jacob Viner, así lo recuerda Furtado, en su ya mencionada conferencia en Brasil, en 1950.

Volviendo hacia lo que más le interesaba al público, el profesor Viner sentenció:

"En ninguna parte de la literatura especializada que consulté pude descubrir qué es un país subdesarrollado". Después de saborear la perplejidad del publico –más de una persona estaría preguntándose a si misma: "¿será que yo existo?"–, agregó: "Y si exportar productos primarios es nocivo, ¿por qué no nos apiadamos de Dinamarca, de California, de Iowa?"[27].

Como en todos los dogmas, la verdad está escrita y si la teoría pregonada por los cepalinos no aparecía en los libros, debía de ser una falsedad.

Del lado del marxismo, la crítica fundamental se centró en el hecho de que los teóricos de la dependencia daban mayor importancia a las contradicciones externas, en lugar de las internas, de los países latinoamericanos, como hubiera sido lo correcto con el método de Marx. De la misma manera, el traslado de parte del excedente de la periferia al centro y el intercambio desigual no dejaban de ser fenómenos situados en la esfera del cambio, no de la producción; es sabido que en el método marxista se da prioridad a la producción sobre el cambio y a las contradicciones internas sobre las externas. Para la crítica marxista, lo que era considerado como causas del subdesarrollo por los independentistas, no eran más que efectos del subdesarrollo

25. Ibíd., p. 34.

26. BLOMSTRÖN, Magnus y HETNNE, Björn. La teoría del desarrollo en transición. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. p. 105.

27. FURTADO, Celso. La fantasía organizada. Buenos Aires: Tercer Mundo Editores, 1988. p. 121.

y, por lo tanto, las causas últimas se debían buscar a mayor profundidad.

La Teoría de la Dependencia, a diferencia de la teoría cepalina, ha sido menos estudiada en América Latina. Entre los estudios publicados sobre esta corriente de pensamiento, podemos mencionar los siguientes. André Gunder Frank publicó un libro, un poco autobiográfico *El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico*, en Editorial Nueva Sociedad en Caracas en 1991; Theotonio Dos Santos escribió *La Teoría de la Dependencia. Balance y perspectivas*, que publicó en Plaza & Janés, en 2002; Salomón Kalmanovitz escribió *El desarrollo tardío del capitalismo. Un enfoque crítico de la teoría de la dependencia*; dos economistas europeos, Magnus Blomström y Björn Hettne escribieron *La teoría del desarrollo en transición*, publicada en Fondo de Cultura en 1990; Meier y Stiglitz, en una obra reciente, titulada *Fronteras de la economía del desarrollo,* consideran que los *conceptos de centro y periferia fueron categorías emotivas y no lógicas*.

Después de la década de los años setenta vino el auge de la ortodoxia neoclásica, con el neoliberalismo, y el pensamiento independiente fue prácticamente abandonado. El neoliberalismo, por supuesto, negaba incluso la posibilidad de existencia de un pensamiento latinoamericano y muchos de los pensadores latinoamericanos, incluidos connotados marxistas, se pasaron a la cómoda posición del paradigma de derecha remozado. De esta manera llegó lo que los especialistas llaman la segunda generación de la teoría del desarrollo, que, en palabras de Meier:

> *Sí la primera generación de economistas del desarrollo fue visionaria y dedicada a las grandes teorías y estrategias generales, la segunda generación fue casi moralista, dedicada a un sobrio realismo apoyado en los principios fundamentales de la economía neoclásica. Harberger podría decir a los gobiernos en los países en desarrollo: "La economía es buena para ustedes" –y por economía se refería al análisis neoclásico como base para diseñar políticas"*[28].

CONCLUSIÓN

La intención de mi propuesta es lograr una revisión del pensamiento económico latinoamericano que nos permita, de una parte, un análisis crítico de los aspectos que continúan sin ese análisis y, de otra parte, producir un texto unificador que pueda ser utilizado en la enseñanza universitaria, como una manera de involucrar a las nuevas generaciones en este tema. El estudio de la historia del pensamiento económico es, en mi sentir una tarea vital en el camino de proponer alternativas propias, novedosas de desarrollo. Se trataría, en síntesis de producir un texto que una lo analítico y lo pedagógico, que pueda ponerse a disposición de amplios sectores de los países de América Latina.

28. MEIER, Gerald M. y STIGLITZ, Joseph E. (Ed.). Fronteras de la economía del desarrollo. El futuro en perspectiva. Bogotá: Banco Mundial, Alfaomega, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

AMÍN, Samir. La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo. México D.F.: Siglo XXI, 1985.

BARAN, Paul. La economía política del crecimiento. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1971.

BLOMSTRÖN, Magnus y HETNNE, Björn. La teoría del desarrollo en transición. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

D. C. DE CASTRO, Josué. Geografía del hambre. Santiago de Chile: Editorial Universitaria S.A., 1961.

DOS SANTOS, Theotonio. La teoría de la dependencia. Balance y perspectivas. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

FURTADO, Celso. La fantasía organizada. Buenos Aires: Tercer Mundo Editores, 1988.

_____. El Capitalismo Global. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2001.

GARCÍA, Antonio. La estructura del atraso en América Latina. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 2006.

D. C. FRANK, André. El subdesarrollo del desarrollo. Un ensayo autobiográfico. Caracas: Editorial Nueva Sociedad, 1991.

MALLORQUÍN, Carlos. Ideas de historia en torno al pensamiento económico latinoamericano. México D.F.: Plaza y Valdés Editores, 998.

MARIÁTEGUI, José Carlos. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana. México D.F.: Era, 979.

MEIER, Gerald M. y STIGLITZ, Joseph E. (Ed.). Fronteras de la economía del desarrollo. El futuro en perspectiva. Bogotá: Banco Mundial, Alfaomega, 2002.

POPESCU, Oreste. Estudios en la historia del pensamiento económico latinoamericano, en Antología del Pensamiento Económico y Social de América Latina, Apesal. Bogotá D.C.: Plaza & Janés, 1986.

PREBISCH, Raúl. Capitalismo periférico. Crisis y transformación. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.

SABOGAL TAMAYO, Julián, *et al*. Hacia un mundo nuevo. Pasto: Editorial Universitaria, Universidad de Nariño, 2006.

_____. Tendencias. Revista de la Facultad de Ciencias Económicas y Administrativas de la Universidad de Nariño, Vol. VI Nos. 1-2. San Juan de Pasto, diciembre de 2005.

LOS APORTES DEL MESTIZAJE A LA CULTURA LATINOAMERICANA

ANDREA GUERRERO MOSQUERA

Licenciada en Ciencas Sociales – Universidad de Nariño

RESUMEN: Si se realiza un estudio de la historia latinoamericana, el mestizaje ha sido un elemento muy importante desde la llegada de los españoles; este entendido como los procesos socioculturales de la sociedad que se han transformado a través de la historia. Este elemento ha sido el motor de los procesos históricos y atraviesa todos los aspectos de la cultura en este espacio.

La cultura mestiza es diferente a las demás, ya que hace parte de esta fusión de los diferentes actores que hicieron parte del fenómeno. Los españoles, indios y negros, se fusionaron y en muchos de los casos crearon nuevas formas de vida o de expresión. De la combinación de estas culturas, surgió una diferente, la mestiza. Esta cultura es importante dentro de la formación de una identidad Latinoamericana y ha permitido tener una visión de la unión de la sociedad como un todo, construyendo una nueva comprensión mestiza y Latinoamericana, aportando significativamente en los diferentes procesos de la historia de la región.

Palabras claves: Historia, Latinoamérica, Mestizaje, Cultura, Identidad, Barroco.

ABSTRACT: If it is made a research of Latin American history, cultural hybridity has been very important since the arrival of the Spanish, it is understandable how sociocultural processes of society have changed through history. This element has been the engine of historical processes and Leasehold all aspects of culture in this space.

The mestizo culture is different from others because it is part of the merger of the different actors who were part of this phenomenon. The Spanish, Indians and Blacks, were merged and in many of the cases created new life forms or expression. Since the combination of this culture emerged a different one, mixed. This culture is important in the formation of a Latin American identity and allowed to have a vision of junction of society as a whole, building a new understanding Latin American mestizo, contributing significantly in the different processes in the history of the region.

Key words: History, Latin America, mestizaje, Culture, Identity, Baroque.

Para este escrito se entenderá por mestizaje los procesos socioculturales en las estructuras de la sociedad, que en algunas situaciones, existen de forma separada o coexisten unas con otras. Se combinan para generar nuevas estructuras, objetos, prácticas, procesos que se manifiestan en el cuerpo de los integrantes de dicha sociedad. Debe entenderse como la agrupación de manifestaciones culturales y modos de concebir el mundo, cuya riqueza principal es la mezcla tanto racial como cultural.

El mestizaje se evidencia en el cuerpo de los integrantes de dicha sociedad que son los mestizos, los representantes de este mestizaje y que han sido los llamados a manifestar este proceso y que a lo largo de la historia de este lucharon y defendieron el mestizaje en Latinoamérica. Por otro lado, este mestizaje incuestionablemente hace parte de muchos aspectos como lo es la religión, lo alimentos, la forma de ver la vida, la música, pero sin duda alguna se los puede evidenciar fuertemente en el lenguaje y en el barroco.

APORTES DEL MESTIZAJE

El mestizaje fue un encuentro que cambió la forma de pensar y actuar de las culturas implicadas. El mundo no volvió a ser el mismo y esto lo documenta claramente la historia, cuando gracias a este descubrimiento el mundo se completó y se globalizó. Este proceso trasciende mas allá de lo racial, el mestizaje ha influido notablemente en todos los aspectos de la vida Latinoamericana. En la conformación étnica, como es lógico; la religión, que se esconde en un sincretismo; la transformación del lenguaje, las ideas; y en la creación de un nuevo arte, el Barroco Latinoamericano; con todo lo anterior podemos decir que influyó en la cultura y su reinvención, creando una cultura mestiza que no podemos esconder ni negar. Este fenómeno atraviesa todos los aspectos de la cultura en este espacio y a continuación se mencionaran algunos aspectos que el mestizaje ha influido:

– La Religión

En el proceso de consolidación del mestizaje, la religión jugó un papel muy importante, estando presente lo que llamamos sincretismo, que llegó a ser una parte integrante de la formación del mestizaje y sus manifestaciones dentro la cultura de Latinoamérica. Con el sincretismo, se perdieron y se ganaron características de las religiones, creencias o rituales de las tres culturas, pero con éste se da paso a una nueva clase de rituales, que se enriquecen de modo disímil de cada una de las partes.

– Los Alimentos

Con el mestizaje los alimentos también cambiaron; en este aspecto, también se mezcló lo americano con lo español y lo negro, hasta lograr grandes y singulares mezclas que han enriquecido la variedad en los sabores. Fue un proceso lento, que tardó años, pero que tuvo un gran resultado.

En Europa, con estos descubrimientos se inició un nuevo camino en la gastronomía, ejemplo de ello es el cacao, que allá no se conocía; también la papa, que en un principio fue llevada por lo conquistadores a Europa como una curiosidad botánica, ya que esta solanácea no era conocida para ellos; el maíz fue llevado a Europa por los conquistadores, esta gramínea está siendo cultivada en muchas partes del mundo; conjuntamente la yuca proveniente del Nuevo Mundo sorprendió

a los europeos; y el tomate que tuvo su llegada a Europa en el siglo XVI y a base de este existen muchos platos que se consumen a nivel mundial.

– **El Lenguaje**

En el leguaje también hubo una manifestación de este proceso de mestizaje. En este aspecto jugó un papel muy importante el hecho de que hubo la necesidad urgente de comunicación entre los unos y los otros; por eso el mestizaje fue un éxito en cuanto a su manejo y el enriquecimiento, que permitió una mejor y rica comunicación entre los personajes del proceso. El lenguaje tuvo que mutar según las circunstancias por las que ha pasado a través del tiempo, por la necesidad de comunicación que hubo desde el momento en que los nativos, españoles y africanos se encontraron en algunas partes de la historia; por dicha razón el castellano —y también el portugués— traído de la península ibérica tuvo que cambiar.

En el caso del castellano en América, se puede decir que sufrió notables cambios al estar en contacto con diferentes lenguas. Al lenguaje se le fueron agregando diferentes características que lo hacen muy distinto al traído originalmente desde Europa, este evolucionó considerablemente, por ello en América no existe un significado de un mismo vocablo, puede variar notablemente entre un lugar y otro, sobre todo si se trata de comparar con la madre patria.

El español se deriva del latín, que evolucionó al entablar el Imperio Romano relaciones con otras lenguas. El español que se habla en la actualidad no es el mismo que el de siglos atrás; está entremezclado con otros vocablos, nuevos matices, con los diferentes dialectos que existen en Latinoamérica, como el náhuatl, quechua o el chibcha; además de los dialectos que los esclavos negros trajeron de África. En América Latina ya no se habla español solamente sino que en cada región o en cada país existen localismos[1]. Se puede decir que en el continente, en los países de habla hispana, existe una cantidad considerable de "españoles", formas de hablar el español, derivada de la manera de adquirirlo y modificarlo; eso depende de lo que haya tenido que enfrentar el idioma y la capacidad de los actores de modificarlo, proporcionando que evolucione con el tiempo. "En nuestro continente esos americanismos son los que hacen rico al castellano que, se puede decir con orgullo que es mejor que el español que se habla en España"[2].

Estos localismos han permitido una verdadera identidad y diferenciación. El mestizaje ha jugado su rol en la modificación del español, la herencia más notable de la Conquista y que en la actualidad es el tesoro más grande que se tiene, en la cultura Latinoamericana. De todos modos, el lenguaje tenía que cambiar y modificarse con el tiempo. Sólo debía tener un espacio para la movilidad y en América lo consiguió. El español que se habla en América identifica a la sociedad que la habita, es un componente importante en la aglutinación de los países, ya que "el idioma nos da identidad entre un amplio conglomerado humano"[3], Latinoamérica es un grupo que se

1. Se refiere con localismos, las particularidades del castellano en las diferentes regiones del continente, es decir, las palabras específicas, los acentos y variaciones en el idioma que se puedan tener en un lugar particular. MORALES BENÍTEZ, Otto. Memorias del mestizaje. Bogotá: Plaza & Janés Editores, 1984, p. 270.
2. Ibíd., p. 270.
3. Ibíd., p. 269.

identifica con el mestizaje y que posee un lenguaje mestizo.

– **La Literatura**

Por medio de la literatura quedan escritas las peculiaridades de cada sociedad y en los textos Latinoamericanos se relata lo que tuvo que vivir su gente, lo diferente y lo heterogéneo de su pueblo, y los pensamientos que surgieron con un carácter mestizo. Ningún país Latinoamericano puede excluirse del mestizaje en su literatura. Todos fueron mestizos, han sido mestizos y desde ese punto han aportado a la literatura del continente de manera permanente. Este elemento, además de la pintura y la escultura, recoge la expresión de los mestizos, su forma de pensar y lo que proponen.

En la literatura, el mestizaje se hizo presente inmediatamente con la llegada de los españoles, entre quienes venían aventureros; en medio de sus diarios, memorias y notas quedó escrito cómo eran los paisajes en aquel tiempo, plasmaron en sus escritos sobre nuevas tierras encontradas, con las descripciones de su geografía, las plantas, animales y minerales que encontraron auscultando cada una de las partes importantes de las tierras americanas. También están impresas las manifestaciones culturales de estas tierras.

En esta literatura están moldeadas las descripciones sobre los paisajes de Latinoamérica, del panorama de estas voluptuosas y suntuosas manifestaciones de la naturaleza. El mestizaje ha provocado un giro en el pensamiento. Fue un fenómeno paralelo a la Conquista, que luego se fue transformando con el tiempo. Lo anterior se puede complementar con lo dicho por Otto Morales Benítez en la siguiente cita:

> *La mutación fue muy apreciable. La mestización en la escritura se alcanzó desde que se tomó la primera pluma para hablar de lo que se llamó el Nuevo Mundo. Hay que evocar lo que repetía Ortega y Gasset de que el idioma español, en las Indias, no tuvo que esperar ni siglo, ni siquiera años, para evolucionar: lo hizo al día siguiente*[4].

Con la Conquista se genera un lenguaje propio para América Latina, que se reflejó en la escritura, se va perfeccionando con el tiempo, pero que no tuvo que esperar demasiado para hacerse notar en la sociedad Latinoamericana. Por medio de la escritura pudieron, los diferentes escritores, percatarse de lo mestizo y así surgir grandes personajes que dejarían bien en claro el papel del mestizo en la historia.

– **La Música, la Pintura y la Escultura**

En lo referente a lo musical, se debe mencionar que, según los ritos y las costumbres de los individuos, los elementos que poseían, se fueron amalgamando según sus necesidades. Dentro de la música se puede mencionar que los bailes de salón, que en la época colonial se efectuaron, al fusionarse con ritmos "arrabaleros" surgieron algunas mezclas como el Mambo en Cuba, la Samba en Brasil, el Tango en Argentina, el reconocido Mariachi en México o el Vallenato y el Bambuco en Colombia.

Inmiscuido en la escultura, se encuentra el trabajo que realizaban los artesanos mestizos, talladores, que dejaron su arte impreso en las catedrales y edificios que se construían

4. MORALES BENÍTEZ, Otto. El mestizaje como expresión de identidad y autenticidad del continente. Panamá: Editorial Veraguas, 1993. p. 143.

en la época. Este arte se enmarcó dentro del arte Barroco traído desde España, del Barroco mestizo, el Barroco Latinoamericano.

Al igual que la escultura, también se encuentra la pintura, dentro de la cual surge como un modo de autenticidad; apareció en América como una forma de encontrar identificación y autenticidad, ya que no se le permitía incursionar en muchas esferas de la sociedad y el arte fue su mejor refugio, su mejor manera de expresarse, su manera de revelar muchas cosas que estaban dentro de sí y fue la oportunidad perfecta para reivindicarse de su pasado, sus antepasados y la cultura a la que en realidad estaban ligados espiritualmente. Así, por medio del arte, pudieron reflejar sus creencias y costumbres.

– **El Barroco Latinoamericano**

Siempre existe una agrupación que interpreta, capta, moviliza y perpetúa las ideas, como sucedió con el Barroco en América, fenómeno que fue de gran ayuda para expresar la rebeldía e inconformidad de los mestizos e hiciera presencia y perdurara a través de los siglos. Por medio del arte se hizo evidente la presencia de otro ser, otro individuo que aceptó, asimiló y se apropió de la cultura anterior, de lo indígena y ancestral, también de lo negro, tratando así de dejar atrás lo europeo.

El Barroco era una manifestación artística diferente a la que se manifestó en Europa y luego fue traída a América, para que fuese copiada. Pero no fue así, los mestizos le introdujeron detalles diferentes y nuevos, donde quedó manifiesta su cultura ancestral, las figuras, plantas y animales americanos.

Como al mestizo no se le permitía incursionar en muchas esferas, el arte fue su mejor refugio, su mejor manera de expresarse, el escape para revelar muchas cosas que estaban dentro de sí. Teniendo en cuenta que "El arte expresa, además, el estado social, político, económico de una época"[5], se dice que el Barroco fue esta forma de expresión, una forma de liberarse de las amarras españolas. Esta expresión del arte fue un primer indicio de independencia en el continente, como lo expresa Morales Benítez: "[…] Se evita proclamar que el barroco Latinoamericano hizo explícita la primera independencia del continente al cambiar las formas artísticas que nos enviaron. Se tomaron, se cambiaron, se transformaron. Fue una verdadera liberación"[6].

Esta corriente artística alcanzó su plenitud durante el siglo XVIII cuando hicieron presencia los grandes aportes de los artesanos mestizos, la introducción de los elementos autóctonos que hacían parte de una expresión de su mundo. Estas manifestaciones están presentes aún en la arquitectura de las calles de algunas ciudades de Latinoamérica. El Barroco en la arquitectura se hizo presente aproximadamente en el siglo XVII y XVIII, época en la cual "se manifestaron dos tendencias artísticas: una de raigambre popular y otra de cierto carácter académico"[7], ambas impregnadas de la nueva tendencia artística creada en América por la sociedad mestiza. Fue la máxima expresión de la rebelión. Por medio de ésta se representó la rebeldía intelectual de un

5. MORALES BENÍTEZ, Otto. Memorias del mestizaje. Op. cit. p. 82.
6. MORALES BENÍTEZ, Otto. Mestizaje e identidad en Indoamérica: Ensayos. Inédito.
7. SEBASTIÁN, Santiago. Arquitectura colonial en Popayán y el Valle del Cauca. Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle, 1965. p. 41.

pueblo, una protesta a voz viva contra el colonialismo mental al que venían sometidos desde la Conquista. Las expresiones artísticas "como promulgación de una manifestación ancestral"[8] quedaron plasmadas en el Barroco. A diferencia de otras rebeliones, esta fue muy sutil, con agrado pudieron verla todos y en todos los lugares.

El Barroco se hace más evidente en la arquitectura y escultura, en los monumentos exuberantes que exaltaban la religión católica, pero que vino a fusionarse con lo indígena, con sus deidades y la simbología que se manejaba. Con respecto a esto, Morales Benítez señala:

> *La presencia del Barroco se puede evidenciar en las iglesias, donde el arte, la habilidad de los artesanos mestizos, quienes introdujeron símbolos autóctonos y nativos de América, a estos lugares se llevaron los símbolos de los dioses indígenas, por lo cual no se sabía a cuál dios se adoraba en realidad. Esto hace parte del sincretismo. Este se hizo evidente por medio del barroco, ya que los artistas indígenas, por medio de sus tallas, dejaron "huellas de sus dioses, su versión de los astros o de las fuerzas superiores presentes en sus creencias"*[9].

Existieron artistas y artesanos muy destacados en el Barroco, que lograron esa rebelión de que habla Otto Morales Benítez y que, por esta misma razón, su arte aún perdura. A continuación se nombra a algunos artistas que, por medio de su arte, dejaron un mensaje a Latinoamérica.

En el Ecuador podemos destacar al artista Bernardo Legarda, reconocido por hacer parte de la escuela quiteña, realizando imágenes católicas como la de la Inmaculada para la iglesia de San Francisco. La Escuela Quiteña, a la cual pertenecía Bernardo Legarda, aportó de forma significativa al arte Latinoamericano, durante la dominación española. En esta se formó a los primeros artistas de descendencia indígena, mestizos, por medio de los cuales se manifestó el mestizaje en la pintura, la escultura y la religión. Como era de esperarse, estos artistas mestizos combinaron los rasgos europeos con los indígenas, logrando así el Barroco Latinoamericano. Estos mestizos le añadieron a sus obras rasgos mestizos y adornaban prendas características de ellos, además de la introducción de la cosmovisión, en la cual estaban el paisaje, la fauna autóctona y sus costumbres ancestrales. También utilizaban la flora autóctona en la platería, escultura y demás manifestaciones de arte. Ejemplo de este arte Barroco se puede encontrar en la Iglesia de la Compañía, en Quito, la cual fue construida por mano de obra indígena, y aprovecharon para plasmar el Barroco en esta estructura.

Por otro lado, Marcos Zapata, representante de la Escuela Cuzqueña, en su obra La última Cena, que se encuentra en la catedral del Cuzco, en donde se destaca sobre la mesa de la última cena un cuy, representa muy bien el arte Barroco. Esta Escuela Cuzqueña aportó artísticamente de manera notable al Barroco, donde se puede evidenciar la necesidad de los mestizos por plasmar su Visión del mundo y la realidad de su entorno.

Estos artistas, y muchos más, lograron impresionar al mundo con sus obras y dejar para la posteridad la prueba de que el mestizaje existe y ha triunfado en la sociedad. Este fe-

8. MORALES BENÍTEZ, Otto. Memorias del mestizaje. Op. cit. p. 34.
9. MORALES BENÍTEZ, Otto. Mestizaje e identidad en Indoamérica: Ensayos. Op. cit.

nómeno sobresalió en la sociedad por la gran magnificencia del arte de esta corriente. Se puede ver al Barroco como una sobre-objetivización del discurso, de la realidad, que se hizo arte.

En los espacios del arte conviven pacíficamente todas las razas, culturas y credos religiosos. Por ello, por medio del arte, a muchos mestizos les ha sido posible expresarse y hacer que este fenómeno continental quede presente en todos los aspectos de la vida. A través de la historia se ha presentado un sinnúmero de mezclas étnicas, pero esta etnicidad estuvo cargada de ciertos tintes de costumbres y formas de ver la vida, ya que no sólo se trata del aspecto de las personas, sino también es evidente en las formas de pensar y actuar de los individuos en la sociedad, incitando a que todo este proceso fuese tan abundante que permitirá que el Barroco surgiera.

EL MESTIZO, PERSONAJE IMPORTANTE EN LATINOAMÉRICA

En el proceso del mestizaje, el mestizo es el personaje que caracteriza al continente Latinoamericano, llamado a protagonizar cada uno de los momentos de la historia y que debe dar la cara ante el mundo. Este personaje apareció cuando que se dio la Conquista y es indispensable para cualquier acción dentro del territorio.

Este personaje a formado parte integrante de la historia de Latinoamérica como lo fue el proceso independentista, en donde las élites neogranadinas se preocuparon por crear un sentimiento nacional para formar el Estado, estos mestizos estaban en busca de la construcción de nación, estas debían tener una identidad que los unan y se debía ir en busca de los elementos necesarios que identifiquen a la sociedad como un todo.

Es el mestizo el protagonista de la acción de autenticidad hacia el futuro, pero ¿Quién es? Otto Morales Benítez considera que es mestizo aquel que nació en América después de la Conquista, es decir, que independientemente que un individuo sea negro, indio o blanco, solo por el hecho de nacer en estas tierras, ya es mestizo. Así sea hijo de padre y madre español, criollo, por el hecho de nacer en América y crecer bajo su cultura, lo hace mestizo. Por la convivencia e inmersión en este mundo diferente al de sus padres; es por ello su pensamiento se vislumbra de modo diferente. Este es un mestizo que, sin tener nada de mezcla racial, se ha impregnado del bagaje cultural que necesita. Con respecto a lo anterior, Otto Morales Benítez argumenta:

> *Don Simón Rodríguez, en 1828, afirma que "los hijos de españoles se parecen muy poco a sus padres". En 1840, repite que "la América no ha de imitar servilmente, sino ser original. La lengua, los tribunales, los templos y guitarras engañan al viajero. Se habla, se pleitea, se reza y se tañe a la española, pero no como en España"*[10].

Por consiguiente, se considera mestizo a la persona que habita en el continente después del arribo de los europeos a Tierra Firme, desde el mismo momento en que Cristóbal Colón llegó a estas tierras; en el instante en el que los aventureros pusieron el primer pie en estas tierras y se quedaron, ahí empezó verdaderamente el mestizaje.

El mestizaje y la aparición del mestizo fue producto de algo no planeado, pero que, a medida que fue haciendo presencia, esta raza se hizo más fuerte y más importante dentro de la

10. MORALES BENÍTEZ, Otto. El mestizaje como expresión de identidad y autenticidad del continente. Op. cit. p. 213.

vida del territorio y de estos mismos personajes, que nacieron para que el mundo cambiara.

Este personaje surgió y se hizo sentir, se encargó de que supieran de su existencia intelectual y cultural. Fue reconocido en el momento en que trató de recuperar lo que le había sido arrebatado a sus ancestros, cuando se dio cuenta de que la tierra le pertenecía y deseó poseerla, se hizo sentir por medio de sus ideas, su cultura, el arte, en especial con el Barroco, que le proporcionó la oportunidad de expresarse libremente.

Estos individuos son los llamados a cambiar la historia de su territorio, quienes permitirán que todo sea de modo distinto.

A MODO DE CONCLUSIÓN

América Latina posee un destino común que es la integración, como lo propone Víctor Raúl Haya de la Torre[11], proceso que debe ejecutarse desde lo socio-cultural, inmiscuyéndose en la identidad. Esta integración latinoamericana además de económica y política debe darse en lo socio-cultural, lo cual sería considerado como de gran trascendencia para que la integración sea un hecho real. "La integración es un proceso consciente y voluntario que se da a partir de la propia naturaleza del ser humano, que responde a determinantes antropológicas"[12], proceso que depende de la sociedad y las circunstancias a las que ésta esté sometida.

La integración debe ser una realidad para la sociedad, en donde los mestizos deben actuar como los comunes denominadores, como sujetos bio-políticos, por que son sujetos que miran la re-operación de la cultura con sentido social. El mestizo es capaz de desenvolverse frente a una sociedad con ideología, pero debe tener muy en cuenta los acontecimientos pasados, los cuales le permitan instaurar los sueños que desea para el continente.

Es Latinoamérica, el continente que a partir de la Conquista se inmiscuyó en lo que se llama mestizaje. Esta es la coartada para llegar a una integración. "Y hay algo que cada vez es más evidente y que es necesario repetir: la América Mestiza, que no existe como una unidad política y que por siglos ha sido negada como una unidad económica, es, culturalmente, una nación"[13]. Se ha señalado en este texto, algunos de los diferentes aportes que el mestizaje ha realizado. Gracias a este proceso y al mestizo, se tendrá la Latinoamérica que muchos sueñan.

11. Este autor trató de resaltar lo americano, lo indio, lo de su tierra, trata de explicar y dar marcha a la realización de Latinoamérica: a la unión y la libertad de las tierras americanas. Propone que se forme una civilización americana. MORALES BENÍTEZ, Otto. Propuestas para examinar la historia con criterios indoamericanos. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1988.

12. ARBUET VIGNALI, Heber. Claves jurídicas de la integración. En los sistemas del Mercosur y la Unión Europea. Santa Fe: Rubinzal Culzoni Editores, 2004. p. 37.

13. OSPINA, William. América mestiza. El país del futuro. Bogotá: Aguilar, 2004. p. 224.

BIBLIOGRAFÍA

ARBUET VIGNALI, Heber. Claves jurídicas de la integración. En los sistemas del Mercosur y la Unión Europea. Santa Fe: Rubinzal Culzoni Editores, 2004.

MORALES BENÍTEZ, Otto. El mestizaje como expresión de identidad y autenticidad del continente. Panamá: Editorial Veraguas, 1993.

_____. Memorias del mestizaje. Bogotá: Plaza & Janes Editores, 1984.

_____. Mestizaje e identidad en Indoamérica: Ensayos. Inédito.

_____. Propuestas para examinar la historia con criterios indoamericanos. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1988.

OSPINA, William. América mestiza. El país del futuro. Bogotá: Aguilar, 2004. p. 224.

SEBASTIÁN, Santiago. Arquitectura colonial en Popayán y el Valle del Cauca. Cali: Biblioteca de la Universidad del Valle, 1965.

LOS FESTIVALES CARIBEÑOS MÁXIMA EXPRESIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA

EDITH PÉREZ SIXTO
Doctor en Ciencias Sociales - Universidad Central de Venezuela, Caracas, Venezuela
Docente Facultad de Ciencias Sociales - Universidad Simón Bolívar, Caracas, Venezuela

RESUMEN: Frente a la sensación de aislamiento producida por la relación ambivalente del caribeño con su geografía insular y por la dispersión –históricamente condicionada–, sus habitantes han desarrollado la necesidad de vincular su existencia con el universo cultural. Los festivales son expresiones de una vibrante cultura caribeña donde el mito y el rito se fusionan en instantes temporales cíclicos.

Históricamente el mito es correlativo al ritual; es la historia que el ritual re-presenta. Sean sagrados o seculares, estos involucran un proceso creativo, estético y de espíritu comunitario. Son prácticas expresivas destinadas a temas relacionados con la formación de la identidad étnica así como de las relaciones raciales en una sociedad multiétnica como la trinitaria. El festival de Hosay dramatiza el martirio de *Husayn*. En Trinidad los rituales se desplazan desde el plano subjetivo al núcleo familiar donde ocurren las actividades esotéricas y privadas.

El Carnaval es celebrado anualmente, principalmente por los descendientes de los africanos. Para estos, el carnaval y el calipso son los oráculos de su sobrevivencia desde el cautiverio a la esclavitud. Hosay, Ramaléela y el Carnaval son emblemáticos de la sociedad multicultural trinitaria; estos manifiestan múltiples discursos sobre la cultura nacional, la raza y la identidad étnica.

Palabras claves: Caribe, Mito, Ritual, Identidad étnica, Hosay, Ramleela, Carnaval.

ABSTRACT: Front with the sense of isolation produced by the Caribbean's ambivalent relationships with its insular geography and dispersion -historically conditioned-, the residents have developed the need to link their existence with cultural universe. The festivals are expressions of a Caribbean culture where myth and rite are fused to instant temporary cyclical.

Historically the myth is correlated to the ritual, is the story that the ritual, re-present. They are sacred or secular, this involve a creative process, aesthetic and community spirit. This is expressive practices aimed at issues related to the formation of ethnic identity and race relations in a multiethnic society such as Trinitarian. The Hosay festival dramatizes the martyrdom of *Husayn*. The Trinidad rituals move from the subjective to the household, where happen private, esoteric activities.

Carnival is held annually, mainly by the descendants of Africans. For them, the carnival and the calypso are the oracles, to their survival from slavery. Hosay, Ramleela and the Carnival are emblematic of the Trinity multicultural society, and these show multiple discourses on national culture, race and the ethnic identity.

Key words: Caribbean, Myth, Ritual, Ethnicity, Hosay, Ramleela, Carnival.

La presencia africana, hindú y musulmana en el Caribe ha dejado su huella en fascinantes e innumerables formas de creación cultural. Todas ellas reflejan la riqueza artística y social del continente, y son testimonio de la creatividad humana en su constante lucha contra la marginación y la explotación. Cada una de estas manifestaciones refleja la hibridación cultural y la multiplicidad de modelos que caracterizan a las culturas caribeñas y latinoamericanas.

Los nuevos pobladores debieron crear mecanismos de resistencia cultural y a la vez adelantar movimientos de defensa de sus derechos civiles. Entre las manifestaciones más importantes de su especificidad y resistencia cultural se encuentran la religión, la música y los movimientos negristas, los festivales, y, particularmente el carnaval el cual incorpora elementos musicales, coreográficos, rituales e incluso mítico-religiosos propios africanos.

Las teorías actuales postmodernas y deconstructivas sospechan de todos los meta-relatos: entre ellos el meta-relato que justifica el mito como planteamiento epistemológico (principio de saber), por lo tanto, creemos necesario justificar la vigencia de un estudio como el aquí planteado.

El mito se presenta como una determinada manera de experimentar la realidad por lo tanto ejerce varias funciones. La primera función de una mitología tradicional es la mística o la metafísica; la segunda es la cosmológica, y la tercera, la sociológica. La cuarta se encuentra en la raíz de las tres como su base y apoyo, nos referimos a la psicológica; es decir, la de dar forma a los individuos para que alcancen las metas e ideales de sus distintos grupos sociales, conduciéndoles desde el nacimiento hasta la muerte a través del curso de la vida humana.

A pesar de que los órdenes cosmológicos y sociales han variado considerablemente a través de los siglos en todo el planeta, ciertos problemas psicológicos, irreducibles e inherentes en la propia biología de nuestra especie - que han tendido a controlar y estructurar el servicio de los mitos y los ritos que - a pesar de todas las diferencias analizadas y subrayadas por los historiadores y sociólogos, hacen perpetuar la vigencia de los mitos y ritos en nuestra psique.

Esta investigación es un aporte etnohistoriográfico importante ya que a partir de ella se pretende dar una interpretación "otra" de tipo social-cultural sobre la cultura trinitaria, partiendo de la premisa de que los festivales, explican un orden y una subordinación social.

Los festivales son mucho más que una fiesta o un espectáculo, estos son, en esencia rituales y por lo tanto tienen características míticas. El mito se hace aprehensible al devenir en relato en las mitologías. Es allí donde narra la relación del hombre con sus límites o destino. Pero al tratar de hablar de él, se sitúa ante lo inmanejable y lo indescriptible directamente. Por lo tanto hay que utilizar la vía indirecta del símbolo, la metáfora, la insinuación y la evocación de lo ausente. Por ende, nos colocamos fuera del lenguaje de la lógica científica, para transitar por el laberinto de la paradoja y la polisemia.

En tal sentido, el pluralismo interpretativo es ya una indicación de un pluralismo de perspectivas que animan al investigador a añadir su propia interpretación. Los numerosos estudios que desde las diversas disciplinas humanas se han hecho sobre el mito, plantean una diversidad de métodos y aproxi-

maciones e interpretaciones que dan cuenta de la pluralidad irreductible de este fenómeno. Nuestro análisis intenta aproximarse al estudio del mundo simbólico de los ritos, mitos y el folclore en los festivales trinitarios.

Siempre y en todas partes, los mitos, mediante formas y fórmulas muy diversas, tienen relación con los aspectos más importantes de la vida del ser humano, pero, muy especialmente, con su "praxis de dominación de la contingencia"[1]. Por eso tan a menudo los mitos se presentan como polisémicos, contradictorios y susceptibles de ser interpretados de las maneras más diversas y es porque el mito posee una naturaleza compleja, que responde a la inevitable complejidad y ambigüedad del ser humano. Por esta razón nunca puede ser liberado de la problemática inherente a la existencia humana y a la vida social.

El mito llega a hacerse actual en todas las épocas y en todos los espacios, porque ha de ser incesantemente reinterpretado en función de las nuevas variables que surgen en los trayectos vitales de los individuos y de las colectividades. Su fin último es, pues, algo omnipresente, móvil y flexible en la existencia concreta de los individuos y de los pueblos; un reflejo enciclopédico de los diversos problemas, facetas y aspectos de la vida real. Existe una inalienable dimensión mítica en todo ser humano, precisamente porque las posibilidades reales de la existencia humana permanecen siempre escondidas en lo más profundo de la psique y, además, son infinitamente superiores a aquello que se puede tematizar conceptualmente, percibir históricamente y experimentar en cada momento concreto.

Las interpretaciones de los mitos, por fantasiosas que puedan ser, nunca se encuentran completamente alejadas del espíritu del ser humano, porque el hombre es un animal imaginativo que nunca permanece completamente ajeno a sus propias creaciones. Kolakowski sostenía que las sucesivas experiencias míticas que han hecho los hombres de todos los tiempos constituyen, en último término,

> *"una señal de la ininterrumpida búsqueda del sentido más profundo de la experiencia humana; una muestra, con frecuencia muy ambigua, de la experiencia de los valores que permanecen, a pesar de los cambios, y una prueba de la continuidad del mundo, pese a los estragos provocados por las variadísimas manifestaciones de la contingencia"*[2].

Tanto en la religión como en el arte la conciencia simbólica del ser humano alcanza su máximo nivel de funcionamiento en la búsqueda de sentido. Las figuras y los mitos concretos que vehiculan todas estas realidades pueden ser retomados e ininterrumpidamente traducidos sin llegar a agotar la posibilidad de insinuar su sentido. Por lo tanto, en la larga historia de la cultura occidental, el lugar en el que con mayor claridad se ha puesto de manifiesto el conflicto de las interpretaciones ha sido, precisamente en el universo de los mitos.

El mito aparece como una estructura narrativa de tipo simbólico, de carácter colectivo, primordial, no conscientemente racional; los símbolos que lo

1. DUCH, L. Mito, interpretación y cultura. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1995. p. 27.

2. KOLAKOWSKI, L. Si Dios no existe… Sobre Dios, el Diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión. Madrid: Editorial Tecno, S.A., 1999. pp. 13-19.

expresan son inconscientes, colectivos, no privativos de ningún individuo y, presuntamente, universales. Los símbolos expresan la dimensión social y cultural y el psiquismo profundo de la vivencia acumulada del ser humano. Por esto las realidades humanas se reflejan de alguna manera y han dejado su huella en los mitos; especialmente, la necesidad del hombre de comprenderse y de dar sentido al mundo y a su vida. De allí la fuerte influencia del mito, vía el rito, en la praxis humana. El mito cumple innumerables funciones sociales que lo hacen imprescindible en la vida de los hombres; entre éstas cabe señalar la de mediador. El ser humano vive ante la amenaza de lo real absoluto y ante la angustia surge la necesidad de tener algo duradero y constante. El mito proporciona la certidumbre de que algo, con orden y sentido, es persistente. Esta función tiene su consecuencia social: el mito permite distinguir y retener lo real. El mito proporciona seguridad al hombre ante la novedad y le indica un camino ante la incertidumbre.

En este estudio centramos muestra atención en Trinidad y Tobago, particularmente en los festivales de *Hosay, Ramleela*, y el Carnaval. Los mismos son emblemáticos de la sociedad multicultural trinitaria, y manifiestan múltiples discursos sobre la cultura nacional, la raza, la identidad étnica en cuyo centro gravitan el mito y el rito.

"Hosay": la expresión emotiva de dolor por Husayn

Los hindúes que llegaron al Caribe en el período comprendido entre el 1845 y el 1917 como mano de obra barata, trajeron el espíritu de los rituales *Muharram* con ellos. Aunque nunca podremos estar absolutamente seguros, se cree que un narrador chiíta, Shair Ali de St. James, Trinidad, sugiere que un ancestro de su familia trajo en su memoria los ideales del *Muharram* desde Calcuta. A su llegada institucionalizó la expresión emotiva de dolor por *Husayn* al introducir la construcción de los cenotafios (monumentos sepulcrales erigidos para honrar la memoria de algún difunto) y el golpear los tambores. Así pues, la cultura islámica fue inicialmente introducida a Trinidad a través del recuerdo y las memorias de sus transportadores. A pesar de que la vida en las plantaciones no permitía el fácil mantenimiento de las normas y las prácticas religiosas, esta preservación emotiva permitió a los musulmanes restablecer sus patrones socioculturales una vez terminado el periodo de "contratación laboral".

En la actualidad cada año durante los primeros diez días del *Muharram* (*al muharram*), el primer mes del calendario lunar islámico, los musulmanes chiítas en todo el mundo se unen para conmemorar el martirio del nieto del profeta *Muhammada*, el *imam Husayn*. *Husayn* murió en el siglo siete en las llanuras de Karbala (o Kerbela ciudad santa chiíta en Iraq, tumba de *Husayn*), llamado en la actualidad Irak. La dramática conmemoración se conoce con el nombre de *ta'ziyeh* en Irán, *muharram* en la India, y *Hosay* en Trinidad, la misma es el punto focal en la vida religiosa y ritual chiíta *Muharram*. El mismo es un fenómeno histórico ya que la ceremonia hace posible la identificación individual y a la vez experimentar directamente, personalmente el sufrimiento por el *iman Husayn*.

En el festival de *Hosey* uno de los subtemas de la conmemoración es el ritual como modelo de reto para contrarrestar, simbólicamente, la ausencia de autoridad oficial. Durante el mes de *Muharram*, su alto contenido ideológi-

co conllevó a las revoluciones y guerras en Irán, protestas callejeras y violencia comunal en la India, así como conflictos similares en Trinidad durante el periodo de plantación. La naturaleza altamente peligrosa de *Hosey* conllevó a su abolición durante la colonia.

Durante el rito la aprehensión subjetiva está ligada espacial y temporalmente a la histórica batalla que ocurrió en 61 D.H/680 D.C.; sus eventos se invocan y (re)presentan en las acciones piadosas de los chiítas musulmanes en todo el mundo.

La trascendencia espacial y temporal de la tragedia encaja perfectamente en la noción de "liminalidad" desarrollada por Víctor Turner (1969). Porque durante este tiempo sin tiempo se recrea una alteración de consciencia alterada; durante el cual el mito se hace aprehensible. La pasión del *iman Husayn* en Karbala en un marco a-temporal y a-espacial trasciende toda tentativa de clasificación. Para la concepción ontológica (primitiva) –e incluso para la moderna– un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; "todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad"[3]. Y es en este sentido que los hombres tienen la tendencia a hacerse arquetípicos y paradigmáticos. Whitmont sostiene: "fenómenos tales como la respuesta instintiva, ideas, afectos, emociones, hábitos de comportamiento, complejos, síntomas y experiencias simbólicas son aspectos o manifestaciones del mismo proceso; es decir, la actualización de arquetipos"[4].

El estilo trinitario de conmemorar el martirio de *Husayn* parece diferir de las versiones iraní o india. No obstante, una mirada más cercana a los complejos eventos relevan continuidad con la versión antigua, recordando su origen indio.

Los chiítas musulmanes trinitarios muestran emoción por *Husayn* a través de representaciones públicas al tocar los tambores para significar los eventos relacionados con la muerte de *Husayn* y mediante la sofisticada y agotadora construcción de las tumbas conocidas como *tadjahs*, encontramos que los devotos/practicantes asumen una postura de celebración hacia los rebeldes que participan en las procesiones públicas –a lo largo de las estrechas calles– como espectadores. La forma trinitaria se "carnavaliza" al extremo y asume aspectos que ocurren durante los períodos del carnaval en el Caribe. En St. James, la organización del *Muharram* está en manos de las familias, mientras que en The Cedros, existe poca afiliación familiar, por lo tanto, la comunidad asume la organización del ritual. En St. James, para la elaboración y el desfile de los *tadjahs*, se construyen dos enormes lunas verde y rojo sugiriendo el clan de *Bihar,* las mismas son transportadas por los miembros de las familias. Las lunas son representaciones simbólicas y arquetípicas corporales de *Hasan* (el verde significa la pasión) y *Husayn* (el rojo significa la sangre). Estas formas de representación se materializan durante el festival particularmente en la comunidad musulmana chiíta. Mientras que

3. ELIADE, M. El mito del eterno retorno. Madrid: Alianza Editores, 2000. p. 41.

4. WHITMONT, E. The symbolic quest. Basic concepts of analytical psychology. Princeton: Princeton University press, 1991. p. 119.

los más ortodoxos, los sectarios *Sunnís*, defienden la pureza del Islam. Este grupo es altamente politizado y muy críticos de esta práctica.

Korom arguye "En Trinidad los rituales son personales y subjetivos. Desde el plano subjetivo se desplaza al núcleo familiar donde ocurren las actividades esotéricas y privadas. No obstante, al centro de la pequeña comunidad chiíta el ritual adquiere otra dimensión"[5]. Dicha dimensión gira alrededor de lo mítico y profundamente religioso de las ceremonias de los devotos en el seno de sus familias. De allí el ritual se traslada a lo público y esotérico relacionado con lo étnico. Es en este nivel que los no chiítas indo trinitarios pueden experimentar el rito esotérico como un rito pagano hindú. A medida que más y más trinitarios no hindúes se involucran en el ritual, el espectáculo se mueve de lo étnico a lo nacional.

En un nivel más íntimo las familias chiítas, colectivamente preservan los niveles más esotéricos y simbólicos del complejo ritual. En otro nivel se articula la etnicidad de los trinitarios hindúes de otras religiones que perpetúan la idea de *Hosay* como una manifestación cultural india separada de su significado esotérico y sagrado. Y, finalmente, en el nivel terciario que corresponde al estado-nación, los no indios trinitarios (mayoritariamente los descendientes de africanos) asumen las prácticas ritualisticas como seculares y exotéricas (*zahir*) las cuales se parecen mucho a las realizadas en el carnaval. Esto apunta al hecho de que la organización social de las "*yards*" (patios de las casas) dentro de las cuales se construyen las "*tadjahs*", ejemplifica la naturaleza caribeña de las prácticas lo cual provee evidencia del proceso de *creolización* sufrido por los diversos grupos étnicos; tema que escapa a este trabajo.

Ramleela: sistema teológico, ideológico y filosófico hindú

Los temas e importancia del Ramleela hacia toda la sociedad no están del todo claros debido al profundo contenido filosófico y religioso, que puede atraer a solo un sector de la sociedad. Los hindú-trinitarios son solo uno de los grupos étnicos de esta isla; por lo tanto existe la posibilidad de que los otros grupos no se vean a si mismos y a su herencia cultural representados/reflejados en este fabuloso festival.

Sin embargo, la forma en que la historia de *Rama* es comunicada cada año tiene consecuencias pedagógicas porque la continua exposición a premisas filosóficas, educativas o religiosas logra calar e impregnar nuestra alma, nuestra existencia. Al realizar anualmente este complejo sistema teológico, ideológico y filosófico en formas re-creativas e imaginativas se crea y re-crea una experiencia única que toca a aquellos involucrados no sólo como actores sino como audiencia.

La monumental épica de Ramayana (historia de *Rama*) se cree relata las historias de las tribus del norte de la India en la era de los Vedas (siglos XI, XII DC), Los *Kosala* y los *Videha*; en la épica estos nombres son los de los reinos aliados por matrimonio de *Rama*, príncipe de *Kosala,* con la hija del rey *Videha, Janaka*. La versión más antigua es la saga de *Valmiki*, supuestamente un contemporáneo de *Rama*. Investigaciones recientes sugieren que la épica fue escrita en su forma presente "*Valmiki*" justo antes del inicio de la era Cristia-

5. KOROM. F., Hosay. Trinidad. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003. p. 7.

na. Consiste de 24.000 versos (*sloka*) divididos en 500 canciones.

Ramleela narra la historia de *Shri Rama*. Los eventos de la vida de este Señor encarnado *Shri Rama* están condensados en el libro más popular de los hindúes; nos referimos a la historia de *Shri Ramcharitamanasa* escrita por *Tulsidasa*.

La narrativa del *Ramleela* "reitera la virtud del orden moral y social que traerá felicidad al mundo. Evidentemente las fuerzas malignas y oscuras pueden amenazar e interrumpir el orden social pero la intervención divina restaurará el orden, la paz, y la armonía entre los hombres"[6].

La narrativa provee las bases para una armoniosa vida familiar lo cual se refleja en una comunidad armoniosa. Entre los aspectos tratados en el contenido de la saga encontramos el "amor fraternal" representado en el sacrificio de *Lakshaman* quien pasó catorce años en el exilio acompañando a su hermano *Rama* en vez de disfrutar los placeres de la vida del palacio. "La fidelidad y la castidad" el ejemplo dado por *Seeta* y su sacrificio al desvanecerse y aún al haber sido raptada permaneció casta y fiel. "La amistad" representada en los episodios de *Vali-Sugriva*. "La devoción" la creencia en este valor esta demostrada a través de las acciones de personajes tales como *Bharat, Lakshaman, Nishaad, Keval, Sugriva* y *Hanuman.* "El auto control" las fuerzas malignas destructivas manifiestas en la lujuria, la rabia, el odio y el egoísmo poseyeron a *Rawana* quien al final termina destruido por *Rama*.

El simbolismo de la muerte de *Rawana* nos recuerda las verdades básicas de las escrituras: la gloria del hombre y su grandeza no yace en las guerras, la supresión, la lujuria, la injusticia y la arrogancia, sino en la justicia, en el construir ciudades ayudando al caído, haciendo la vida fácil y pacífica para toda la humanidad.

La escenografía utilizada para representar/presentar la legenda de *Rama* llamada *Ramleela*, adquiere un estilo que apunta a manipular el espacio y la participación de la audiencia en una variedad de formas. La historia se presenta y re-presenta cíclicamente y se realiza por diez días como una unidad temática donde cada canto del *Ramayana* es presentado diariamente. La audiencia se ubica en todos los espacios de la arena que simbólicamente representa los reinos de *Rawana* y *Rama*. La acción fluye en todas las direcciones, llegando a todos los espacios ocupados por la audiencia. Se crea un espacio simbólico a partir de estacas de bambú, lo cual crea una línea divisoria entre los actores y la audiencia. El evento se repite ininterrumpidamente en todas las villas de Trinidad. Los actores personifican a cada personaje al extremo, no solo a través de sus atuendos o disfraces, sino también mediante su postura, la cual alcanza alto grado de sofisticación. Es posible argumentar que sus acciones son guiadas por la irrupción de un arquetipo, en el sentido argumentado por Eliade y Jung.

Los miembros del Comité "*Pierre Road Ramleela*" entrevistados en el 2004 argumentaban "nuestros padres que llegaron a Trinidad no sabían leer, algunos de ellos re-crearon el *Ramleela* para transmitir las enseñanzas de nuestra cultura. A través del *Ramleela* tratamos de llevar a los miembros de nuestra comunidad nuestra filosofía de vida.

6. RAMLEELA, Maha Sabha national Ramleela Council, 1994.

El *Ramleela* es un festival religioso el cual se inicia con rezos. La tierra o arena donde se desarrolla el festival adquiere carácter sagrado a la cual se le debe respeto y es cada año especialmente preparada para tal fin. La comunidad hindú –trinitaria vive y experimenta el festival en varias dimensiones. Por un período de diez días el nombre de *Rama* revolotea en sus pensamientos y palabras y, eventualmente en sus acciones; así el mito se encarna en la comunidad

El Carnaval sagrado y profano

La música y la danza -en relación más o menos directa con las prácticas religiosas- son expresiones fundamentales que permitieron que los esclavos lograran sobrevivir aquellos tormentosos años de esclavitud. Los tambores, los ritmos y las danzas asociados con la música caribeña fueron, en un principio utilizados en los rituales religiosos que muchos esclavos conservaron y transmitieron a sus descendientes. En Trinidad y Tobago, el fenómeno musical es particularmente significativo, porque es el único caso en que una manifestación cultural de origen africano se convierte en símbolo nacional; nos referimos al "*steelpan*". Los ritmos musicales de origen africanos constituyen una parte fundamental de la identidad nacional y, a la vez, son un elemento imprescindible de las prácticas cotidianas.

De acuerdo con Abrahams en Trinidad y Tobago "la mamadera de gallo, el echar broma forma la base de la mayoría de las relaciones entre los hombres. Burlarse es parte intrínseca de la cultura de Trinidad y Tobago y es parte de la cultura neo-Africana [...]"[7].

Y burlarse de lo absurdo de la condición humana parece ser la insignia característica del *calipso*, la música del Carnaval trinitario.

El Carnaval trinitario provee el escenario por excelencia para apreciar este fenómeno. El Carnaval es "una forma de espectáculo sincrético de carácter ritual. Esta forma muy rica y variada desarrolla, sobre una base carnavalesca común, diferentes variantes y matices, de acuerdo con las épocas, los pueblos, las festividades particulares"[8].

Hill en *The Trinidad Carnival* cita la detallada descripción que hizo un cura dominico del ritual llevado a cabo por los negros trinitarios en Caranage, Trinidad en 1883:

> *Luego de la emancipación, la cual tuvo lugar el 1 de agosto de 1883, ellos resolvieron celebrar anualmente ese día con un festival solemne para perpetuar la memoria. El festival comenzaba en las primeras horas de la mañana con una misa, música, pan consagrado, una procesión, etc. Y continuaba durante tres días durante los cuales, en el curso del festival, había bailes y orgías indescriptibles, recuerdos de la vida africana [...]*[9].

Esta descripción parece apuntar hacia los orígenes del Carnaval trinitario, el cual es, en esencia, un ritual de resistencia en conmemoración de los orígenes. A través de éste los ex esclavos trataron de reconstruir su fragmentada cosmología y ontología. Remontándose a los orígenes de este ritual Budge (re) construye la procesión en honor a *Wosir* (*Osiris*):

> *Cuando la procesión llegaba a la puerta del templo era recibida por un*

7. ABRAHAMS, R. The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983 p. 95.

8. BACHTIN¸ M. Literatur und Carnaval. Munich: Editorial Hanser, 1970. p. 311.

9. HILL, E. The Trinidad Carnival: Mandate for a National Theatre. Austin: University of Texas Press, 1972. p. 31.

poderoso grupo de hombres y mujeres que lanzaban gemidos de muerte, y pronunciaban lamentaciones y gritos, [...] Muchos de los hombres llevaban palos [...] se llevaba a cabo un combate el cual algunas veces resultaba serio [...] este combate tenía como objetivo representar la gran batalla que tuvo lugar en tiempos prehistóricos entre Set y Osiris, cuando este último murió[10].

Smart rastreó los inicios del Carnaval trinitario en el ritual en honor al dios Wosir:

[...] Otro elemento común que define al carnaval, desde los primeros festivales en honor a Wosir en el valle del Nilo hasta el carnaval caribeño y latinoamericano, es la inversión social y la unión de todas las clases sociales, así como los bailes en procesión en espacios públicos – principalmente las calles – hasta el acompañamiento de intensas expresiones rítmicas que inducen a la comunión, a un contacto que trasciende (el momento pleno), y a la dramática reactualización de los momentos que moldearon a la civilización[11].

La ceremonia ritual *Canboulay* rendía homenaje a los mártires que murieron a manos de aquellos que pregonaban su superioridad, su cristiandad y su inquebrantable moral. Nehusi y Smart han definido el Carnaval trinitario como: "El Carnaval Africano de la emancipación, conmemoración, reconstrucción y creatividad"[12] La teoría propuesta por estos teóricos explica de manera contundente cómo pudieron los esclavos y sus descendientes continuar siendo humanos, a pesar de haber estado sometidos a una aberrante brutalidad impuesta por la historia.

El pensamiento carnavalesco es rico en imágenes germinadas que siguen la ley de los contrastes. La risa carnavalesca es profundamente ambivalente. "Remite a las formas más antiguas de la risa ritual. Esta estaba orientada hacia lo alto: se hacía burla, se ridiculizaba al sol y a los otros dioses, lo mismo que al poder terrestre soberano, para obligarlos a renovarse"[13]. Todas las formas de risa están ligadas a la muerte y al renacimiento, al acto de la procreación y a los símbolos de la fecundidad. Para Bachtin la risa ritual era la reacción a las crisis en la vida del sol (solsticios), en la de las divinidades, del universo y del hombre (risa fúnebre). En el acto de la risa se conjugan la muerte y el renacimiento, la negación (la burla) y la afirmación (la alegría). Tanto Bachtin como Smart coinciden al llamarla 'una risa profundamente universal, cosmogónica'.

El festival del Carnaval conmemora los orígenes culturales ancestrales de aquellos primeros hombres y mujeres que cruzaron el amplio y oscuro océano desde África. Durante esta celebración se produce una especie de exaltación colectiva que causa verdadero vértigo. Es aquí cuando la omnipotencia superior a las reglas anima los espíritus, y resucita el Gran Tiempo del Caos Creador; reina una atmósfera mítica que permite que el festival se sitúe en el Gran Tiempo y los asistentes se consideran autorizados a romper los tabúes y olvidar todas las reglas. Es la orgía.

10. BUDGE, W. Osiris and the Egyptian Resurrection (2 vols.). New York: Dover, 1973. p. 6.
11. SMART, I. Amazing Connections. Kemet to Hispanophone Africana Literature. Washington, D.C. and Port of Spain: Original World Press, 1998. p. 118.
12. NEHUSI, K. and Ian SMARTAh come back home. Perspectives on the Trinidad and Tobago Carnival Original. Washington, D.C. and Port of Spain: World Press, 2000. p. 117.
13. BACHTIN, M. Literatur und Carnaval. Munich: Editorial Hanser, 1970. p. 319.

El Carnaval es celebrado anualmente cíclicamente, principalmente por los descendientes de los africanos. Earl Lovelace lo define como "la estética del bacanal, que permite la coexistencia de lo profano y lo profundo, [...] al educado y al inculto, lo divino y lo humano [...]"[14]. Para los descendientes de los africanos, el carnaval y el calipso son los oráculos de su sobrevivencia desde el cautiverio a la esclavitud.

Algunas reflexiones finales

Frente a la sensación de aislamiento producida por la relación ambivalente del caribeño con su geografía insular y por la dispersión -históricamente condicionada –, sus habitantes han desarrollado una poderosa necesidad de remitir su existencia a un contexto que los vincule con el universo cultural. El mito se presenta como una determinada manera de experimentar la realidad por lo tanto ejerce varias funciones. La primera función de una mitología tradicional es la mística o la metafísica; la segunda es la cosmológica, y la tercera, la sociológica. La cuarta se encuentra en la raíz de las tres como su base y apoyo, nos referimos a la psicológica; es decir, la de dar forma a los individuos para que alcancen las metas e ideales de sus distintos grupos sociales, conduciéndoles desde el nacimiento hasta la muerte a través del curso de la vida humana.

Los festivales son expresiones de una vibrante cultura caribeña donde el mito y el rito se fusionan en instante temporales cíclicos. Históricamente el mito es correlativo al ritual; es la historia que el ritual re-presenta. Sean sagrados o seculares, estos involucran un proceso creativo, estético y de espíritu comunitario.

El Carnaval se ha forjado todo un lenguaje de símbolos concretos y sensibles -desde acciones de masas amplias y complicadas, hasta gestos carnavalescos aislados - este lenguaje expresa de una manera diferenciada y articulada, una percepción del mundo carnavalesco única y compleja inherente a todas sus formas. El Carnaval es un espectáculo que se desarrolla sin rampa y sin separación entre actores y espectadores. Todos sus participantes son activos, todos comunican en el acto carnavalesco. El Carnaval no se lo representa sino que se lo vive, se está plegado a sus leyes mientras que estas tiene curso, lo cual implica una existencia de carnaval que se sitúa fuera de los límites habituales; una especie de vida al revés donde las leyes, las prohibiciones, las restricciones que determinan la estructura, el buen desarrollo de la vida normal (no carnavalesca) están suspendidas durante el tiempo del Carnaval. Se invierte el orden jerárquico y todas las formas de miedo que éste entraña.

El festival del *Ramleela* tendrá varios niveles de significación para los diversos grupos sociales. No obstante, su potencial como medio trasmisor de valores morales a la sociedad es incuestionable. El *Ramayana* es un espejo de los ideales más nobles y elevados de la cultura y la civilización hindú. El *Ramayana* está profundamente enraizado en la psique de cada hindú y de cada individuo que lo haya leído o escuchado. Este responde a los deseos espirituales del hombre masa y de los reyes, y los inspira con fe, amor, esperanza y paz. La historia de *Rama* compendia una vívida cultura hindú desplegando las dificultades contemporáneas de la vida familiar. Refleja compasión misericordiosa y enseña la esencia del despren-

14. LOVELACE, E. Growing in the Dark. Selected Essays. San Juan, Trinidad: Lexicon Trinidad Ltd, 2003. xvii.

dimiento que en algunas ocasiones el hombre debe soportar en beneficio de otros. Caracteriza los conflictos y dilemas en un nivel personal y nacional. Provee consejo psicológico y soluciones basadas en el pensamiento y prácticas religiosas hindúes. Cada personaje representado sobre la arena del *Ramleela* ha sido y continuará siendo un modelo arquetípico para todos los hindúes del pasado, del presente y del futuro. Su fuerte contenido mítico y arquetípico toca las profundidades de la psique de ese pueblo de formas inimaginables. Los temas y motivos del *Ramayana* son arquetípicos, por lo que tocan diferentes patrones culturales. Estos enseñan y transmiten a la audiencia y actores los valores y su herencia cultural, y en el proceso refuerzan un sentido de identidad y etnicidad.

La representación de esta saga mitológica apunta a describir al héroe ideal, al esposo ideal, al hijo ideal, al rey ideal, a la esposa ideal, lo cual eventualmente será re-presentado por aquellos tocados por estos motivos arquetípicos, eternos para la humanidad e infinitamente representados una y otra vez en diferentes escenarios bajo diferentes disfraces.

En Trinidad *Hosey* ha sido matizado con ciertos rituales africanos. El desarrollo, la evolución y la transformación de las prácticas del *Muharram* en su versión originaria iraquí hasta su manifestación contemporánea en el Caribe es el resultado de la mezcla de factores interculturales que produjeron una serie de tradiciones multidimensionales y poliétnicas. En el Caribe la dimensión del lamento o llanto ha sido transformada, en el nivel popular, en una celebración principalmente debido al proceso de *creolización*. Sin embrago, conserva en su nivel más intimo, al seno de las familias devotas, una participación activa en toda su dimensión originaria del ritual. No obstante, las prácticas de auto flagelación, el golpearse el pecho, procesión a caballo, recitación de alabanzas, y la pelea con palos han perdido su significado mítico-religioso profundo en la práctica.

En la actualidad, *Hosey* se caracteriza por la realización de eventos familiares tales como las procesiones de *tadjah*, el tocar los tambores, el rezo en las mezquitas o templos mahometanos, y menos frecuente la recitación de alabanzas y la danza representando/significando dolor y martirio.

Aquellos involucrados en la elaboración de los *tadjahs* y en la *performance* del *Muharram* en las localidades de St. James, Puerto España, y en el distrito The Cedros insisten en que el ritual tiene raíces indias y que las prácticas ritualisticas-religiosas fueron transmitida por sus ancestros. Esto apunta hacia sus orígenes y crea un lazo indestructible entre los miembros de esa comunidad. Por lo tanto, *Hosey* puede ser entendido tanto como un rito religioso como una tradición cultural.

Los fenómenos de los festivales de *Hosey*, *Ramleela* y el Carnival manifiestan múltiples discursos sobre la cultura nacional, la raza, y la identidad étnica en la isla. Son prácticas expresivas destinadas a responder temas relacionados con la formación de la identidad étnica así como la subyacente importancia de las relaciones raciales en una sociedad multiétnica como la trinitaria.

BIBLIOGRAFÍA

ABRAHAMS, R. The Man-of-Words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1983.

BACHTIN¸ M. Literatur und Carnaval. Munich: Editorial Hanser, 1970.

BISNAUTH, D. History of Religions in the Caribbean. Kingston: Publishers Limited, 1996.

BUDGE, W. Osiris and the Egyptian Resurrection (2 vols). New York: Dover, 1973.

CAZENEUVE, J. Sociología del rito. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1971.

DUCH, L. Mito, interpretación y cultura. Barcelona: Empresa Editorial Herder, 1995.

ELIADE, M. El mito del eterno retorno. Madrid: Alianza Editores, 2000.

_____. Mito y realidad. Barcelona: Editorial Labor, 1996.

HILL, E. The Trinidad Carnival: Mandate for a National Theatre. Austin: University of Texas Press, 1972.

JUNG, C. The Archetypes and the Collective Unconscious (Coll Works, Vol. 9, part i). New York, 1959.

KOLAKOWSKI, L. Si Dios no existe… Sobre Dios, el Diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión. Madrid: Editorial Tecnos, S.A., 1999.

KOROM. F. Hosay Trinidad. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

LOVELACE, E. Growing in the Dark. Selected Essays. San Juan, Trinidad: Lexicon Trinidad LTD., 2003.

MAHA SABHA NATIONAL RAMLEELA COUNCIL. RAMLEELA, 1994.

NEHUSI, K. and Ian Smart. Ah come back home. Perspectives on the Trinidad and Tobago Carnival. Washington, D.C. and Port of Spain: Original World Press, 2000.

SMART, I. Amazing Connections. Kemet to Hispanophone Africana Literature. Washington, D.C. and Port of Spain: Original World Press, 1998.

TURNER, V. The Ritual Process. New York: Cornell University Press, 1969.

WHITMONT, E. The symbolic quest. Basic concepts of analytical psychology. Princeton: Princeton University Press, 1991.

REVELACIONES MUNDANAS EN LA PINTURA DE DÉBORA ARANGO

GUILLERMO PÉREZ LA ROTTA
Licenciado en Filosofía - Universidad Javeriana, Bogotá
Docente del Departamento de Filosofía - Universidad del Cauca, Popayán

RESUMEN: Entre nuestras interpretaciones y el mundo de Débora Arango hay una extraña cercanía, tejida imaginariamente; al entrar en escena el arte de Débora Arango, también entran su moral y su ideología, que al pintar un mundo, lo hacen símbolo en el medio estético; la vivencia y creación de la pintora, se actualizan como un sentido renovable en la historia de este país.

El texto desarrolla una reflexividad a través de una mirada propia de algunas pinturas de Débora Arango, que constituyen dos series: por una parte la desnudez femenina, y de otra, algunas escenas de la vida cotidiana. Con ello se pretende evidenciar una trama de sentido entre lo visible y lo invisible, entre el arte y ciertos rasgos sociales definidos en el tiempo; Débora recorrerá inquilinatos, cárceles, calles o bares, acogiendo con furor a la vida de la gente para transformarla en pintura que ve lo pagano, o que evidencia las transformaciones que la urbe capitalista motiva en los seres humanos, entregando con ello otra vez su humanidad a gente que no merecería entrar en la pintura.

Palabras clave: Visibilidad, Reflexividad, Carne, Narcisismo, Invisible

ABSTACT: There is a strange closeness, imaginarily; woven between our efficiency and the world of Débora Arango to enter in scene the art of Débora Arango, also enter your morals and ideology, to paint a world, making it symbol in the Middle aesthetic; the experience and creation of the painter, are updated as a renewable meaning in the history of this country.

The text develops reflexivity through a sight of some paintings of Débora Arango, constituting two series: on the one hand the nudity female, and on the other one, scenes of everyday life. It is intended to demonstrate a plot of meaning between the visible and the invisible, between art and certain social features defined in time; Deborah will tenancies, jails, streets or bars, welcoming with fury to the life of the people to transform it into paint that looks Pagan, or evidence of the transformations that the capitalist city motivates humans, delivering it again his humanity to people that are not worthy of entering the painting.

Key words: Visibility, reflexivity, meat, narcissism, Invisible.

VISIBILIDAD: LA CARNAL IMBRICACIÓN ENTRE MUNDO Y VISIÓN

En la época en que su maestro Pedro Nel Gómez invitaba a Débora Arango a pintar el cuerpo humano en cambio de naturalezas muertas o paisajes, surgieron singulares reuniones donde amigas de la pintora posaban desnudas para ella, como una experiencia privada que concernía sólo a su condición femenina. La artista creaba acuarelas sobre largos papeles, y las imágenes no se mostraban a los hombres, en cambio se escondían bajo la cama como un testimonio expresivo de revelaciones entre aquellas mujeres. Mucho tiempo después, en una entrevista para el documental realizado por Silvia Amaya *Deborarte. 1997*, afirmaba Débora que el cuerpo humano es lo más bello que puede haber, pero también afirmó en otra ocasión que ella veía lo pagano de los seres humanos.

Se pueden relacionar las anteriores anécdotas de la vida de la pintora con la idea pontyana de Visibilidad, y postular que al interpretar algunos sucesos existenciales de aquella mujer, así como ciertas expresiones pictóricas que consumó, asistiríamos a una serie de revelaciones que confirman el sentido de aquella Visibilidad. En su texto Lo Visible y Lo Invisible, Merleau-Ponty reflexiona sobre nuestra percepción, indiscutible y enigmática. En ese empeño, busca iluminar, desde el grado cero de la corporeidad, la relación de lo visible con lo vidente, y de los hombres con el mundo, en consecuencia con un planteamiento caro a la fenomenología: que la reflexión fenomenológica tiene como sustrato y objetivo a develar, la unidad carnal del mundo, la vida sensible que deriva como misterio y significación, hacia órdenes de experiencia y cultura siempre en devenir:

> *"Tendremos que preguntarnos qué hemos encontrado exactamente con esa extraña adherencia entre vidente y visible. Hay visión, tacto, cuando cierto ser visible, cierto ser tangible, se vuelve hacia la totalidad de lo visible, de lo tangible, de que forma parte, o cuando se halla repentinamente rodeado por ella, o cuando de ambos se forma, de resultas de su trato, una Visibilidad, una Tangibilidad en sí, que no pertenece exclusivamente al cuerpo como hecho ni al mundo como hecho, así como en dos espejos, que se hallan uno frente a otro, nacen dos series indefinidas de imágenes metidas unas en otras que no pertenecen verdaderamente a ninguna de las dos superficies, puesto que constituyen una pareja, una pareja más real que cada una de ellas. De esta manera, el vidente, al quedar cogido en lo que ve, a quien ve es a sí mismo: hay un narcisismo fundamental de toda visión. Por la misma razón, la visión que ejerce sobre las cosas, las cosas la ejercen sobre él. Como han dicho muchos pintores, me siento mirado por las cosas: mi actividad es idénticamente pasividad, lo cual constituye el sentido secundario y más profundo del narcisismo: no ver fuera, como lo ven los demás, el contorno de un cuerpo que se habita, sino ante todo, ser visto por él, existir en él, emigrar a él, ser seducido, captado, alienado por el fantasma, de forma que vidente y visible se hacen recíprocos y ya no se sabe quien ve y quien es visto. A esta Visibilidad, a esa generalidad de lo Sensible en sí, a ese anonimato fundamental del Yo mismo es a lo que hemos llamado carne"*[1].

1. MERLEAU-PONTY, Maurice. Lo visible y lo invisible. Barcelona: Seix Barral, 1970. p. 173. Aquella manifestación a la vez interna y externa de narcisismo es palpable para nosotros cuando nos miramos en el espejo y reconocemos a un extraño adherido a lo cósico, y al mismo tiempo, a un sí mismo. También, la cámara de video que nos desnuda en nuestra

Aquello que es visible constituye una dimensión ontológica del ser, como Realidad que transmigra en los cuerpos insertos en el mundo y en la misma medida es pensable: la carne, principio último que no es ni espíritu ni materia, sino una Visibilidad más acá de los viejos dualismos, inscrita en el seno de nuestra imbricación con el mundo, una sensibilidad inteligente que vuelve sobre sí misma. Movimiento que supone una reflexividad en nosotros, y se prolonga circularmente desde la vivencia personal hacia lo compartido íntersubjetivamente. Vamos a llevar la relación vidente-visible a un punto fundamental que nos interesa: relación entre seres humanos que discurren en el mundo, con lo cual al hacer eco de la incitación pontyana, de una vez asumimos el problema de la intersubjetividad[2]. Bajo un juego de espejos que revela aspectos significativos de una cultura en devenir, nos interesa interrogar ciertas anécdotas de Débora, que apreciamos como un surgimiento singular de Visibilidad testimoniado por ella, así como algunas de sus derivaciones pictóricas. Singularidad que precisamente abre a través de sus expresiones, un mundo compartido y extrañamente familiar, para ser pensado por la reflexión fenomenológica. El juego entre mundo compartido y pintura, es decir, la Visibilidad que abrió Débora, intentaremos recrearla parcialmente.

Naturalmente nosotros también estamos jugados por esa Visibilidad, ella nos afecta narcisísticamente, induciéndonos a un diálogo. Nos hacen falta las palabras para poder iluminar nuevamente la pintura en nosotros. Mas esas palabras provienen de aquella visibilidad, expresan junto con lo que vimos y lo que encontramos[3], y se confunden en nosotros como un movimiento que intenta abrir significados. Entre nuestras interpretaciones y el mundo de Débora hay una extraña cercanía, tejida imaginariamente. De este modo, la vivencia y creación de la pintora, se actualizan nuevamente como lo que son: un sentido renovable en la historia de este país.

La Visibilidad que surgió en las creaciones de la artista Débora Arango cuando pintaba a sus amigas, era el encuentro con el cuerpo femenino como

gestualidad, revela acontecimientos objetivos, insospechados para nosotros, que producen inicialmente una extrañeza. No sabía que yo hacía esa clase de gestos, decimos, en una mezcla de estupor y vergüenza, que muestra objetivamente una faz desconocida de nosotros mismos. Y más allá, en toda visión hay un yo que circula hacia el mundo y puede sentirse mirado por él, experiencia radicalizada en la creación del pintor o del poeta. En el segundo apartado de El ojo y el espíritu Merleau-Ponty alude a la cuestión en referencia a testimonios de pintores del siglo XX como Paul Klee y Max Ernst. Su estudio sobre Cézanne, sería un camino para mostrar cómo se insinuaba cierta conexión entre vida personal y arte, como revelaciones exploratorias y creadoras del mundo: las telas de este pintor, nos arrojan constantemente "el instante del mundo". El ojo y el espíritu. Barcelona: Paidós, 1986. Y la expresión reúne en un solo gesto la carne del mundo en la que aparece entretejida la vida humana revelada con dificultad para cada conciencia. Conf. "La duda de Cézanne". p. 44 y stes. Sentido y sinsentido. Barcelona: Península, 1977.

2. Merleau-Ponty asume la cuestión al postular que la generalidad que es mi cuerpo supone abrirlo a otros cuerpos: "¿Por qué no ha de existir sinergia entre diferentes organismos, si es posible dentro de cada uno? Sus paisajes se entreveran, sus acciones y pasiones se ajustan exactamente: es posible esto cuando se deja de pensar el sentir como pertenencia primordial a una misma "conciencia" y se lo entiende más bien como un volverse lo sensible hacia sí mismo (…) No existe aquí el problema del alter ego porque no soy yo ni él los que vemos, porque a ambos nos invade una visibilidad anónima". Ibíd., p. 177.

3. Lenguaje y pintura se asemejan en que constituyen un universo de expresión que puede ser recreado a través de nuevas revelaciones, en que están disponibles siempre para la creación (P. 55). Pero a su vez, pintura y lenguaje se motivan mutuamente desde sus limitaciones para generar nuevas significaciones entre ellos. La complementación viene de la inmersión de la vida en el lenguaje, pictórico, lingüístico; allí en ese crisol, podemos pensar, abriendo el sentido desde lo tácito de un texto o un cuadro, que no terminarán de hablar para nosotros y en nosotros (Sobre esta concepción, confróntese "El lenguaje indirecto y las voces del silencio". En Signos. Barcelona: Seix Barral, 1964. pp. 91, 92).

una revelación que le concernía a ella carnalmente[4], pero hemos de conceder que eso atañe a todos nosotros, precisamente en tanto es modalidad de la Visibilidad: como esa fulguración que nos deslumbra al contemplar un cuerpo desnudo. Aunque en Débora respondía a un acto secreto que ocurría sólo entre mujeres, y que inicialmente no podía ser ventilado socialmente más allá de su íntima cumbre. Es un momento de revelación en la artista, que luego irá más allá de lo privado y se convertirá en un movimiento total de expresión en lo público, con las consecuencias de la censura proveniente de distintos sectores de la sociedad[5]. Débora recorrerá inquilinatos, cárceles, calles o bares, acogiendo con furor a la vida de la gente para transformarla en pintura que ve lo pagano, o que evidencia las transformaciones que la urbe capitalista motiva en los seres humanos, entregando con ello otra vez su humanidad a gente que no merecería entrar en la pintura[6]. Es decir, abriendo la Visibilidad, como relación entre el vidente y lo visible que segrega lo intersubjetivo, como experiencia en el mundo de la vida que se hace pintura, y encuentra una nueva dimensión de ser en cierto estilo[7]. Entonces entra en escena el arte de Débora Arango, pero junto con ello su moral y su ideología, que al pintar un mundo, a la vez lo hacen símbolo en el medio estético[8].

Pintura como Erotismo y Reflexividad

En su ensayo *El ojo y el espíritu*, Merleau-Ponty descubre una reflexi-

4. Carnalidad como condición básica que compartimos todos: yo soy un ser sensible que se realiza en la experiencia sensible con el otro, y que proviene de un Ser Sensible que envuelve toda realidad. Tal es la pretensión pontyana. Habría una equivalencia entre Visibilidad y carne: Podríamos comparar el Espíritu Absoluto de Hegel con la carne, pero realizando una inversión del idealismo hacia una ontología concreta. Lo más concreto no sería el Espíritu, sino la carne, por ser fuente absoluta de determinaciones reales. Merleau-Ponty hace el parangón con el viejo esquema de los elementos primordiales de los filósofos presocráticos: la carne sería como el fuego, la tierra, el aire o el agua, "es decir, en el sentido de una cosa general, a mitad de camino entre el individuo espacio-temporal y la idea, especie de principio encarnado que introduce un estilo de ser dondequiera que haya una simple parcela suya" (Ibíd., p. 174).
5. En 1939 da a conocer por primera vez sus desnudos en una exposición en el club Unión de Medellín, que despierta reacciones opuestas y enconadas en la sociedad medellinense. Allí exhibió dos acuarelas: Cantarina de la rosa y La amiga, pintadas en pliegos de papel unidos, y obtuvo el primer premio. Luisa Montoya, una vecina suya, le sirvió de modelo junto con su amiga Luz Hernández, que después entró al convento. Posteriormente enriquecieron su experiencia pictórica Luisa Arbeláez y Clemencia "La caleña".
6. Recordemos la indignación de un "crítico", cuando alude a las acuarelas de Débora: "Mal dibujo, errores anatómicos de lesa gravedad artística, tipos humanos de la más baja extracción, todo ello es síntoma de un arte aplebeyado, si como arte se le pudiera considerar. Y eso es, desgraciadamente, todo lo que se puede decir de las acuarelas pueriles de doña Débora". Reseña aparecida en el diario El Siglo, que no menciona el autor, en enero de 1943, y hecho facsímile en el libro sobre Débora Arango, editado por el Museo de Arte Moderno de Medellín. Sección final de textos. Medellín, 1986.
7. A propósito del estilo, suponemos una relación entre la composición, el color, el retrato y la vida cotidiana, muy singular en la expresión de Débora, que interesa como mezcla entre mundo y subjetividad de un lado, y como horizonte inscrito en la tradición pictórica: el expresionismo de Débora Arango, es singular y universal a la vez, sus retratos logran algo especial; hablan de un personaje que ha sido retratado, salen del mundo acartonado de la naturaleza muerta académicamente tratada, para que el pintor interrogue bajo el desarrollo inconsciente de su estilo. La cuestión esencial del estilo es comprendida teóricamente por Merleau-Ponty-Ponty en "El lenguaje indirecto y las voces del silencio", bajo un triple eje: el pintor crea "sin que pueda decir nunca, porque la distinción no tiene sentido, lo que es de él y lo que es de las cosas, lo que la obra nueva añade a las antiguas, lo que ha tomado de los demás y lo que es suyo". p. 70. Quizás la interpretación hermenéutica pueda discernir las diferencias de ese núcleo, dentro de un horizonte temporal, para volver a darles un sentido.
8. La pintura acoge lo real, pero genera en su seno una ostentación inmanente que adquiere fuerza como símbolo. De este modo habla de lo real, o mejor aún, lo ostenta, pero en un juego trascendente de carácter estético que por lo demás transita en el tiempo para ser renovado por quienes vuelven a experimentar y a despertar las posibles verdades del arte. Acogemos ese aporte de Gadamer, en Verdad y Método. Salamanca: Ed. Sígueme, 1996. Conf. p. 204 y stes.

vidad que no es cercana a la filosofía, pues ésta se restringe, como lugar privilegiado que es, a comprender a partir de conceptos, y a actualizar el lugar central que la conciencia encuentra en la palabra y el pensamiento. Entonces podemos decir que pensamos en tanto existimos. Pero hay otra reflexividad que existe como un "hay" previo que vive el pintor, y que entrará a dialogar con la reflexión filosófica, abriéndola, intensificándola, en un camino de doble vía que entendemos como un ir a las cosas mismas. Esa reflexividad del pintor se instala en el arte porque en todo caso hay aún otra más original: la de cualquiera de nosotros, que es capaz de volver sobre su propia visión para aprender otra vez a mirar sobre la base de ella. El pintor a fin de cuentas, lo que hace es rastrear con sutileza la mirada cotidiana para crear un símbolo interior de su comunión con el mundo:

> *"El enigma reside en que mi cuerpo es a la vez vidente y visible. Él, que mira todas las cosas, también se puede mirar, y reconocer entonces en lo que ve el "otro lado" de su potencia vidente. Él se ve viendo, se toca tocando, es visible y sensible para sí mismo. Es un sí mismo, no por transparencia como el pensamiento, que no piensa sea lo que sea sino asimilándolo, constituyéndolo, transformándolo en pensamiento; es un sí mismo por confusión, narcisismo, inherencia del que ve a lo que ve, del que toca a lo que toca, del que siente a lo sentido; un sí mismo, pues, que está preso entre las cosas, con una cara y una espalda, un pasado y un porvenir"*[9].

¿Cómo es posible esa reflexividad en el despliegue del arte pictórico? ¿Cómo surge en el ensamblaje entre nuestra realidad y su imaginación pictórica? Un cuerpo mira a otro cuerpo. Aquel existe como carnalidad, y el otro como pintura. Éste le revela algo al primero, inherente a su ser, aunque no de forma directa. Lo hace en el medio de las formas que vuelven sobre sí mismas y así trastocan la realidad en su seno. Hay que describir entonces, la manera como se expresa ese mundo pictórico, para llegar a mostrar algún sentido de la revelación, que por lo demás no termina. Pero en todo caso interesa resaltar que la pintura le revela al espectador un ángulo de la vida bajo unas condiciones formales del estilo, he ahí la potencia mistificadora o transgresora de una expresión como la pintura. Vamos a motivar una reflexividad a través de nuestra mirada de algunas pinturas de Débora Arango, que constituyen dos series: por una parte la desnudez femenina, y de otra, algunas escenas de la vida cotidiana. Con ello pretendemos evidenciar una trama de sentido entre lo visible y lo invisible, entre el arte y ciertos rasgos sociales definidos en el tiempo.

En *Montañas* vemos desde atrás a una joven acostada sobre una tela blanca, en un ángulo que resalta el perfil de su cuerpo tranquilo y extendido hacia las montañas, para integrar un paisaje compuesto por la naturaleza y la mujer, metáfora celebrada por poetas y pintores. El cuerpo de la mujer es como las montañas, tiene las mismas protuberancias que delinean contornos subiendo y bajando. La pierna derecha, desde su primer plano, se incrusta en el fondo de montañas, para definirse como un pico más, pero al mismo tiempo juega con la pierna izquierda prolongando el movimiento ondulante de las lomas. El sexo toma el color de esas montañas, es también una pequeña cumbre y completa la entremezcla despreocupada entre naturaleza y cuerpo humano. Los brazos revelan el desenfado, como si la pintora hubiese buscado, frente a una

9. El ojo y el espíritu. Barcelona: Paidós, 1986. pp. 16-17.

sociedad que encubre, la posibilidad de ver nuevamente con naturalidad el cuerpo femenino, como humanidad naturalizada. Es a una cultura que está muy lejos de leer aquello en el cuerpo humano, a quien se dirige la pintora. Bajo la serena actitud entera del cuadro se arma el escándalo y la obra es rechazada y considerada pornográfica. En una crítica aparecida en *El Siglo*, a principios de 1943, el autor que no aparece mencionado, titula su columna con el rótulo de "Las acuarelas infames", a raíz de una edición de obras de la artista en la Revista Municipal de Medellín. Se cuestiona la posición del brazo derecho que sale de la oreja como un pólipo y se denuncia "la simple y llana verdad de un arte que se dedica, como los afiches cinematográficos, a halagar perturbadores instintos sexuales". Frente a este juicio que se denuncia a sí mismo y refleja la pecaminosa conciencia de quien lo escribió, proponemos otro reflejo escrito en 1952 por el poeta Vicente Aleixandre: "La melancólica inclinación de los montes/ no significaba el arrepentimiento terreno/ ante la inevitable mutación de las horas: / era más bien la tersura, la mórbida superficie del mundo/ que ofrecía su curva como un seno hechizado[10].

Bailarina en descanso. La mujer negroide está acostada de lado, y su cuerpo expuesto en una posición que muchos otros artistas ya realizaron hasta formar una convención pictórica que se extiende hacia la publicidad actual. La pose de esta mujer está disuelta en la actitud de desenfado dada por el rostro y los brazos, que terminan de abrirla en su intimidad. Ella no mira al espectador, y sus pensamientos vagan. Los labios pintados de rojo, juegan con los pezones marcados en su configuración. Es una mujer morena, pero el color de su piel está matizado por tonos azules y rojizos, que combinan en una coloración general subida, sin ser excesiva: predomina la calidez que va de los amarillos a los rojos y se contrasta con lo azulado o morado que obra como sombra cortada, ofreciendo relieves que hacen salir la carnalidad del cuerpo. Por ejemplo en el volumen de la pierna derecha que se vuelve más maciza por los morados externos.

Esta carnalidad sube hasta el vientre silueteado por la planta que lo acaricia, creando ante el ojo una cóncava atracción que encierra. La negrura del pubis ayuda a dar centro y fuerza a esa atracción desde la negra triangulación. Los pequeños pies contrastan con el volumen de las piernas que custodian el vientre, ofreciendo una ligereza que culmina el descanso. La bailarina blanca y alargada que aparece a la izquierda, podría ser la musa de la bailarina real. Las flores reiteran la presencia de lo rojo, junto con las cortinas, sugiriendo una embriaguez aquietada. La planta envuelve por arriba el vientre para terminar en un capullo que insinúa el amor.

La acuarela de la bailarina es una provocación. Representa a una mujer de extracción popular, que naturalmente descubre su sexualidad, eso es lo que interesa como verdad que trasciende hasta el debate público. Lo que cambia respecto a la tradición en esta acuarela, es la forma expresionista de pintar, que está al servicio de una exaltación de la bailarina y de su condición humana; desde una pose muy usual en la pintura occidental, sobresale una relación que se advierte entre la naturalidad del descanso de la mujer y la ostentación de su sexualidad, dada por la rama que sube sobre el contorno de su cadera y por el centro de atracción de su pubis. Dicha

10. El poema se titula: "Criatura en la aurora" y hace parte del libro Poemas paradisíacos. Madrid: Cátedra, 1990. p. 49.

conexión puede acentuar la indignación porque se aprecia como una cita de la tradición clásica que menoscaba los valores pictóricos e ideológicos que ella exhibía. Al comparar la Venus de Urbino de Tiziano y la Olimpia de Manet, se pueden recorrer varios sentidos en dirección de La bailarina de Débora: la Venus de Tiziano está inscrita en una escena doméstica de carácter conyugal, configurada por la labor de las mujeres en el lado superior derecho del cuadro, quienes ordenan cosas en los arcones, lo que asegura su decencia; aunque la mujer recostada también llama desde su exuberante sensualidad, y la mano que cubre su pubis puede ser tanto un acto masturbatorio como de recato, pero ello queda enmarcado en el carácter conyugal de la escena, y en el sentido simbólico de la postura de la mano que introduce la ambigüedad. La mujer de Manet, que en su momento despertó un escándalo, es en cambio una prostituta que mira directamente al espectador, y es pintada como un retrato fotográfico, sin las gradaciones de luz y sombra en el cuerpo propuestas por la tradición, lo que ofende al público al ver en plenitud de luz ese cuerpo, a un público que está acostumbrado al velo de la convención pictórica que idealiza la realidad en cualquier sentido y desde allí justifica el erotismo. La prostituta mantiene su mano sobre el pubis y parte de la pierna, revelando un asunto presente en las tres obras en cuestión: la sexualidad y el erotismo; pero aquí se relaciona con el regalo de flores que ostenta la sirvienta, que puede ser la ofrenda de algún cliente. En la bailarina de Débora resalta la total desenvoltura de la mujer, despreocupada ante quien la mira, como si la pintora la hubiese retratado en un momento íntimo sin darse ella cuenta, lo que contrasta con las otras dos expresiones de rostros, pero a la vez, acentuando una sexualidad directa, dada por el vello abundante del pubis y la atracción del vientre, como gesto intencional de la obra. Toda la escena sugiere que la relación entre erotismo y sexualidad es natural, y por lo tanto transgrede un código moral que la sociedad oculta.

En la misma dirección puede encontrarse un cuadro como Adolescencia, en donde sin embargo advertimos una diferencia cifrada en el explícito autoerotismo de la mujer. El cabello se enrosca en su cuerpo, y de su entraña salen las manos con las que se abraza. La joven aparece cabeza abajo, y esa posición trastoca la percepción para llamar la atención sobre el sexo mismo guardado entre sus piernas abiertas, acentuando a la vez el abandono de la mujer. El color verde oscuro del pelo da una profundidad en la cual la joven se arrulla. Profundidad que sugiere la negrura de un nido como la vagina, como si ella misma se inscribiera en todo su ser en el agujero de su sexualidad que corresponde con el surgimiento de su adolescencia. Y es desde esa serie concéntrica de cabello y cuerpo, desde donde se alcanza a advertir en el centro de su vientre un ombligo que ve. Toda esta disposición exterioriza un narcisismo extremo, propio de quien finalmente se descubre a sí mismo como adolescente que es.

Su mano izquierda sale deformada del cabello, es más grande que lo normal, da la sensación de servir para agarrar. Su sexo está abultado, y llama la atención con una rosa roja que sostiene la joven con su mano derecha y se dirige hacia el sexo por el borde de la pierna que se une a su tronco. El rojo resalta entre la flor, la boca y los pezones que culminan amplios pechos. Es el paganismo. La pintura de esa joven mujer se aleja en extremo de la belleza clásica, aparece como un ser normal, pero a la vez expresivamente marcado por una pose, un color y una

gestualidad facial que la inscriben en un universo nuevo donde la belleza no importa sino como fulguración de la sexualidad.

Pensamos en la confrontación de esas obras con la sociedad de la que surgen. En el documental Deborarte la artista testimonia su renuencia a casarse, el amor inmenso a su padre y sus encuentros femeninos para pintar. Los cuadros de Débora son proyecciones de una reflexión que la involucra enfáticamente en sus sentimientos y en el choque con una sociedad conservadora: el modelo de sus pinturas interroga al espectador, motiva un comportamiento que oscila entre el autodescubrimiento y su exhalación hacia fuera, entonces somos llevados a compartir de una forma desnuda algo que íntima y culturalmente nos atañe. En su biografía de la artista, Ángel Galeano afirma, en referencia a las sesiones femeninas de pintura, que "ellas vivían tan sumergidas en la pintura que no tenían tiempo para novios. Luz Hernández era muy bella y espigada, de trenzas y de muy buen ánimo"[11].

Luz se internó luego en un convento pero no se acomodó a la vida de las monjas y finalmente se retiró para ensayar en otro convento. No tener tiempo para novios es un juicio del biógrafo que ha de confrontarse bajo otra mirada. La vinculación entre la amistad que se abre al desnudo en la pintura, la soltería y la toma de los hábitos, podría ser comprendida como cuadro sintomático inscrito en la cultura antioqueña de la época; habría en nuestro criterio, una motivación de erotismo entre amigas, sublimado hacia el arte, como vivencias que quizás contestaban el matrimonio opresivo de carácter patriarcal y buscaban una salida existencial en la estrecha cultura de la época. Ante el yugo del matrimonio, o del convento, camino muy limitante para la mujer de la época, se devanan expresiones internas de vida y libertad que se sumergen en la reflexividad pictórica, para abrirse finalmente al debate público. El encuentro entre la pintura y la vida íntima termina exponiéndose ante la sociedad, y las modelos que aparecen desnudas en un interior, ahora salen a la calle para ventilar una libertad que se ha hecho visible.

En La huida del convento, apreciamos nuevamente la sexualidad, ahora enmarcada en el contexto de una historia que genera una dialéctica pública y cotidiana: la mujer sale desnuda por la ventana que es el cuadro pictórico, al quitarse el hábito se ha desnudado para salir al mundo, y al fondo se observan las monjas que ha dejado atrás.

Los dos planos, monjas al fondo y mujer en primer lugar, dialogan en su tensión a través de dos arcos que circundan enfáticamente a las monjas, y discretamente a la mujer que sale. Los dos arcos marcan lo que les compete como constricción y lo que rompe aquel sujeto femenino que se desnuda y se mueve hacia nosotros, lo que cubre a las mujeres de atrás y lo que descubre a la otra, que se dirige hacia la ventana, y con ello, hacia el espectador, quien ha de transitar con su mirada desde adentro hacia fuera, o al revés, como tránsito de un profundidad espacial que es a la vez un decurso espiritual, una trama invisible. Advertimos a una subjetividad, no ya centrada narcisísticamente en sí misma, como en las otras dos pinturas, sino en un diálogo crítico con un mundo moral y religioso.

Dicho centramiento hace parte de una historia que tiene un pasado y un futuro y podemos imaginar sentidos, desde el acto protagónico de la modelo encuadrada en la ventana. Si compa-

11. ARANGO, Débora. El arte, venganza sublime. Bogotá: Panamericana, 2005. p. 50.

ramos la anterior pintura con aquella denominada La mística, se proyecta nuevamente la historia del convento en la mujer antioqueña. Ahora la modelo está de espaldas a una ventana que deja ver a lo lejos una iglesia. Pero ella está desnuda y lleva entre sus brazos el hábito; la situación es un interregno que brota de la indecisión. El lugar en que se encuentra puede ser el convento, donde se ha quitado al hábito, pero ella permanece en suspenso frente a su destino. Su desnudez la remite a ella misma, se debate entre una dimensión de su feminidad y su religiosidad, y no hay un triunfo perentorio de esos opuestos, sino una dialéctica en trance que ella vivencia. Pero en todo caso hay un movimiento que supone haberse quitado el hábito, y mostrar su cuerpo ante sí misma y ante el espectador que la mira y se interroga sobre el misticismo ambiguo que la atraviesa; que en todo caso no es resguardado y sublimado, sino puesto en la carne del mundo a través de la carne de su cuerpo, de ese cuerpo pagano, según la indicación de la pintora, que aún mantiene el habito en sus manos, y que tiene como perspectiva a un mundo a través de la ventana: una iglesia que se pierde en el horizonte. El contraste del colorido indicaría el contraste de su vida espiritual y el debate que ella sigue en la realidad que la determina interrogando su libertad. Contraste que marca la ausencia de matices y gradaciones valorativas entre extremos que se ven a sí mismos como irreconciliables y que quizás la pintora vivió y matizó hasta llegar al exilio voluntario de la pintura frente a la intolerancia.

Dichos contrastes, que la pintora supo resolver en su vida con la fuerza de su libertad expresiva y pasional, aparecen nuevamente exorcizados en la pintura de Las monjas y cardenal, donde las religiosas admiran a un pájaro rojo, su mascota enjaulada, encerrada por la malla metálica, desde una mirada concéntrica que lo contempla, y comparte el éxtasis posible, lejano, sin poder acercarse a él. Pájaro añorado que se desdobla, de un lado en un sentido erótico y prohibido, pero también en otro lingüístico y vicario, que impone por detrás de todo, la prohibición y el respeto, pues es el cardenal de la iglesia aquel hombre al que las monjas deben sumisión. La escena está "corrida" en un delirio que retuerce las formas regulares, como si se tratase de un sueño que dice verdades en clave.

En la obra *La justicia,* advertimos la recurrencia en la composición de una escena que se dirige al espectador, como una intersección reflexiva entre los personajes de la pintura y quien los mira, como un movimiento dramático y una transformación que responde a lo que está viviendo el personaje. El rostro de esa prostituta detenida por los policías, guarda algo para sí tras su mirada hacia abajo, gana cierta pureza desde la plena luz que la pintora le entregó en su pecho. La mujer resalta con su vestido azul y rojo que deja ver el contorno de sus senos caídos, frente a la oscuridad de los policías, ambiguos en su humanidad que se confunde con pajarracos, inmovilizados por la posición que tienen con respecto a la muchacha, como si el devenir se congelara instantáneamente, y entonces los perfiles de los hombres y sus gestos, logran integrar la ironía que entrega al cuadro su nombre. Las cachuchas de los hombres se alargan para sugerir picos de aves, punzones hirientes, y las manos son garras de huesudos dedos que al tener en poder a la mujer, dialogan con las manos de ella, haciendo un aspaviento que se advierte al lado izquierdo y se calma en el lado derecho, realizando la posesión y el delirio de un poder del cual pueden aprovecharse a través de esos palos como penes que se dirigen,

el uno a su bajo vientre y el otro hacia su rostro; sus bocas abiertas, algo exteriorizan, como una intención que se consuma en el gesto y en la opresión operada con las manos. El hombre de atrás, también de perfil, como si saliera de un corredor lateral, ostenta al igual que los policías, el mismo gesto que conecta una única corriente de sexualidad tras la máscara de los agentes del orden: tiene igualmente una larga nariz fálica y unas manos que interesan para agarrar.

El retorno y *La colegiala*, ostentan una composición similar a la propuesta en las pinturas que comentamos: frente al espectador el personaje aparece en medio de un tránsito. En todo caso ese tiempo que evoca el cuadro desde su espacio, es el proceso de una revelación propia de la fantasía pictórica. El tiempo y el espacio de la fantasía desvelan algo que ha pasado en la sociedad real, lo saca de su cotidianidad indiferente para convertirlo en reflexión del pintor, y vemos algo nuevo, una idea encarnada, como diría Merleau-Ponty[12]. *La colegiala* puede ser un autorretrato de Débora, con lo cual entramos en un nuevo desdoblamiento de los reflejos que estaban en juego anteriormente. Ahora se trata de ella misma, recatada y caminando para dejar atrás a unas muchachas que aparecen de perfil. Es como si ella misma estuviera también en la actitud de los otros cuadros de mujeres, y al mismo tiempo mirara a la colegiala que fue, y a la mujer que pinta, que se superponen en gestualidad, y bajo el espacio pictórico reflexivo, a las otras modelos junto con su drama, porque se ha visto en ellas pero a la vez se diferencia de ellas, como si Débora creara una Visibilidad que va de ella hacia otras mujeres, encadenando revelaciones críticas sobre la sociedad. El retorno es una nueva mujer con un saco verde que la oscurece y la hace melancólica, dejando atrás a unos hombres.

Ella insinúa bajo su chaqueta la desnudez de su cuerpo. Está vestida a medias, como si hubiese salido rápidamente de un mundo para arroparse y volver a su lugar, ostentando con ello el dilema de lo que le pasa. En cambio la colegiala aparece muy bien vestida con una blusa que llega hasta el cuello. Mujeres de la sociedad de Medellín, reflejos de Débora y sus amigas, del mundo urbano que ella se atrevió a descubrir y sublimar en una figuración en el espacio y el tiempo que muestra pequeños secretos de la vida en la ciudad. De este modo, la vivencia de Débora, transformada en pintura y expresión que viene de su percepción socializada de un mundo, es un icono está a la vez abierto, escriturado, como testimonio secreto, explicito y implícito de ese mundo. No es solo vivencia sino un trazo de mundo pensado y expresado por arte de la pintura, Visibilidad de algo invisible.

Postulaciones sobre el expresionismo de Débora Arango

> *"Yo creo que el pintor no es un retratista al detalle. Cuando se pinta hay que darle humanidad a la pintura. Algunas personas amigas se extrañan de mis cuadros y llegan a decirme que cómo puede ser bello un desnudo, a juicio de ellas grotesco. Ahí está el grande error. Un cuerpo humano puede no ser bello, pero es natural, es humano, es real, con sus defectos y deficiencias. Por otra parte, no se debe tener un concepto superficial de la belleza".*
>
> *"La expresión pagana surge espontáneamente en mi temperamento. En alguna ocasión traté de dibujar el rostro casto de una mujer para hacer*

12. Lo visible y lo invisible. pp. 185 y 186.

"La mística" y contra todas las fuerzas de mi voluntad resultó ser el rostro de una pecadora".

Débora Arango

Insistamos en un testimonio de la pintora: a ella le pareció que el cuerpo humano ostentaba una belleza soberana, frente a otra clase de seres y cosas bellas. Esa experiencia se transformará en Débora de una forma personal, que trasciende la belleza clásica, y que en las academias se había propuesto como modelo[13]. La representación del cuerpo humano desnudo adquiere bajo la institución de la pintura occidental –que por lo demás siempre está confrontada y renovada incesantemente por la creación de los artistas[14]– un carácter sublimado bajo numerosas modalidades que entregan un ethos donde vive creativamente el pintor, y ostentado en las poses y el recato, en la mirada de los rostros, en las texturas perfectas de la piel, bajo el orden de la composición, en el tono de la luz, en la perfección anatómica y proporcional de la figura humana, o en decisivas referencias religiosas o mitológicas. Artificios refinados que en todo caso en la historia de la pintura siempre están dialogando con la elemental presencia de la desnudez humana, y que circulan desde concepciones ideológicas y estéticas.

El caso de Débora Arango es significativo, porque la belleza sufre en sus manos y en su visión una elaboración hondísima, la belleza nace en el erotismo intersubjetivo y secreto para derivar hacia una composición que genera la destilación de una sustancia espiritual de la carne que discurre en el mundo, en la cultura que engloba a la artista y que ella desveló. Esa revelación le costará caro. Ver lo pagano supone una realidad que brilla tanto en quien lo ostenta como en quien lo aprecia. Puede haber diversos grados que corresponden a uno y otro lado de la relación. Pero quizás la artista veía lo pagano porque esta dimensión de la existencia estaba disimulada en la sociedad, y resultó que su sensibilidad le permitía apreciarlo. Además interesa que la expresión "pagano" salga a relucir en su discurso, porque dicha palabra está contrastada en el fondo mismo de aquella cultura católica de Colombia que estigmatizó con relativo éxito el universo cultural "pagano", que en todo caso dialoga hasta hoy con el ethos cristiano. Muy probablemente aquí lo pagano es lo pecaminoso, la sexualidad libre, la manifestación natural del erotismo, incluso es también la transformación de las costumbres por obra del capitalismo. Y además resulta aún más singular que sea precisamente una mujer la que vea lo pagano, pues el catolicismo confinó a la mujer a ser ama

13. El cuadro de Epifanio Garay: La mujer del Levita Efraín, es un ejemplo en la historia de la pintura colombiana, de tal apego a una tradición académica, donde el cuerpo desnudo de la mujer aparece dentro de una escena teatral y la composición se acoge a la perfección formal propuesta en el Renacimiento. Germán Rubiano Caballero anota dos características sobresalientes del arte colombiano y latinoamericano de la segunda mitad del siglo XIX: a) Dominio del arte figurativo de corte clásico o académico. b) Desinterés por el arte europeo de vanguardia. "Pintura y escultura a mediados del siglo XIX y primeras décadas del XX". En Historia del arte colombiano. Tomo 4. Salvat. Bogotá. 1976. p. 1290. Tal caracterización conviene contrastarla con la propuesta estética de Débora Arango que se aproxima al expresionismo con un fundamento estético que proviene de su propia evolución y necesidad vital como artista.

14. Un ejemplo sería la Olimpia de Manet. El texto de Merleau-Ponty, en El lenguaje indirecto y las voces del silencio (p. 82 y stes), aporta ideas fundamentales al respecto. Relaciona historicidad del arte como unidad de todas sus expresiones, incluso divergentes, desde Lescaux hasta Picasso, y con ello implica comprender filosóficamente a la pintura como un lenguaje que se transforma en el tiempo. Podríamos equiparar la carne como visibilidad, con la pintura como tradición, para descubrir un infinito mundo de sentido siempre renovable en la historia.

de casa, monja o prostituta, y estableció entre aquellos extremos una imaginería que estaba regulada y maquillada dentro de las convenciones sociales[15].

Que una mujer respetable y artista como Débora, vea lo pagano, significa que se vuelve inclasificable y peligrosa, nuevamente, bajo un viejo prisma, es la pecadora que incita al mal, y dentro de una sociedad machista su gesto tiene que ser sancionado porque da mal ejemplo[16]; incluso las mujeres la rechazan por atreverse a mostrar esas dimensiones de la vida social y humana de Medellín. Tras su honestidad artística, tras la observación y la sublimación en el color, tras la creación de escenas que cuentan historias, se trasluce igualmente la ideología de la pintora, que podemos calificar de humanista y caritativa, producto de su visión personal del cristianismo.

El cristianismo de Débora Arango puede nuevamente conectar la sensibilidad con la ética y el pensar crítico, sólo porque es capaz de ver al Otro con un erotismo natural, o con una honestidad en la mirada que rompe la censura desplegada en torno a las imágenes administradas por los religiosos, los críticos y los políticos que en la Colombia de la época involucraban con inteligencia y ardor fanático la conciencia del ciudadano. Pero ese poder tiene una larga historia. El cristianismo pronto comprendió, aunque no sin arduas disputas, que las imágenes eran definitivas para extender y regular su mensaje, y se encontró con desarrollos fundamentales en la historia de la pintura que pudo asimilar sobre la base de la inscripción del cuerpo humano en el mito y la religión. Desde el Renacimiento las revolucionarias convenciones pictóricas entraron a dialogar sincréticamente con ese universo de ideas. Ahora bien, cuando el gesto del artista se extraña frente a las convenciones –y la historia de la pintura sería el desarrollo y unidad de esas transgresiones–[17], y produce lo que hemos visto del arte de Débora, surge un proceso que podemos valorar desde lo que Merleau-Ponty deriva de la carne: "Vamos hacia el centro, tratamos de entender cómo hay un centro, en qué consiste la unidad, no decimos que sea suma o resultado, y si hacemos aparecer el pensamiento sobre una infraestructura de visión, es únicamente en virtud de la evidencia indiscutida de que, para pensar, hay que ver o sentir de algún modo y todo pensamiento conocido por nosotros le acontece a una carne"[18]; es decir, el arte repetidamente desenmascara la mistificación ideológica que intenta abarcarlo, y en ese empeño puede ser, como expresión que se dirige a lo humano encarnado en el mundo, mostrando

15. Virginia Gutiérrez de Pineda explica la importancia social de la polaridad "Prostitución-Familia" en la cultura antioqueña, mostrando el poder funcional que ejercía en los individuos, bajo el régimen moral católico: "Va la prostitución como adelante con la familia de esta estructura legal católica, como su Iglesia, como su habla peculiar, su comida folclórica y su afán económico, los juegos de azar y las riñas de gallos. Es algo entretejido dentro de la estructura y médula de sus instituciones. El hombre antioqueño no puede desvincular de su vida ni separar de su íntimo yo la coexistencia de las dos imágenes femeninas antagónicas, que conviven en extraña ligadura, comparten su acción y su vitalidad". p. 392. Bajo estas palabras no resulta tan extraña la pintura de Débora. Sólo que a la autoridad eclesiástica le repugnaba que el arte ventilara esas dimensiones de la vida social en su seno destinado a la idealización y la moralización. Confr. Familia y cultura en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975.

16. Cuenta Débora que cuando se iniciaban los escándalos por su obra, la mandaron a confesarse, pero el cura era sordo y no entendía bien lo que ella le decía. De este modo se libró del pecado y del perdón. En otra ocasión, ante la obscenidad que algunos apreciaban en una de sus obras, un prelado de la Iglesia la mandó llamar para que le mostrara el cuadro. Doble significación de curiosidad morbosa ante el cuadro y de imposición de la moral a partir del poder del sacerdote.

17. El lenguaje indirecto y las voces del silencio. p. 82.

18. Lo visible y lo invisible. p. 181.

desde su expresión algo que nos atañe a todos, tanto porque significa desde dentro, en la ostentación simbólica que es, como desde la vivencia social del artista que experimenta críticamente un mundo[19].

En el arte de Débora Arango admiramos una belleza que atiende al valor soberano de la expresión, bajo configuraciones que la sacuden, entonces puede distorsionar las formas rompiendo proporciones tradicionales, puede generar rasgos y fisonomías que no son perfectos, entrar en un terreno de expresión humana que tiene su raíz manifiesta en la cultura y en el encuentro con ella desde la carnalidad del pintor. Esa belleza ya no interpreta la luz para generar un ambiente que intenta ser objetivo mientras introduce un tono francamente subjetivo, sino que proyecta resueltamente lo subjetivo en lo objetivo[20]; puede, y con más ahínco que otras posibles formas de belleza, conmocionar al espectador, irritarlo en su sensibilidad, conmoverlo para que por efecto del poder visionario quizás se dispare un descubrimiento que atañe a su ser. He ahí la urgencia que reclama la libertad del espectador. El sentido de esa expresión y esa conmoción se arraigan por un lado, en la condición que se retrotrae a lo primitivo, a lo instintivo, al ciclo de vida y muerte, a la maldad o la contradicción, y en todo caso a la integridad humana. Ese sentido puede ser caracterizado como lo que Dostoyevsky llamaba el hombre del subsuelo, es decir la otra mitad de las buenas costumbres y la racionalidad. Dicho sentido puede acercarse a lo que Nietzsche llamaba anhelo de lo feo[21] que prospera junto con el anhelo de lo bello, desde el fondo mismo del sufrimiento humano. De otro lado, un signo definitivo de aquel expresionismo es su vinculación esencial con la historia y la cultura de un pueblo. El artista se debe a su tiempo aunque no lo quiera él mismo, las coordenadas de su creación vienen de una sociedad donde nació y se conformó, y su expresión es la creación simbólica que transforma estéticamente aquello que lo alimenta desde la raíz de su mundo como un contenido significativo. De este modo el arte de Débora es una creación que desvela desde el interior de su vivencia, valores y contradicciones de la cultura antioqueña y colombiana de la primera mitad del siglo XX: el cuerpo humano, la sexualidad, la espontaneidad del sentir, la vida de los marginados del capitalismo, son todas realidades que vivió la artista y que potencian críticamente hacia nosotros el sentido de su obra.

19. Pensamos en el arte de la crónica en Luis Tejada, en la postura política y espiritual, también cristiana, de una mujer como María Cano, en la poesía de Luis Vidales, expresiones que se abren en medio del debate entre liberales y conservadores sobre la mejor forma de conducir a la nación, confrontación que se realizó con extrema violencia como manifestación "cultural". La pintura crítica y social de Débora Arango se entregó directamente a ese contexto, pero de ello no hablaremos en esta presentación.

20. La luz siempre ha sido objeto de interpretación, bajo diferentes estilos que combinan la observación más fiel y las elaboraciones ideológicas y culturales, atravesando la expresión del pintor. En la pintura de Débora el tono y consistencia de la luz, resulta como un desgarrón de contrastes que penetra el espíritu del espectador para que arranque algo en él, es un sistema de intercambios de Visibilidad secreta que anuncia un drama en el mundo, como puede verse con creces en La justicia. Esta estética expresionista es descrita así por Darío Ruiz Gómez: "En Grozs, en Beckman, en Dix lo expresivo se toma como liberación de aquello que estaba constreñido por las normas, por los tabús, por el miedo: el color que irrumpe buscando la connotación que le confiere el anhelo de la libertad; así lo libre es entonces el color, así el color, como lo quería Rimbaud, recupera su amplia resonancia existencial, aquel eco de antiguas respuestas, de antiguas y anheladas aventuras". Texto titulado: "El ícono de lo marginal", en el libro dedicado a la pintora y editado por el Museo de Arte de Medellín.

21. Origen de la tragedia. Madrid: Alianza, 1990. p. 30.

BIBLIOGRAFÍA

Libro sobre Débora Arango, editado por el Museo de Arte Moderno de Medellín.

Sección final de textos. Medellín, 1986.

ALEIXANDRE, Vicente. Poemas paradisíacos. Madrid: Cátedra. 1990.

GADAMER, Hans-Georg. Verdad y Método. Salamanca: Ed. Sígueme, 1996.

GALEANO, Ángel H. Débora Arango. El arte, venganza sublime. Bogotá: Panamericana, 2005.

Historia del arte colombiano. Tomo 4. Bogotá: Salvat, 1976.

GUTIÉRREZ DE PINEDA, Virginia. Familia y cultura en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1975.

MERLEAU-PONTY, Maurice lo visible y lo invisible. Barcelona: Seix Barral, 1970.

_____. El ojo y el espíritu. Barcelona: Paidós, 1986.

_____. Sentido y sinsentido. Barcelona: Península, 1977.

_____. Signos. Barcelona: Seix Barral, 1964.

NIETZSCHE, Federico. Origen de la tragedia. Madrid: Alianza, 1990.

NORMAS PARA LOS COLABORADORES DE ORIGINALES A LA REVISTA ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

- El envío de un artículo supone el compromiso por parte del autor de no someterlo simultáneamente a la consideración de otras publicaciones periódicas.
- Las opiniones y afirmaciones que aparecen en los artículos, son responsabilidad del autor o autores y no de la revista, ni representa la opinión del Director de la misma.
- La publicación de originales en la revista ESTUDIOS LATINOAMERICANOS no da derecho a remuneración alguna.
- El artículo debe incluir título, nombre del autor, título académico, vinculación institucional, dirección electrónica.
- Al comienzo del artículo debe incluirse un resumen en español y en inglés (de alrededor de 200 palabras), en donde se sinteticen los propósitos, la metodología, los resultados, las conclusiones principales y las palabras claves.
- La extensión del artículo no debe sobrepasar las 15 páginas, tamaño carta, a espacio y medio, con los siguientes márgenes: izquierdo: 4 cm; derecho: 3 cm; superior: 2,5 cm; inferior: 2,5 cm. Fuente: Times New Roman, tamaño 12.
- El artículo puede ser entregado en CD procesador Word, para windows en la Coordinación del Centro de Estudios e Investigaciones Latinoamericanas de la Universidad de Nariño, Pasto, Colombia, o enviado por correo electrónico a: ceilat@udenar.edu.co
- Se recomienda limitar las notas a las estrictamente necesarias y restringir el número de cuadros y gráficos al indispensable, evitando su redundancia con el texto. Se pide también enviar los cuadros y gráficos aparte, en archivo anexo.
- La bibliografía debe limitarse a la que ha sido empleada en el artículo. Se solicita consignar con exactitud, en cada caso, toda la información necesaria (nombre del o los autores, título completo y subtítulo cuando corresponda, editor, ciudad, mes y año de publicación, número de páginas, y si se trata de una serie, indicar el título y el número del volumen o la parte correspondiente, etc.). En caso de fuentes ubicadas en Internet debe colocarse, además de la información básica, la dirección completa, indicando la fecha de acceso a la misma.
- Las citas deben hacerse a pie de página así: SEN, Amartya. Desarrollo y libertad. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A., julio, primera reimpresión. 2000. 440 p.
- El Consejo Editorial de la Revista se reserva el derecho de encargar a los árbitros la revisión y los cambios editoriales que requieran los artículos, incluyendo los títulos de éstos, así como su devolución al autor en caso de presentar una redacción deficiente.

CENTRO DE ESTUDIOS E INVESTIGACIONES LATINOAMERICANAS - CEILAT - UNARIÑO

OFRECE:

ESPECIALIZACIÓN EN:

- ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
- GERENCIA SOCIAL

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