AMÉRICA LATINA HACIA SU SEGUNDA INDEPENDENCIA

Memoria y autoafirmación

a+BA actitudBsAs

PROGRAMA PUERTAS DEL BICENTENARIO

gobBsAs

...Si toda historia es una historia pendiente de resoluciones, una historia abierta, el proyecto de Mayo, como todo horizonte de utopías, aún busca ser desplegado. Todavía está vigente ese proyecto en lo que tiene que ver con la inclusión social y la igualdad jurídica y política...

...Debemos recobrar el entusiasmo y la confianza en nosotros, en nuestros modos de convivir, en la posibilidad de construir futuro. Y debemos proyectar ese futuro para absolutamente todos, y eso incluye a los más desfavorecidos, a las minorías, a los nuevos inmigrantes.

Tenemos la oportunidad de alentar el viejo sueño de Buenos Aires, la oportunidad es el Bicentenario.

Jorge Telerman

...De cara al bicentenario de los procesos revolucionarios anticoloniales, este libro se instala dentro del giro que han ido tomando los actuales procesos sociopolíticos en nuestra América, con un panorama mucho más propicio para las causas inconclusas de la independencia y de la unión regional o continental. Los trabajos incluidos en esta circunstancia especial integran lo que sus compiladores, Hugo Biagini y Arturo Roig, han calificado como pensamiento alternativo, íntimamente vinculado con el derecho a la utopía y a la esperanza de un mundo mejor. Como respuesta al proceso y a la ideología de la globalización, dicho pensamiento ha crecido aceleradamente ante el perentorio desafío de reactualizar los proyectos humanistas que hoy son abandonados por otras ideas y formas de vida en las cuales predomina una mentalidad posesiva y consumista que prioriza el tener antes que el ser. Se trata de una mentalidad que ha vuelto a ponerse en discusión a través de los testimonios aquí presentes y del examen de conceptos tales como los de "emancipación", "memoria" o "identidad", junto al nuevo interés que han despertado las vertientes doctrinales surgidas del republicanismo, el populismo, el socialismo y el feminismo. Tampoco faltan las propuestas tendientes al establecimiento de regímenes democráticos más avanzados, ante las crisis y limitaciones verificadas públicamente en las formas indirectas de representación ciudadana. Por último, sobresalen las referencias a distintas expresiones innovadoras en materia de educación, universidad, juventud y literatura.

Silvana Giudici

América Latina
hacia su segunda independencia

América Latina
hacia su segunda independencia

Memoria y autoafirmación

Hugo E. Biagini y Arturo A. Roig compiladores

© Álvaro B. Márquez Fernández
© Arturo A. Roig
© Brígida M. Pastor
© Clara Alicia Jalif de Bertranou
© David Lagmanovich
© Enrique Dussel
© Francesca Gargallo
© Gustavo Vallejo
© Hugo Chumbita
© Hugo E. Biagini
© Irma Antognazzi
© Jorge Majfud
© Jorge Tellerman
© José Carlos Escudero
© José Luis Gómez-Martínez
© María Cristina Reigadas
© Noemí M. Girbal-Blacha
© Patricio Dobrée
© Raúl Fornet-Betancourt
© Roberto A. Follari
© Silvana Giudici
© Sirio López Velasco
© Zulay Díaz Montiel
© Zulma Palermo
© De esta edición: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A, de Ediciones, 2007
Av. Leandro N. Alem 720, (1001) Ciudad de Buenos Aires

ISBN: 978-987-04-0697-6
Hecho el depósito que indica la ley 11.723
Impreso en Argentina. *Printed in Argentina*
Primera edición: abril de 2007
Diseño de cubierta: Claudio A. Carrizo

América Latina hacia su segunda independencia : Memoria y autoafirmación / Enrique Dussel...[et.al.]. ; compilado por Hugo E. Biagini y Arturo Andrés Roig. - 1ª ed. - Buenos Aires : Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 2007.
336 p. ; 14x23 cm.

ISBN 978-987-04-0697-6

1. Procesos Políticos Latinoamericanos. 2. Procesos Sociales Latinoamericanos. I. Biagini, Hugo E., comp. II. Roig, Arturo Andrés, comp.
CDD 320.980

Todos los derechos reservados.
Esta publicación no puede ser reproducida, en todo ni en parte,
ni registrada en o transmitida por un sistema de recuperación de
información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico,
fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia,
o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

Este libro se terminó de imprimir en el mes de abril de 2007 en Indugraf, Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires, Argentina. a pedido de Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A. de Ediciones.

Índice

Jorge Telerman, Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires 11
Silvana Giudici, Ministra responsable del proyecto
Programa Puertas del Bicentenario 13
Introducción, *Hugo E. Biagini* 15

Pórtico

Necesidad de una segunda independencia 29
Arturo A. Roig (Argentina)

Hacia el 2010: a dos siglos del proceso de la emancipación.
¿Un nuevo encubrimiento del otro? 49
Enrique Dussel (México)

Retrospectiva

El proyecto americanista de los revolucionarios
de la Independencia 55
Hugo Chumbita (Argentina)

Memoria, olvido e identidad. Caminos transitados
y atajos traumáticos en la historia argentina 67
Noemí M. Girbal-Blacha (Argentina)

Simón Bolívar entre dos paradigmas. Una reflexión
ante la encrucijada postindustrial 83
José Luis Gómez-Martínez (Estados Unidos)

De tiempos y proyectos. Las ideas de Francisco Bilbao
a propósito de una segunda independencia 107
Clara Alicia Jalif de Bertranou (Argentina)

Sobre el canon de la literatura nacional argentina:
estética y política 119
David Lagmanovich (Argentina)

Cultura científica, práctica popular e identidad.
El fútbol rioplatense en el primer Centenario 137
Gustavo Vallejo (Argentina)

Poder y contrapoder

La nueva época. Construcción de poder popular
en camino al socialismo del siglo XXI 153
Irma Antognazzi (Argentina)

Razón política de la justicia emancipadora..... 165
Zulay Díaz Montiel - Álvaro B. Márquez Fernández (Venezuela)

Hacia un latinoamericanismo sin esencias. Políticas de la
representación en el contexto del bicentenario 175
Patricio Dobrée (Paraguay)

La falacia de la democracia parlamentaria
como modelo irrebasable..... 189
Roberto A. Follari (Argentina)

La segunda independencia de América Latina
en la perspectiva ecomunitarista 201
Sirio López Velasco (Brasil)

América Latina y el violento camino hacia la liberación humanista 217
Jorge Majfud (Estados Unidos)

Utopía sin ilusiones. Las condiciones de la participación
democrática en la nueva política..... 229
María Cristina Reigadas (Argentina)

Problemas socio-culturales

La fuerza emancipadora estudiantil.
De la primera Independencia al neoliberalismo 245
Hugo E. Biagini (Argentina)

Ante una segunda independencia latinoamericana.
Posibilidades y dificultades en salud y nutrición 265
José Carlos Escudero (Argentina)

La filosofía intercultural y el desarrollo de nuevas
políticas educativas en América Latina..... 273
Raúl Fornet-Betancourt (Alemania)

Feminismo y racismo en América Latina..... 285
Francesca Gargallo (México)

Desafíos éticos para la Universidad Latinoamericana del futuro..... 297
Zulma Palermo (Argentina)

Cuba hacia su segunda dialéctica revolucionaria.
Independencia nacional y sexual en el escenario fílmico 309
Brígida M. Pastor (Inglaterra)

Referencias curriculares..... 321
Agradecimientos 331

A la memoria de San Martín y Bolívar
Por un nuevo Guayaquil

Quienes pertenecen a nuestra generación y seguramente a la que nos antecedió, saben hasta qué punto nos resultaba problemática la enseñanza y transmisión de la historia argentina y la relación que se establecía entre cierta concepción de la historia y nociones tales como la patria, sus héroes y las grandes efemérides nacionales.

Desde hace unos cuantos años resulta casi un lugar común poner en tela de juicio aquel viejo ideario que se centraba en un universo de sublimidades absolutas. Hoy se problematiza con justa razón ese imaginario de bronces, fanfarrias, paraguas en la Plaza y fechas aprendidas de memoria para todas y cada una de las batallas de la Independencia.

Crecimos en una suerte de esquizofrenia múltiple: un amor imposible de ser cuestionado por nuestra historia y nuestras cosas, un cierto aborrecimiento por las efemérides y, mucho más grave, una suerte de desazón o de desconfianza respecto del ideal de patria. En nombre de los valores de la nacionalidad y la patria se cometieron en nuestro país tantas y tan espantosas atrocidades que muchos, especialmente aquellos que se educaron en los años de la dictadura, salieron de esa misma dictadura convencidos de que no existen conceptos más borrosos que los de nación, patria, identidad y nacionalismo.

La llegada del bicentenario es una oportunidad, una instancia de debate crucial, para redefinir estos conceptos y los valores que llevan implícitos.

En ese sentido, esta publicación es una valiosa contribución a ese debate.

JORGE TELERMAN

El año 2010 se presenta como ocasión para conmemorar el segundo centenario de la Independencia. Independencia que hace sonar en nuestros oídos el eco de una historia no acabada, a la que aún no se ha dado fin, pero que proyecta su sombra sobre nosotros y, muda, nos habla, nos interpela. En el reconocimiento del lugar que nos cabe como generación —a la cual tocará el papel de hacer oír los lugares, las "voces", del discurso sobre la Independencia que han sido silenciados a lo largo de la historia o que despiertan hoy a propósito de nuevos problemas que se nos plantean— se encuentra la posibilidad de desplegar nuestra genuina identidad como pueblo y como individuos.

Importa ante todo señalar la necesidad de reivindicar, por un lado, el espacio simbólico de la memoria, que el peso mismo de los doscientos años impone y al que no siempre los argentinos nos sentimos lo suficientemente apegados, y, por otro, rescatar el espacio de la reflexión, que en la época del vacío ha perdido el favor de los agentes publicitarios y cuya centralidad es muchas veces desdeñada. La reivindicación parte de la injusticia de que algo haya sido dejado de lado y responde a un movimiento que pretende restituirlo al lugar originario y que legítimamente debería ocupar. Ese lugar no puede estar alejado de la acción concreta y real, es decir, del espacio de la práctica política de quienes hemos asumido la tarea de conducir los procesos de transformación del orden social. Ahí radica el espacio propio de la dirigencia política, el de la articulación de las distintas dimensiones de realidad, cuya suma aritmética no contribuye a la visión de conjunto como lo requiere un proyecto de ciudad, de país, o incluso de bloque regional. Porque en este proceso, a los habitantes de la ciudad de Buenos

Aires nos resulta imperioso pensarnos no sólo como sujetos de una soberanía autónoma que nos ancla en lo local, sino también como sujetos de una cosmópolis latinoamericana en la que nos hallamos insertos, que nos mira, quizá ya no como antaño, cuando la ciudad se soñaba como la vanguardia europeizada de estas latitudes, y a la que no podemos y no debemos perder de vista, pues en ese intercambio nos volvemos más reales.

En la intersección de estos ejes espaciales, los atinentes a los espacios simbólicos, el de la memoria, el de la historia reciente y remota, el de la reflexión y el pensamiento crítico-analítico, el de la praxis y la posibilidad de transformación que le otorga su intervención directa en la realidad cotidiana, pero también los atinentes al espacio de las territorialidades que constituyen nuestras identidades locales y regionales, se abren las puertas del bicentenario, que nos incitan a pensar y a pensarnos, e inauguran un espacio proyectivo, propositivo, en el que los anhelos de participar de un estado de soberanía no deben ser un sueño de plenitud inalcanzable sino, antes bien, una consigna programática que nos interpele desde lo particular y desde lo colectivo, y que haga volver nuestras miradas hacia las deudas que tenemos con nosotros mismos en todos los órdenes de cosas en los cuales aún no nos hemos emancipado. Lograr que todos y cada uno de los habitantes de nuestra urbe alcancen un estado de ciudadanía plena implica resolver su inclusión real en el terreno educativo y de la salud, promover el compromiso con la vida y el respeto irrestricto de los derechos humanos junto con la erradicación de las circunstancias extremas de exclusión ciudadana, como lo son las situaciones de indigencia y marginalidad social, resultado de políticas para las que tales consecuencias han sido siempre desdeñables. Esto es lo que nos debemos proponer revertir, y por eso resulta indispensable que el Gobierno de la Ciudad se convierta en actor principal de ese proceso de transformación que nos coloque en el lugar de pensar que la disipación de la ignorancia, la exclusión, la marginalidad, es todavía una posibilidad a la que tenemos que abrirle las puertas y sobre la que debemos trabajar si pretendemos ser un pueblo soberano de su presente, historiador de su pasado y pensador de su futuro.

La diversidad de autores y la riqueza de pensamiento que hemos logrado reunir en este volumen tiene por finalidad comenzar a urdir la trama sobre la cual toda historia es desplegada, y en definitiva, sobre la cual toda identidad se hace posible.

SILVANA GIUDICI

Introducción

El eje motivacional de este libro se instala dentro del giro que han ido tomando los actuales procesos socio-políticos en nuestra América —la cual atraviesa un cambio de época más que una época de cambios, según el electo presidente ecuatoriano Rafael Correa— junto a una larga tradición intelectual que va desde los primeros atisbos de un Francisco Miranda a los desarrollos efectuados hasta nuestros días, en los cuales se esboza un panorama más propicio para la impronta independentista. En definitiva, se trata de poner de manifiesto que la utopía de un orden equitativo ha primado en nuestro discurso y en nuestro accionar a través de varias cuestiones puntuales, entre las cuales cabe resaltar, como uno de los mayores anhelos, el reconocimiento de la unión continental. Dicho más pomposamente, estamos aquí frente a otro emprendimiento reivindicativo de una patria grande y autonómica, ante una suerte de cruzada dialéctica en medio de nuevas correntadas históricas.

Problemática

Entre las nociones principales que vertebran nuestro volumen, se encuentran los conceptos de independencia, emancipación, memoria, identidad, junto a vertientes ideológicas como las del republicanismo y el populismo.

En un sentido básico ligado a nuestra temática, puede entenderse por independencia a un proceso de liberación de individuos o grupos sociales que alcanzan su autodeterminación y gozan de garantías para detentar los derechos a la vida, al trabajo, a la educación y a otros beneficios similares. De igual manera, el mismo concepto supone la po-

sibilidad de que una nación o Estado dispongan de la capacidad para actuar por cuenta propia o para integrar una alianza con otros países, sin subordinarse a instancias que impidan tales propósitos. Diversas reservas en cuanto a la satisfacción parcial o total de esos requisitos han llevado a sostener que en Latinoamérica, como en otras regiones del planeta, no ha existido sino una independencia trunca o incompleta, y que deben encontrarse distintas salidas a esa situación deficitaria. En el caso puntual de la Argentina —más allá de lo atinado de las respuestas y del trasfondo de intereses en juego—, la preocupación por establecer la mismidad americana comienza a bosquejarse con las revoluciones de la Independencia y los movimientos insurreccionales precedentes. Las ideas de la Ilustración apuntaron a interrogarse por los atributos propios y originales concernientes a las poblaciones de nuestro territorio. Con la generación de 1837 los ingredientes románticos e historicistas reforzarían el mentado americanismo, tras la búsqueda explícita de una emancipación mental y cultural. A fines del siglo XIX, se levantan otras voces que no quieren seguir siendo ciudadanos de una Mimópolis, mientras se reclama una emancipación moral e intelectual para los sudamericanos que prosiga la senda libertadora de Maipú y Ayacucho, mediante una revolución estética en la cual surja un nuevo himno, donde se cante, finalmente, la genuina independencia nacional. Más tarde, el movimiento antiimperialista de la Reforma Universitaria sería visualizado por sus partidarios, con máximo entusiasmo, como la segunda aventura común de los países latinoamericanos, tras los cien años de soledad que siguieron al ciclo de su independencia.

En una entrada del *Diccionario del pensamiento social alternativo*, su autora, Fernanda Beigel, ha desentrañado otro alcance en el tema de la nueva independencia: "Luego de la primera emancipación, que nos había librado del 'enemigo externo', se creyó que la afirmación nacional dependía de lograr una segunda independencia, de lo que se llamaba el 'enemigo interno': el conjunto de hábitos y costumbres 'contrarias al progreso', alojados en las masas, confinadas siempre al polo 'bárbaro' e incivilizado. Frente a estas 'enfermedades' las elites recurrieron a dos medios, supuestamente 'emancipadores': la educación represiva y la aniquilación de importantes segmentos de la población. Con José Martí y Manuel Ugarte se produjo un paso hacia adelante en la reflexión acerca de la 'segunda independencia' y la cuestión de los sujetos del cambio social. El cubano no separaba la acción 'material' del 'pensamiento' ni tenía una visión paternalista de los pueblos [...] porque el eje de su planteamiento no estaba en la necesi-

dad de hallar un grupo selecto que fuera el encargado de implementar los modelos europeos o norteamericanos. Los valores-fuerza estaban en los oprimidos, y éstos tenían derecho a irrumpir históricamente e imponer la estructura axiológica interna del discurso liberador". Por su parte, Carlos Pérez Zavala, ha actualizado la cuestión: "Detrás del fenómeno de la concentración de riqueza y de la mayor pauperización de la historia, que registra nuestra época, se oculta otro fenómeno: el debilitamiento de la conciencia de que esta situación debe cambiar. Ese fenómeno ha sido caracterizado como 'desarme categorial', frente al cual surge la convicción de que es urgente un 'rearme categorial' y una 'segunda independencia' [...] que incluya la emancipación mental, que reaccione ante la contaminación ideológica generada por la práctica de una cultura de mercado en la cual se subordinan las necesidades a las satisfacciones".

En lo concerniente al republicanismo, entre los valores y las filiaciones primordiales trasuntados por su discurso originario sobresale una concepción que acentúa el papel del patriotismo, la militancia política, los derechos humanos, el interés público, la ciudadanía y la soberanía popular, la libertad y la independencia de las naciones como atributos connaturales, la defensa del más débil y de los pueblos oprimidos, y la función regeneradora del Estado, según rezan documentos fundamentales en la materia, como los producidos por la Asamblea de 1813. Junto a ello se anuncia un quiebre epocal al que se le adjudica la capacidad de construir una nueva sociedad y una nueva nación sin exclusiones chovinistas. Componentes que, pese a todo, no pudieron ser cumplimentados por las truncas epopeyas del siglo XIX y todavía aguardan su más cabal realización. En los mismos orígenes del proceso revolucionario, los intentos para profundizar la gesta independentista fueron combatidos desde los mismos sectores gobernantes, bajo el cargo de terrorismo, por querer aplicar los ponzoñosos preceptos jacobinos de la Revolución francesa. Así y todo, de esa cuna revolucionaria había en principio emergido el propio ideario republicano, reflejado, por ejemplo, en el nuevo orden simbólico que significó la introducción de un escudo con claras procedencias del mismo cuño, como fue el escudo con gorro frigio, pica, ramo de laureles y sol naciente —signo también del Incario—, según lo descrito por González García en la monumental compilación efectuada por Francisco Colom González (*Relatos de nación*).

De los valores aludidos que preconizó el sector republicano, desacreditado por la facción conservadora, pueden inferirse expresiones límites que han tenido y siguen teniendo tanta carga movilizadora para

llegar a plantearse la intransigente opción de una patria libre o nada, lo cual no sólo ha quedado popularizado en las estrofas de nuestro himno como única alternativa valedera, sino en ese documento asambleario citado donde se recoge el espíritu republicano primordial: "Vamos a ser independientes o morir como héroes", imitando a la resistencia indígena frente a los conquistadores. No cuesta advertir que esos valores amenazados desde distintos frentes pueden conectarse a la necesidad de afianzar la senda independentista junto al nuevo ideario y a la nueva moral constitutiva. *Mutatis mutandi*, ese corpus republicano parece no haber perdido vigencia dentro de las premisas emancipadoras más arriba comentadas, por más que no puedan coincidir con él ciertos intelectuales del presente, globalizados y en algunos casos travestidos, defensores del capitalismo como un modelo axiomático e irreversible, junto a la sobrevaloración de la cultura occidental. Estoy refiriéndome a quienes, en medio de las turbulencias sociales y el peso aplastante de los grandes lobbies, entronizan un republicanismo exánime, mientras pretenden que nos conformemos con la vieja democracia nominal del freno y balanceo de poderes, lo cual no deja de suponer una democracia plenamente adjetivada: la democracia liberal con todas sus letras e implicancias, entre ellas la creencia de que el liberalismo representa un fenómeno suprahistórico que trasciende cualquier partidismo y sistema socio-económico para identificarse con la misma civilización, con el porvenir de la libertad y con un Estado que funciona como plácido sereno nocturno velando por los bienes de cada cual.

Una parte de las enunciadas embestidas posee un blanco determinado: el fantasma populista, junto a las acusaciones de autoritarismo y abusos de poder a gobiernos estrictamente consensuados y legitimados en las urnas; objeción que también ha provenido de sectores que nunca se han plantado frente a las dictaduras militares o que han sido cómplices de ellas, como ocurre con cierta prensa que suele desgarrarse las vestiduras clamando por cortapisas a la libertad de expresión y a la falta de estilo cortesano por parte de quienes buscan ahondar la democracia e imprimirle un apreciable contenido social. Lo que se halla propiamente en juego no es el poder en sí, sino su usufructo y sus destinatarios. Ante los clamores colectivos para que se le pongan cascabeles al gato feroz, acaso puedan contribuir algunos nuevos gobernantes a hacer realidad el mandato de un liberal en serio, Kenneth Galbraith, cuando exhortaba a adoptar una fórmula muy sencilla para obtener la felicidad general: "Nada contribuirá tanto [...] a la tranquilidad social como unos gritos de angustia de los muy ricos", mientras

recomendaba la aplicación de severas medidas contra la renta. La fobia suscitada por lo que se ha dado en llamar populismo —en realidad, cabría aludir a un nacionalismo radical o a una izquierda plebeya— se ha pretendido fundar en la falta de "seguridad jurídica" que gobiernos hemisféricos de esa índole podrían acarrear a las compañías y a los inversores extranjeros. Éstos han multiplicado astronómicamente sus ganancias bajo la égida de regímenes venales y condicionados, en medio de los cuales se han adueñado a precio vil de empresas públicas altamente rentables sin haber volcado *stricto sensu* sus capitales en actividades productivas. Calificar al populismo como una salida falsa, según intentó hacer un ex gerente de la Coca Cola y ex presidente de México, Vicente Fox, nos lleva a preguntarnos quiénes serían auténticamente los actores perjudicados ante ese callejón sin salida, habida cuenta de que en la sociedad, tanto nacional como mundial, lejos de vérnosla con un todo homogéneo, ha recrudecido la división entre explotadores y explotados, por más que se haya decretado lo contrario desde el nuevo evangelio de la fortuna. Hasta los mismos sectores conservadores acusan recibo de la desigualdad imperante y adoptan sin ambages un discurso populista antes de acceder a la presidencia, como el que empleó el propio Fox —"Crecer no basta; hay que distribuir la riqueza"— o el máximo artífice del neoliberalismo en Latinoamérica, Carlos Menem, cuando prometía desde el llano en campaña electoral el salariazo y la revolución productiva, para terminar luego, desde el poder, pulverizando el trabajo y las conquistas sociales. El forzado "apoyo" de los Estados Unidos y sus voceros a gobiernos de izquierda pragmática se debe a que, pese a su sesgo doctrinario, éstos han mantenido las reformas liberales de los años 90, o sea aquéllas que, bajo el capitalismo de casino, han engendrado políticas sin precedentes históricos de pauperización y desempleo. Mientras se exalta indiscriminadamente a esos nuevos gobernantes como bastiones de la democracia, se considera como una enemiga de ella a quienes han propiciado formas inéditas de democracia avanzada, al patrocinar, v. gr., una Constitución que admite la revocación del mandato presidencial, facultad que no ha quedado sólo en el papel sino que ha sido aplicada efectivamente. ¿Cómo puede esperarse, en consecuencia, un reconocimiento de ese tenor cuando los objetores no dejan de trasuntar una pronunciada desconfianza elitista hacia la misma democracia representativa, hacia las elecciones y hacia el mismo pueblo elector?

La animadversión al populismo posee raíces mucho menos líricas que las presuntas alteraciones a libertades insondables: al temor a que se frene una ilimitada maximización de las ganancias, a que aumente

el gasto público y mejore la redistribución del ingreso, a que las masas puedan acceder efectivamente a la política y pongan en jaque al sistema. En suma, se trata de una resistencia puramente terrenal a que el Estado deje de ser un reaseguro para los adinerados y un inhibidor de las demandas colectivas, o a que cada vez se haga más patente que el neoliberalismo —la ideología del provecho y del espíritu posesivo— resulta incompatible con la democracia y la ética de la solidaridad. Para que no se pierda tanto privilegio y las masas continúen siendo esa despreciada multitud amorfa, a los defensores del *statu quo* no les queda otro remedio que aceptar a regañadientes una variante gatopardista: la que ofrecen los socialdemócratas cuando le aseguran al gran capital el respeto al modelo y a su lógica lucrativa: hacer lo mismo que los conservadores pero sin tanto sufrimiento para la población, según lo ha interpretado Slavoj Zizek. A diferencia del nacionalismo de izquierda, la denominada tercera vía —síntesis chirle entre liberalismo y socialismo—, no pasa de ser una inofensiva vía muerta, porque en definitiva constituye una readaptación paternalista a las condiciones impuestas por los mercados bursátiles. Dentro del capitalismo tardío globalizado y la norteamericanización del mundo, el fondo subyacente sigue permaneciendo invariable: crudo individualismo, macdonalización de la existencia y razón tecnocrática, de los cuales no pueden desligarse algunas de sus principales fuentes de ganancias y operatividad, como el tráfico de armas y de drogas, o la destrucción del medio ambiente y de los recursos no renovables.

En el caso latinoamericano, esa misma política trata de desalentar por todos los medios la consolidación de bloques regionales independientes y de sumar aliados, aunque sean unilaterales, para una codiciada dolarización de la economía, frente a otras modalidades competitivas como las que aparecen en la imagen más humanizada del capitalismo renano, el que no deja, con todo, de acercarse, por ejemplo, al Mercosur como un socio birregional clave y al que se le aportan fondos para dotarlo de "mayor institucionalidad". Ello impacienta a los órganos mediáticos de la desintegración, que dedican una inusual cantidad de páginas a los asuntos latinoamericanos para poner en tela de juicio el presente y el futuro de sus reacomodamientos e interrelaciones endógenas —salvando enormes distancias, similar al rechazo sostenido por el viejo colonialismo hacia las disposiciones de los criollos para vivir autónomamente—. Ello va a contrapelo de lo que sostienen expositores de tanta autoridad intelectual como Noam Chomsky, quien celebra el protagonismo que están jugando los movimientos de base en el desenvolvimiento emancipado de nuestra Amé-

rica, mientras enfatiza el resquemor de la Casa Blanca ante los esfuerzos de unificación territorial. Una de las mayores contrariedades que despierta el populismo entre los factores de poder y los grupos de presión no consiste solamente en que aquél no repara en volver a llamar por su irritativo nombre a los principales responsables del subdesarrollo —imperialismo, oligarquía—, sino que además propone y ejecuta alternativas frontales como la nacionalización, saliéndoles al cruce a quienes le asignan un peso abrumador a la globalización, al neoliberalismo y a la recolonización planetaria. ¿Cabe preguntarse, pues, si no estaremos ante una anhelada reparación histórica, en el camino del ajuste de cuentas con los gobiernos de facto y sucedáneos que pretendieron aniquilar o neutralizar las reformas en profundidad y el cambio pacífico de estructuras, según procuró llevarlo a cabo un insigne estadista como Salvador Allende?

Resta hacer alusión a dos temas adicionales: memoria e identidad. Si bien la primera, en su imagen inveterada, ha servido como un mecanismo para el disciplinamiento, al servicio de la reproducción del sistema, en los últimos tiempos, según estipula Paolo Montesperelli, se ha producido una democratización de la memoria, por asuntos tales como el impulso a replantearse la historia canónica, en función de la lucha de los pueblos y de los sectores sociales subalternos, en la perspectiva inspirada en los vencidos y en la subsistencia de etapas fallidas. Mientras que la historia escrita ha sido un recurso de los grupos privilegiados, la historia oral —aparte de reimpulsar la historia social— constituye "una vía efectiva para acercar al actor a la historia que le pertenece, conservar su memoria y facilitarle el acceso a su subjetividad, ayudándolo así en la ardua forja de su pertenencia, de cara al pasado y de frente al futuro, calibrando esa plenitud identitaria que da la captación plena de los tiempos atravesados por la memoria, sin etnocentrismos colonialistas ni raciales, dando paso a la reparación solidaria que la práctica de la oralidad facilita. Si casi siempre nos hemos remitido a la autoridad del documento escrito y resguardado por las instituciones, cabe acercar ahora la voz de quienes son o fueron desoídos e incorporarlos a la memoria colectiva", conforme lo señalado por Hebe Clementi. Asimismo, Cristina Reigadas ha hecho sus aportes temáticos: "Pensar una modernización inclusiva requiere particularmente en América Latina la reactivación de la memoria. No para limitarnos a recordar el pasado, sino para comenzar a superar nuestra negación de la historia, nuestra compulsión a empezar siempre de cero y a la copia. Pensar el nosotros en los contextos cambiantes de lo local y de lo global requiere vencer los miedos: miedo a nosotros mis-

mos, a pensarnos, a ser inferiores". La caracterización bosquejada puede encuadrarse dentro de las exigencias multisectoriales y el perentorio desafío de reconsiderar nuestro pasado. Expresiones como Memoria, Verdad y Justicia han sido adoptadas como parte inherente a la política de Estado —pese a los grupos reaccionarios que condenan esa disposición como un revanchismo totalitario—, que efectúa permanentes homenajes a los desaparecidos: desde rebautizar enclaves públicos —como una plaza emblemática por excelencia— con el nombre de sus madres hasta suprimir una legislación que eximía de responsabilidad a los principales represores. Como acota Luisa Ripa: "Las múltiples acciones tendientes a la recuperación de la memoria, la concreción de las cifras, la visualización de los centros de detención, la clarificación plena de los implicados en el genocidio, la recuperación de la identidad de los jóvenes que los secuestradores robaron a las detenidas cuando estaban embarazadas, la superación de todas las formas de demonizaciones ideológicas son absolutamente necesarias para superar la impunidad y el trauma que las desapariciones de personas han producido en la sociedad argentina".

A partir de los conatos descolonizadores que suceden a la Segunda Guerra Mundial, empieza a plasmarse la nueva noción de identidad que, lejos de constituir un seudoproblema, como aseguran algunos escépticos, en su sentido positivo remite, entre otras, a las siguientes cuestiones: la idea de unidad en la diversidad más allá de barreras étnicas, geográficas o sociales; la propensión hacia un activo proceso de humanización y democratización, con mejoras graduales o estructurales en las condiciones de vida. La génesis de formas identitarias alternativas en nuestra América ha contado con diversas manifestaciones: desde los emprendimientos insurgentes previos a la campaña emancipadora y la prédica bolivariana para asumirnos como un subgénero humano, hasta los distintos empeños para distanciarnos de las potencias opresivas, sin omitir a algunas corrientes tercermundistas y, en los días que corren, la filosofía intercultural, las teorías poscoloniales y la ética emergente. Tales exigencias han sido resignificadas con los frentes populares, las propuestas innovadoras de integración supranacional y los movimientos cívicos, que desde distintos sectores pugnan por lograr una tierra más habitable. Entre esas agrupaciones autogestionarias se encuentran aquéllas más tradicionales como el sindicalismo independiente, las organizaciones estudiantiles y las entidades cooperativas, junto con los nucleamientos feministas o de género, étnicos, campesinos, ecológicos, pacifistas, de derechos humanos, las ONG, las PYMES, los músicos contestatarios, las asociaciones de consu-

midores y hasta de niños de la calle, las comunidades eclesiales, los partidos políticos menos dispuestos a pactar con el privilegio y tantos otros actores sociales herederos del espíritu libertario del 68, que han convertido las reclamaciones identitarias en un tema vital que sobrepasa con holgura los abordajes de la *intelligentzia*, en la que parecía centrarse toda la cuestión. Las demandas populares por mayor justicia y peculiaridad —idiomática, religiosa, ambiental, etc.— trascienden la búsqueda propia de acreditación para inclinarse hacia una concepción abarcativa que, además de trasuntar reivindicaciones parciales, genere un pensamiento principista frente a sistemas profundamente inequitativos. De allí que se trate de complementar la aceptación de las diferencias y el aporte de los movimientos sociales con un rescate crítico de las grandes causas que han permitido figurarnos o acceder a un mundo para todo el mundo en este mundo, según se ha sostenido en la declaración del Cuarto Encuentro del Corredor de las Ideas del Cono Sur, lanzada en territorio paraguayo en julio del 2001.

Contribuciones

En análoga dirección valorativa se mueven los trabajos incorporados a este volumen, del cual intentaré dar cuenta a renglón seguido. En conexión con el fenómeno de la Independencia y el síndrome formal del 2010, Enrique Dussel encabeza la convicción de que no debe prohijarse un nuevo enmascaramiento del otro, como ocurrió con otros fastos del llamado descubrimiento de América o en ocasión del primer Centenario, celebrado por las elites como una fecha anunciadora de su propio y exclusivo progreso ininterrumpido. Según este enfoque, no correspondería festejar sino impugnar una emancipación —del poderío español— que sólo terminó siendo usufructuada por los criollos en detrimento de los pueblos indígenas y afroamericanos, sin dar paso al nosotros inclusivo de las diferencias. En una tónica similar, de acentuar las limitaciones del proceso independentista —evidenciadas hasta en el mismo Bolívar, su máximo adalid—, se enfatiza el triunfo de un sesgo semifeudal y localista frente a los propósitos innovadores y continentalistas, bajo la persistencia de una irritativa dicotomía —entre la gente decente y la plebe— que iba a seguir afectando al abultado grueso de la población. Por otro lado, sin negar las contradicciones existentes ni el frustrante predominio conservador, en vez de subrayarse la resultante fáctica del conglomerado ideológico en cuestión, se ha preferido rescatar sus innegables propuestas disrupti-

vas: ante la discriminación étnica, a favor de la cultura aborigen y su resistencia al invasor, así como los intentos para redistribuir la tierra; hasta detenerse, en suma, en el ascendiente popular y humanista perfilado durante la brecha revolucionaria, junto a su apuesta por una voluntad superior a la del mero "interés privado" (Dussel, Gómez-Martínez, Chumbita).

Desde una visión prospectiva, prima la confianza en que se logre acceder a una auténtica y plena independencia —no reducida a un simple corte de lazos con las metrópolis— en vías efectivas de plasmación, más allá de las manipulaciones míticas del pasado. Antes bien, entre otros factores coadyuvantes, para alcanzar ese objetivo liberador deberá recurrirse a una cosmovisión que permita medirse con el pensamiento único y la hecatombe social provocada por la globalización financiera junto al recetario neoconservador. Entre los grandes propiciadores de la causa emancipadora irredenta —muchas veces en estrecha vinculación con la requisitoria para desprenderse de distintos poderes intra y extraterritoriales— se han traído a colación las ideas de una figura intelectual como la de Francisco Bilbao, un exiliado chileno muy adelantado para su entorno; ideas que, trastrocando la antinomia entre civilización y barbarie, no sólo propulsaron una democracia igualitaria sino también una plataforma unionista injustamente relegada por la literatura *ad hoc*. Precisamente, otra serie de los trabajos referidos se encolumnan en la actual tesitura de bregar por una disyuntiva democrática diferente, que sobrepase el modelo seudouniversalista decimonónico: ya sea mediante profundos cambios institucionales, ya sea con miras a otro paradigma sistémico. Ante la crisis y las insuficiencias manifiestas de una democracia administradora e intermediaria —concebida como la democracia sin más— se da cabida a una democracia sustantiva, que tenga en cuenta como principio verdaderamente supremo la soberanía popular —en lugar del Estado imperturbable— como "fuente de ciudadanía", para salvaguardar a la especie humana del belicismo metodológico y la devastación de la naturaleza. Esas últimas apreciaciones y las coordenadas actualmente en juego han llevado a varios autores del presente volumen a detenerse en las puebladas —con sus opciones hacia otra legalidad como la que puede emanar de asambleas constituyentes— contra la insensibilidad y las arbitrariedades gubernativas, o en el protagonismo directo o coparticipante de los movimientos y las redes sociales. Simultáneamente, puede verificarse cierta aproximación a las nuevas democracias continentales y el debate sobre la perversión intrínseca del populismo en sus variantes tempo-

rales y sus frentes doctrinarios, mientras se apunta hacia las experiencias que parecen reverdecer el espectro iconoclasta de los 60 (Girbal, Roig, Jalif, López Velasco, Majfud, Reigadas, Follari).

Entre otros temas litigantes se encuentra la desacralización del normativismo jurídico y del concepto formal de justicia —inclinados a restringir la acción ciudadana y a favorecer el culto de lo individual—, de estructuras políticas intocables o de simbologías culturales al estilo del esencialismo identitario —una cuasi incoherencia terminológica como la de la democracia a secas—. Así, se pone en tela de juicio la anquilosada referencia omnicomprensiva a lo latinoamericano sin asumir las diversidades existenciales ni los múltiples sujetos que resultan soslayados en sus reclamos, sin por ello obviar el hecho de que la conflictividad sectorial puede resultar funcional al mantenimiento del *statu quo*. Empero, ciertos exponentes del feminismo crítico reciente no sólo se erigen como un movimiento específicamente reivindicativo del género sino que también apuntan contra el sistema imperante, su antropología filosófica y sus inflexiones racistas. En alusión al papel de la mujer, dentro del contexto de la Revolución cubana y la superación de la ideología patriarcal, puede consultarse el artículo sobre la película *Lucía*, dirigida por Humberto Solás. Con respecto a la misma Cuba, se destaca su sistema de salud, su capacitación multitudinaria de médicos y su intervención en misiones internacionalistas como "arma central para la acumulación de legitimación y poder" (Márquez Fernández-Díaz Montiel, Dobrée, Gargallo, Pastor, Escudero).

En el terreno de la educación, la nueva filosofía intercultural, compartiendo la convicción de que el mundo no debe reducirse a pura mercancía y promulgándose por una "sabiduría intempestiva", combate el analfabetismo biográfico y contextual que enseña que la gente tiene sus propios tiempos y que se puede convivir en un espacio o lugar determinado, mientras considera que el saber occidental predominante se produce a la sombra de la empresa y de la lógica del capital. Para la universidad latinoamericana en particular —sumida tanto en la burocracia como en principios fuertemente jerárquicos e impotente para incorporarse a las transformaciones institucionales y comunitarias—, se preconiza el desprendimiento de los modelos colonizadores que ejercen las universidades centrales frente a las periféricas, las cuales tampoco se hallan en condición de satisfacer su propia vocación y emplazamiento telúricos, por hallarse impedidas de asimilar a las distintas etnias originarias. Paralelamente, se aborda el papel desafiante y propositivo del estudiantado desde el ciclo fundacional, las vísperas del Centenario y nuestros propios días, en los cuales se pro-

cura mostrar que las vanguardias juveniles ilustradas no se han dejado llevar por las promesas de bienaventuranza lanzadas por la autodenominada Revolución Conservadora, y han salido al cruce de sus políticas de ajuste estructural, mediante innumerables actividades dentro del mismo campo académico o en apoyo a crecientes grupos carenciados, a veces en operativos conjuntos con otros actores populares. Dos últimos ejemplos extraídos del riñón argentino permiten reflejar el movimiento desestructurador de la historia oficial al que estamos invocando: por un lado, frente al canon literario tradicional, que ha marginado frecuentemente a los escritores del interior, a los nombres femeninos y a quienes se permitieron sustentar posturas disidentes o han incursionado en la irreverencia intelectual; por otro lado, se observa en el libro cómo se fue transfigurando el juego del fútbol en el Río de la Plata mediante un proceso de reapropiación y criollización del deporte por parte de los sectores populares, que le imprimieron un estilo singular alejado del supuesto *fair play* y de la engominada disciplina británica (Fornet, Palermo, Biagini, Lagmanovich, Vallejo).

Puede, por fin, concluirse que los trabajos incluidos en esta circunstancia especial —sean ellos de carácter antológico, de investigación original o de ensayo "libre"— integran de algún modo lo que hemos calificado como pensamiento alternativo con Arturo Andrés Roig, quien ha puesto de relieve que tal pensamiento se halla íntimamente vinculado al derecho a la utopía y a la esperanza de un mundo mejor. Como respuesta al proceso y a la ideología de la mundialización, dicho pensamiento ha crecido aceleradamente bajo el impulso de distintas agrupaciones o como objeto particular de estudio, ante el perentorio desafío de reactualizar los proyectos humanistas que apostaban a una transmutación visceral y que hoy son abandonados por posturas mentadamente avanzadas o por el hegemonismo neoliberal, restaurador de los más caducos planteamientos y formas de vida. La riqueza teórico-práctica que subyace en el pensamiento alternativo se enfrenta a esa mentalidad estrechamente relacionada con el tener antes que con el ser; una mentalidad que ha vuelto a ponerse en discusión a través de los testimonios aquí presentes.

HUGO BIAGINI

Pórtico

Necesidad de una segunda independencia

Arturo A. Roig

En el año 1889 publicaba José Martí un largo comentario enviado al diario *La Nación* de Buenos Aires, del que era corresponsal, fechado en Nueva York el 2 de noviembre de ese mismo año. ¿De qué nos hablaba? Pues, nada menos que de la necesidad de una "segunda independencia". Por cierto que no se refería a Cuba, pues su patria aún no había logrado la "primera independencia"; tampoco hablaba exclusivamente de la Argentina, se refería a toda la América hispánica, la que él llamó "Nuestra América". Lo que había despertado en él tal alarma al grado de llegar a pensar en la necesidad de una nueva declaración de independencia —teniendo, además, conocimiento vivo del enorme costo de la primera por lo mismo que la estaba viviendo en su propia patria— eran las maniobras diplomáticas del gobierno de los Estados Unidos puestas claramente al descubierto para su ojo avizor en el Congreso Internacional de Washington de aquel mismo año.

> Jamás hubo en América, de la independencia acá —decía— asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, ligada por el comercio libre y útil con los pueblos europeos, y cerrar tratos, para ajustar una liga contra Europa y cerrar tratos con los restos del mundo. De la tiranía de España pudo salvarse la América española; y ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia.[1]

1. José Martí, *Obras escogidas*, II, p. 379.

La necesidad de completar nuestra independencia, o de rescatarla mediante una segunda independencia es una cuestión que ha estado viva en las naciones hispanoamericanas desde los albores. Aun cuando resulte paradójico, el tema fue ya planteado por Francisco Miranda antes de las guerras de Independencia y por Simón Bolívar, ya triunfantes éstas. El primero hacía la diferencia entre "independencia política" y "emancipación mental" como dos hechos que debían ser alcanzados simultáneamente, por lo mismo que podían darse divorciados; el segundo, lograda la independencia, entendió que faltaba, precisamente, aquella emancipación: "Nuestras manos están libres —decía— y todavía nuestros corazones padecen las dolencias de la servidumbre".[2] Los escritores y políticos posteriores retomaron el tema, que se prolongó hasta llegar a Martí, quien vino a dar, justamente, la razón a los temores de Bolívar. En efecto, el Libertador había dicho que "Los Estados Unidos parecen destinados por la Providencia para plagar la América de miseria en nombre de la libertad".[3]

¿Y cuál es la actual situación de la casi mayoría absoluta de los Estados latinoamericanos, sometidos a las políticas del neoliberalismo dentro de los marcos de la llamada "globalización"? En el número de octubre del año 2002 en la edición francesa de *Le Monde Diplomatique*, en un artículo titulado "Vasallaje", el articulista decía: "Un imperio no tiene aliados, no tiene más que vasallos. La mayor parte de los pueblos de la Unión Europea parecen haber olvidado esta realidad histórica. Ante nuestros ojos y bajo las presiones de Washington, que los obliga a enrolarse en la guerra contra Irak, países en principio soberanos se dejan reducir a la triste condición de satélites".[4] Y en Alemania, el conocido escritor Günther Grass, convertido en conciencia acusadora de su propia patria, no deja de hacer declaraciones en contra de actitudes dudosas y hasta vergonzosas del gobierno alemán, respecto de la política imperial norteamericana.

¿Y qué sucede en los países que están lejos de la posición económica de naciones como Francia y Alemania, a la cabeza, actualmente, del capitalismo mundial? Pues, fácil es suponerlo; son, sin más, vasallos del imperio.

A más de lo que acabamos de decir, los países de nuestra América participan de una realidad paradojal. Vivimos en un continente riquísi-

2. Simón Bolívar, *Discurso de Angostura*, 1819.
3. Simón Bolívar, Carta a Patricio Campbell, Guayaquil, 5 de agosto de 1829.
4. I. Ramonet, "Vassalité", *Le Monde Diplomatique*, París, 583, octubre de 2002.

mamente dotado de recursos naturales, de los más espectaculares del planeta, con fuentes de energía abundantes, con posibilidades de producción agropecuaria en expansión, con indiscutible capacidad de crecimiento espiritual y material, que no ha padecido, en sus casi dos siglos de vida, guerras del tipo de las guerras mundiales y cuya población, sin embargo, se encuentra en un 50 % por debajo de la línea de pobreza.

La paradoja llega a sus límites extremos en algunos sectores de nuestro continente. En la Argentina, país llamado ostentosamente "granero del mundo" y que, además, podríamos decir que sigue siéndolo —este año ha batido el récord mundial de producción de soja— los pobres llegan, según el informe oficial del propio Estado, al 58 % en todo el territorio y, en ciertas regiones como el Norte, oscila, según los lugares, entre el 63 % y el 69 % y, en el llamado "segundo cinturón" del Gran Buenos Aires, alcanza el 74,4 %.[5] El neoliberalismo, aceptado y promovido por las clases dominantes, articuladas con la economía mundial en una condición colonizada abiertamente aceptada y promovida, subyugadas al capital financiero y con un sentimiento nacional tan bajo como el de las peores épocas de los gobiernos oligárquicos, ha derrumbado todas las defensas de los sectores populares y de la clase media. No vamos a extendernos en un cuadro ciertamente desolador que muestra de modo patético una situación de dependencia moral y material humillante. Diremos, sí, que la "Teoría de la dependencia" de la década de los 60, sistemáticamente ignorada, ha reflotado y su reformulación es, sin duda alguna, una de las tareas urgentes a las que deben entregarse nuestros cientistas sociales.

Vivimos un mundo paradojal, pero con un agravante: nuestra paradoja se desarrolla en la dependencia. La paradoja de la miseria en medio de la abundancia también se da en el seno del Imperio por la simple razón de que es parte constitutiva del régimen capitalista. Pero, frente a un capitalismo salvaje que ha hundido a millones de seres humanos en la miseria, son posibles formas de capitalismo con un rostro distinto. Siempre son posibles fórmulas de integración social y siempre son posibles actitudes de enfrentamiento ante los procesos de dependencia. No debemos perder la esperanza de poner en marcha formas de humanización aun en las peores condiciones históricas.

Muchos son los caminos de la reconquista. Y uno de ellos es el de adueñarnos de nuestra palabra, restablecer discursos borrados, me-

5. "Ya son 21 millones de pobres en la Argentina", *Clarín*, Buenos Aires, 5 de enero de 2003, información oficial dada por el INDEC.

diante un programa de rescate de categorías impugnadas por los sectores de poder y sus colaboradores intelectuales. Mostrarlas con la nueva fuerza que surge de esta experiencia que nos ha tocado vivir. De una vez por todas, dicho de modo breve y apretado, regresar a una razón impugnada en lo que tiene de emergencia y de riesgo; refutar, entre otros, a los ideólogos posmodernos, que en su proyecto de desarme de conciencias ahora nos quieren presentar una imagen "blanda" del imperio, y salir, en contra de ellos y de otros, por los fueros de lo universal.

Hacia un rearme categorial: el imperialismo

Durante la década que se abrió a partir de la "caída" del Muro de Berlín, se profundizó en Occidente y en los países que estamos de un modo u otro insertos en el "mundo occidental", por parte de muchos, la pérdida de fe en la razón como principio ordenador de las cosas humanas, descreimiento y escepticismo que ya habían tenido sus inicios con las experiencias de la Segunda Guerra Mundial y, entre ellas, muy particularmente, el conocimiento de los campos de exterminio de la Alemania nazi. El derrumbe del socialismo real que acabó con la "Guerra fría" se presentó como una prueba más del error y desacierto de la intervención en la marcha de los procesos económicos y sociales, y, paralelamente, de la verdad de las doctrinas liberales del mundo capitalista occidental, las cuales se impusieron como única alternativa. Además, y con la caída del Muro, cayeron los referentes del discurso socialista, juntamente con el desplome de un Estado autoritario que había concluido siendo la negación de un socialismo con rostro humano. Así, pues, ante la única alternativa, tesis aceptada al margen de actitudes críticas, surgió una posición doctrinaria caracterizada por aconsejar un discurso "blando" y de "renuncia" de aquella "razón", en algunos con no malas intenciones, tal vez, pero en otros, los de más peso, con la difícilmente disimulada intención de asegurar un desarme de conciencias, en concordancia con las políticas de fragmentación y de desregulación promovidas por los gobiernos neoliberales de las potencias capitalistas detentadoras únicas del poder mundial. Poniendo en juego argumentos retóricos más que propiamente filosóficos, organizaron un discurso de renunciamiento que bordeaba la inmoralidad en cuanto proponía como conveniente un "ablandamiento ético", así como un rechazo de lo que calificaron como "morales duras"; que predicaba un hedonismo afín al consumismo promovido por las multinacionales y que hablaba de lo oportuno de renunciar a posiciones "fuertes"

y de entregarse, paralelamente, a un pensamiento "débil" fundado en una "pérdida de certidumbres" imprecisa y, las más de las veces, sin fundamento; que practicaba el abandono de toda crítica y, en fin, por no extendernos, que aconsejaba sin más la aceptación de lo vigente, la conciliación y la resignación.

Lo que causaba temor a estas gentes era la razón a la que acusaban, repitiendo una vez más un discurso ajeno, de contener un "funesto espíritu de dominación", que había signado toda una época, desde Descartes en adelante y que ahora, gracias a este pensar "ligero", "sutil", "leve", "tenue", "delicado" y hasta "gayo" y "alegre", y sin caer en un irracionalismo, se había logrado encontrar el modo de sujetar al indómito *logos*.

Pues bien, ese conformismo moral con tan poca sustancia humana no podía sino promover un quiebre de conciencias paralelo y no casual con las políticas promovidas por el neoliberalismo a nivel mundial. Fue, además, una filosofía, si se la puede llamar tal, pensada para la vida de consumo de sociedades de alto nivel económico y planteada en términos de un hedonismo vulgar y cuyo símbolo, como hemos dicho alguna vez, ha sido el carrito de supermercado.

El avance de los resultados devastadores del neoliberalismo en el mundo ha dejado sin discurso, al fin, a estos doctrinarios, y otro tanto han hecho las interminables guerras que se han sucedido sin respiro desde la "caída" de aquel Muro, y que fue el detonante de ensayistas como Vattimo y Lipovetsky, quienes pronto, en particular el segundo, habrán pasado al olvido.

Hemos hablado de la necesidad de un rearme categorial. La acción de la cual estamos hablando es seria. Se trata de alcanzar una posición de compromiso y responsabilidad moral, no con lo establecido, sino con lo que lealmente entendemos que es la verdad. Más, no será desde la deplorable propuesta que hemos comentado desde donde vamos a plantear el rearme, ni de otras de parecido talante. Rescatar categorías, trabajadas entre nosotros en niveles respetables y no desde ahora, dentro del cauce de una tradición elaborada a lo largo de todo nuestro mundo iberoamericano, y como lo hemos sabido hacer tantas veces, abiertos al mundo, desde nuestro mundo. Rescatar todos los conceptos axiales relativos a nuestras ciencias humanas, recuperar junto con ellos a estas mismas ciencias en el campo de la moral, de la política, de la economía y de las relaciones y diferencias sociales y de género. Con ello estamos diciendo que vamos a botar al desván de los trastos inútiles la malhadada preposición "post", así como la banal moda "postista" con la que se ha acompañado el discurso de las ciencias humanas.

Pues bien, en nuestros días es justamente —en polémica con las últimas manifestaciones de autores que militan dentro de la tendencia que hemos caracterizado— cuando se ha sentido la necesidad, ya impostergable, de poner en movimiento el rearme categorial del que venimos hablando.

Lo que vamos a comentar se relaciona con la aparición del libro *Imperio* de Michael Hardt y Toni Negri, en el mes de marzo del 2000. Pues bien, estos autores, ambos de Massachusetts, desde una típica posición "posmoderna", entienden que se habría producido el paso desde un "imperialismo clásico" hacia una fase superior, a la que denominan simplemente del "imperio", y afirman para justificar la tesis que, mientras el primero, a saber, el "imperialismo clásico", todavía corresponde a la "modernidad", el siguiente, el "imperio", sería sin más un fenómeno "posmoderno".

Se intenta, pues, poner nuevamente en circulación una palabra, la de "imperio", que estaba dentro de las categorías "duras" impugnadas, por eso mismo, desde un "posmodernismo", dando de ella una versión "posmoderna". ¿Y cómo se logra? Pues, "ablandándola", incorporándola en el seno de un "pensamiento débil": la globalización, que al parecer es también para ellos un fenómeno "posmoderno", ha tenido la virtud de limar las aristas duras de la vieja categoría, al haber descentrado el poder diseminándolo.

Esto se habría producido como consecuencia de la inevitable declinación de los Estados nacionales, por su incapacidad de gobierno y de control sobre sus propios territorios, así como la ubicación de los centros de decisión en esferas supranacionales "difusas".

La principal categoría con la que se pretende caracterizar al "imperio" es la de "poder difuso": los intereses dominantes no tendrían un centro único, ni habría un país en particular desde el que se ejercería el poder mundial, ni siquiera los Estados Unidos.

La categoría de "pueblo", que ya ofrecía dificultades que la habían llevado a su abandono, vuelve en manos de estos autores a ser expulsada. La contraparte de aquel "poder difuso" no la integran los "pueblos" (articulados en un estado-nacional), sino otra categoría "difusa": la de "multitud".

Y así, pues, nos enteramos de que en la medida en que está expandida por todo el planeta, la "multitud" lo cubre; uno de los motivos de la fuerza que se le supone radica en la diversidad y la heterogeneidad; se le atribuye la capacidad de "golpear" al poder del "imperio", el que, por lo demás, también es "difuso". Del cuadro de ciencia ficción en el que aparece pintada la imposible definición de "imperio", de la "difu-

minación" que se practica tanto con el "poder" como con la "multitud", se pasa a la confusión. Lo difuso se vuelve confuso.

El juicio de Jaime Petras resulta lapidario: "*Imperio*, el libro así titulado —dice— es una síntesis generalizada de banalidades intelectuales sobre la globalización, el posmodernismo, el posmarxismo, unidos todos por una serie de argumentos y suposiciones no fundamentados que violan seriamente las realidades económicas. La tesis sobre un 'post-imperialismo' del libro *Imperio* no es novedosa, no es una gran teoría y explica poco el mundo real. Más bien es —concluye afirmando— un ejercicio vacío de inteligencia crítica".[6]

No menos acertadas y fuertes son las observaciones que ha hecho Atilio Borón al libro de Hardt y Negri, en su propio libro escrito como respuesta, titulado *Imperio & Imperialismo*.

Los términos "imperio" e "imperialismo" que habían sido borrados del discurso por demasiado "duros", han comenzado a circular por la necesidad misma de los procesos mundiales, y no como lo pretenden los últimos supervivientes del posmodernismo.

La necesaria defensa de la universalidad

Dentro del urgente programa de rearme categorial nos ocuparemos ahora de los conceptos de "independencia" y "emancipación". Lo haremos sobre la base de la crítica a la modernidad hecha por el filósofo francés Jean-François Lyotard, para ocuparnos luego de otros posmodernos.

Conocido es el papel jugado por Lyotard dentro del panorama de la filosofía europea actual. Es importante, para una mejor comprensión de algunas de sus posiciones teóricas, tener en cuenta las motivaciones profundas que ejercieron sobre él, las que tienen raíces anteriores a la "caída del Muro de Berlín" que tanto ha impactado sobre otros. Nos referimos a los acontecimientos de la década de los 40 del mismo siglo. Dos hechos atroces debemos mencionar: los horrores de los campos de la muerte de los nazis —el más pavoroso y espectacular de los cuales parece haber sido el de Auschwitz—, de los que se tuvo amplio conocimiento a partir de 1945, y las explosiones nucleares que arrasaron las ciudades de Hiroshima y Nagasaki, uno de los actos de terroris-

6. Mabel Thwaites Rey, "El imperialismo que vos matáis goza de buena salud", *Clarín*, 19 de mayo de 2002.

mo más grande de la historia humana, que tuvieron lugar en el año ya citado. Pues bien, en particular fue la experiencia de Auschwitz la que movió a Lyotard a la pregunta sobre la cultura occidental moderna y a la teoría acerca del fin de un largo período histórico, la modernidad, y el surgimiento de una nueva etapa, la "posmodernidad".

Pues bien, para Lyotard, el pensamiento y la acción de la modernidad occidental euroamericana, desde sus inicios, pero marcadamente ya a partir del siglo XVIII con la Ilustración y, luego, en los siglos XIX y XX, han estado regidos por la Idea de "Emancipación". Nos aclara que esa "Idea" tenía los caracteres de las "ideas reguladoras" tal como Kant caracterizó a ésta y otras que estuvieron acompañadas —algunas de ellas particularmente y tal como el mismo Kant lo hace— de una filosofía de la historia. El papel que jugaba esa filosofía era ciertamente importante en cuanto cumplía la función de validación de la Idea y su proceso. Estuvo además, y está acompañada, dicha Idea de "Emancipación", siempre, de una exigencia de "universalidad", a tal extremo que la emancipación misma deja de serlo si no es pensada como universal. Los ideales que puso en movimiento la modernidad apelaban, pues, necesariamente, a la razón.[7] Ahora bien, ¿qué se ha perseguido con la idea reguladora de "Emancipación"? ¿Cuál es su contenido o su objeto? Pues, la extensión de las libertades políticas, de las ciencias, de las artes y de las técnicas, que permitan precisamente a la humanidad emanciparse del despotismo, la ignorancia, la barbarie y la miseria. Sobre esa Idea incorporada en una filosofía de la historia (la "Filosofía de la Historia Universal de la Emancipación", que tuvo su más impresionante "relato" en los textos de Hegel), se nos ha enseñado a legitimar todas esas libertades y posibles progresos ansiados.

Así, pues, la modernidad ha sido impulsada en su desarrollo por una serie de ideales de carácter práctico racional, y por eso mismo universales, a los que hemos aprendido a legitimar desde grandes "relatos" adecuados a las épocas y según los acontecimientos.

Pero ¿qué ha sucedido? Los primeros escritos de Lyotard, contemporáneos al movimiento del "posmodernismo", a fines de la década de los 40, están todos movidos por la misma cruel experiencia vivida por los integrantes de la Escuela de Frankfurt, en particular Adorno y Horkheimer. "Mi argumento —decía por su parte Lyotard— es que el proyecto moderno no ha sido abandonado, ni olvidado, sino destrui-

7. J. F. Lyotard, *La posmodernidad (explicada a los niños)*, Barcelona, Gedisa, 1987, p. 111.

do, liquidado". "Hay muchos modos de destrucción —agregaba— y muchos nombres les sirven de símbolo de ello: Auschwitz puede ser tomado como nombre paradigmático de la 'realización trágica' de la modernidad". Así, pues, lo que abre una época y hace concluir otra es —nos dice— "un crimen", un hecho atroz y aberrante.[8]

Y si la modernidad cifró todo en el valor y el peso de lo universal (sin lo cual no podemos entender ni realizar un proyecto de "emancipación") nada más evidente que la falsedad del aforismo hegeliano: "Todo lo real es racional y todo lo racional es real", cuya pretensión de verdad ha sido brutalmente desmentida por los campos de concentración. Y otra prueba no menos evidente del embuste de la "universalidad" de aquella "Emancipación" la tenemos, según nos lo dice asimismo Lyotard, "en el empobrecimiento de los pueblos del Sur" y "el enriquecimiento de los del Norte".[9] Así, pues, la posición final de Lyotard será de rechazo: "Ya hemos pagado suficientemente —dice— la nostalgia del todo y de lo uno, de la reconciliación del concepto, de la experiencia de lo transparente y comunicable… La respuesta es: *guerra al todo*, demos testimonio de lo impresentable, activemos los diferendos…", con lo que nos quería decir que debíamos estar abiertos a la realidad como "acontecimiento". El "diferendo" al que se refiere es el que se da —según él entiende— entre el discurso de la modernidad que se organiza "sobre categorías conocidas" y "totalidades", y el que entiende que está emergiendo y en el que no se trabaja "con reglas establecidas" y "totalidades", sino con "acontecimientos", es decir, "realidades que tienen valor de iniciación en sí mismas".[10]

Así, pues, Lyotard caracteriza a la modernidad como una época, en particular desde el siglo XVIII, y luego muy especialmente en los siglos XIX y XX, de la emancipación de los pueblos, principio que lógicamente no podía ni puede entendérselo sino como universal.

Mas, he aquí que todo ese gigantesco y complejo movimiento lo considera fracasado en cuanto que ha sido obra de la razón con su ímpetu inevitable de universalidad, y ésta, en la medida en que borra o ignora al "acontecimiento": lo particular, lo fragmentario, lo otro, esconde el *terror*. Esa razón que impulsó a la emancipación universal es la misma que se ha puesto al descubierto en Auschwitz, en donde lo que verdaderamente fue "universal" fue la muerte.

8. *Ibid.*, pp. 30-31.
9. *Ibid.*, pp. 40 y 98-110.
10. *Ibid.*, pp. 105-108.

Toda intención totalizante, aun cuando se presente arropada de buenas intenciones, es, pues, para Lyotard, una forma de terror, y la única manera de evitar que la tragedia de los siglos XVIII, XIX y XX se prolongue, se encuentra en el desplazamiento del "lazo social", que ha de ser reconocido y puesto en ejercicio en los "juegos de lenguaje" tal como él los entiende.[11]

Mala suerte la de la razón. El nazifascismo llevó adelante lo que Lukács llamó "el asalto a la razón"; como respuesta a esta acometida que, paradojalmente sería obra de la razón, Lyotard la declara, pues, *terrorista* y, de paso, arroja por la borda, con toda la modernidad, la rebelión romántica de los siglos XVIII y XIX, de la cual de alguna manera deriva. Ante el mal en el mundo y sobre las lecturas contemporáneas de Nietzsche, atribuirá a la razón, y con ella al concepto, una voluntad de poder, un ansia de avasallar a los otros, expresado todo esto brutalmente en los campos de concentración, espíritu destructivo al que tampoco escapa la "emancipación" en cuanto establecida como Idea reguladora.

¿Cuál es el resultado de todo esto? Pues, denunciadas las pretensiones de la razón, no queda sino refugiarse en lo particular, en lo fragmentario, atomizada la sociedad, además, en redes flexibles e inconmensurables de "juegos de lenguaje" y desconocida la conflictividad social manifestada, entre otras formas, en la lucha de clases. De esta propuesta y de otras equivalentes ha derivado cantidad de posmodernos que se dedicaron con fervor, ignorándolo o no, a colaborar con el proyecto neoliberal y sus esquemas de fragmentación de las estructuras sociales, y sin que la denuncia del "terrorismo" de la razón les impidiera aceptar la imposición de aquellos universales sobre los que se monta el mercado financiero. Y para colmo, a denunciar toda razón emancipatoria o a frenarla con discursos camuflados de "liberación".

¿A qué conduce esta disfrazada misología que está llegando a término? Según Platón (*Fedón*, 89d-90b) ese odio a la razón tiene el mismo origen que la misantropía. Así como ésta es consecuencia de haber tenido fe sin discernimiento en los seres humanos —esperábamos de ellos ángeles y resultaron también demonios—, de la misma manera la misología nace de haber creído en la verdad de universales que luego se nos presentaron en su uso ideológico. Pero en el caso de los posmo-

11. J. F. Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989, caps. 4 y 5, y Ricardo Maliandi, *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Almagesto, 1993.

dernos es más grave, pues, el juicio que lleva al rechazo de la razón y sus universales se lo pone en juego habiendo previamente desechado sin fundamentos sólidos ni convincentes una teoría crítica.

Sea como sea, la verdad es que de hecho se han generado formas discursivas no ajenas a una indiferencia (el *logos amelés* de los antiguos) propia de un escepticismo práctico o una despreocupación por el mundo (insistiendo con los clásicos, un *logos afróntistos*), como expresión de pretendidas conductas no agresivas, pero siempre compatibles, como ya dijimos, con las prácticas de fragmentación y, a la vez, de "globalización" del neoliberalismo.

Veamos dos ejemplos lamentables. En uno de ellos se dice que "En términos generales, la posmodernidad se ha ido configurando en nuestro discurso por los siguientes rasgos: mentalidad pragmático-operacional, visión fragmentada de la realidad, antropocentrismo relativizador, atomismo social, hedonismo, renuncia al compromiso y desenganche institucional en todos los niveles: político-ideológico, religioso, familiar, etc. Todo ello es —se concluye diciendo—, en alguna medida, consecuencia de la derrota del ideal del racionalismo iluminista o científico-positivista unificadores del proyecto moderno".[12] ¿No es ésta la "racionalidad" que le conviene al poder financiero del Primer Mundo para saquear a los pueblos del Tercer Mundo y concluir por destruir la naturaleza?

El otro ejemplo en el que lo que Beatriz Sarlo denomina "el dogma del estallido de las totalidades" llega hasta el absurdo radical es un texto de Gilles Lipovetsky, en el que campea no un inmoralismo como oposición a las morales vigentes, sino como actitud de radical indiferencia y, en tal sentido, de inmoralidad. Este servidor de los poderes mundiales dice: "En la era de lo especular, las antinomias duras, las de lo verdadero y lo falso, lo bello y lo feo, lo real y la ilusión, el sentido y el sinsentido se esfuman, los antagonismos se vuelven flotantes, se empieza a comprender, mal que les pese a nuestros metafísicos y antimetafísicos, que ya es posible vivir sin objetivo, sin sentido… la propia necesidad de sentido ha sido barrida y la existencia indiferente puede desplegarse sin patetismo ni abismo…".[13]

Lógicamente que, si desconocemos el lugar de la conflictividad que se da en el complejo mundo de las relaciones sociales y lo despla-

12. Manuel Fernández del Riesgo, en G. Vattimo (comp.), *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1994, p. 63.
13. G. Lipovetsky, *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986, p. 38.

zamos al lenguaje y, en particular, en juegos de lenguaje inconmensurables, jugados por una humanidad atomizada, y si luego, todavía más allá, nos desprendemos del sentido y nos quedamos en un puro significado, lo primero que se nos hace imposible es la crítica, por lo mismo que su motor está dado en la conflictividad social y su posibilidad de acceso a un horizonte de verdad depende del sentido.[14]

La teoría de la dependencia y su urgente reformulación

Tres cuestiones filosóficas de importancia hemos visto. La primera surgió a propósito de las categorías de "imperio" e "imperialismo", en cuyo tratamiento se mantiene el recurso a enfoques de tipo estructuralista sobre cuya base se introducen formas de desocialización de los hechos o de deformación de su realidad social, desde lo cual se puede mantener la tesis de la "muerte del sujeto" y junto con ello, de la responsabilidad moral y política. Sobre análisis de este tipo, tan propio de los planteos de Michel Foucault y de Jean Baudrillard, todos somos criminales o represores, lo cual significa que no lo es ninguno, y no nos queda otra, sino aceptar los hechos. Y de ahí surge otra de las tareas urgentes en cuanto que el análisis de estructura es siempre importante —como lo es la obra de Foucault—, pero también es importante su decodificación ideológica, tal como lo ha hecho Atilio Borón. No es cierto que vivamos siempre de noche y que todos los gatos son pardos.

La segunda se nos hizo presente ante otra falacia que afirma una equivalencia absurda entre "universalidad" y "terror", lo cual invalida toda categoría por lo mismo que, en cuanto concepto, mienta siempre lo universal. Rebatir esta tesis nos permite justificar las luchas por la emancipación, aun cuando históricamente hayan estado condicionadas e impedidas y hasta desvirtuadas. Lo importante resulta poner en claro que no es la categoría de "emancipación" en sí misma la que generaría "terror"; sino que éste se produce como una de las consecuencias del uso encubridor ideológico de los universales, cuestión de la que son responsables los seres humanos, no las categorías.

La tercera surge de la atribución a la razón en sí misma, como responsable de los errores y también de los horrores de la modernidad, o

14. Arturo A. Roig, *Rostro y filosofía de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, 1993, pp. 107-111; Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Río Cuarto, Icala, s/f, pp. 162-163.

mejor, de los hombres "modernos". La conflictividad entre formas de racionalidad, como es, por ejemplo, la que se da entre una "razón emancipadora" ejercida desde sectores emergentes y la "razón del capital", es un hecho social y plantea el rescate de la categoría de "clase", así como de otros colectivos.

Y ahora tendríamos que ocuparnos de otra categoría que ha sido, asimismo, manipulada falazmente hasta haber logrado borrarla del lenguaje social y político: la de "dependencia". Por de pronto y en primer lugar, nos vemos obligados a señalar la distinción entre "independencia" y "emancipación". Ateniéndonos a los usos de ambos en nuestra literatura política, en general se ha entendido el primero como "independencia política" y es afín, en tal sentido, a la expresión "guerras de independencia", "naciones independientes", etc.; y el otro ha sido por lo general referido, y en particular en el siglo XIX, a "emancipación mental" o de hábitos heredados de servidumbre, opresión, etc., como veremos más adelante.

Pero veamos la categoría que ahora nos interesa, la de "dependencia", de la cual, según decía Halperin Donghi, se había dejado de hablar. Mónica Peralta Ramos señaló con acierto que la "dependencia" no es "un concepto que se diferencie nominalmente del concepto más general de 'imperialismo' y que "su valor reside en el hecho de que apunta a la manifestación concreta de dicho fenómeno en el país, o en países sometidos a la relación de dominación".[15] Ateniéndonos a esta observación, cabría ahora que preguntáramos sobre la presencia real de manifestaciones imperialistas y proimperialistas en nuestra región, para lo cual, y ateniéndonos a los hechos, deberemos reconocer una relación de dependencia general que no sólo es el fruto de las políticas de un imperio, sino de varios a lo largo de nuestra historia, los que son por lo menos cuatro: el español y el portugués, el británico y, actualmente, el norteamericano; y en relación con ella, formas abiertamente institucionalizadas de dependencia con muchos matices intermedios, pero dentro de los cuales se destacan las "colonias" y los "protectorados" que creíamos que habían pasado a la historia vergonzosa del colonialismo europeo. No vamos a hablar de nuestra etapa colonial española y portuguesa, que por lo demás muestra diferencias entre ellas, pero sí deberíamos ocuparnos de los actuales proyectos de "protectorado" y aun de "colonias", generados

15. Mónica Peralta Ramos, *Etapas de acumulación y alianza de clases en la Argentina (1930-1970)*, México, Siglo XXI, 1972, p. 15.

desde los Estados Unidos y con el apoyo de sectores nacionales y de otras potencias que integran el llamado G7, según ha sido denunciado en nuestros días.

Pero regresemos a la cuestión de la "dependencia". A propósito de ésta y en cuanto realidad vivida y sufrida por nuestros pueblos, se formó una escuela en Santiago de Chile entre los años 1969 y 1974, que elaboró una "Teoría de la dependencia" y que estaba integrada por un número calificado de investigadores sociales. Esta teoría, más allá de las polémicas que suscitó, todas altamente fecundas, corrió la misma suerte de las categorías que hemos comentado y su rescate y actualización a los tiempos que vivimos, sumada la experiencia de los años que han pasado así como su incorporación al ámbito académico universitario, es tarea perentoria e insoslayable. A propósito de lo que acabamos de decir, debemos celebrar la aparición del libro de Theotonio dos Santos, uno de los miembros destacados del equipo al que nos referimos antes, *Teoría de la dependencia: balance y perspectivas*, editado en el año 2002 en México y que es un *aggiornamento* teórico e histórico del célebre libro anterior del mismo Theotonio, *Dependencia económica y cambio revolucionario en América Latina (1970)*.[16]

Mas, antes de referirnos a la Argentina "dependiente" que es tema largo y denso y cuyos planteos iniciales se remontan a la primera década del siglo XIX, debemos hacer todavía algunas consideraciones terminológicas a propósito del concepto de "dependencia". Por de pronto, es necesario aceptar que hay formas de dependencia que, reconocidas y admitidas en su justo sentido, no afectan necesariamente a la soberanía de una nación, así como hay una relación recíproca de interdependencia de igual sentido. Para esta compleja problemática —que supone la cuestión de la definición y práctica de una soberanía— será necesario alcanzar un claro nivel de doctrina, así como adoptar actitudes que nos ayuden a percibir y superar las formas de dependencia interna relacionadas con políticas de marginación y exclusión. Diremos que únicamente desde programas políticos nacionales y continentales —nos referimos en particular a nuestra necesaria integración en el Mercosur y, en general, en América Latina y el Caribe— que signifiquen la realidad de formas libres y creadoras de inclusión en sus más diversos sentidos y que, decididamente, enfren-

16. Theotonio dos Santos, *Teoría de la dependencia: balance y perspectiva*, México, Siglo XXI, 2002.

ten las de marginación y exclusión, podremos desafiar con la frente bien alta las pretensiones imperiales de dependencia.

Necesidad de una segunda independencia: la palabra de Manuel Ugarte

Para concluir hablaremos de las luchas de Manuel Ugarte en las primeras décadas del siglo XX, en quien la temática de independencia y emancipación se aproximó a la de José Martí. En efecto, vuelven ambos objetivos a reunificarse tal como inicialmente aparecen en los escritos preindependentistas de Francisco Miranda. ¿Por qué? Pues porque para Ugarte el continente, así como el Caribe, se encontraban amenazados de perder la independencia lograda a inicios del siglo XIX debido a los avances del imperialismo norteamericano y su expansión mercantil y militar, tal como lo mostraban las entonces recientes agresiones a México, Nicaragua, Panamá y Santo Domingo, a más de los permanentes ataques sufridos a lo largo de todo el siglo XIX. Así, pues, si la tarea de emancipación mental se había justificado siempre, pensada como lucha a favor de una democracia de repúblicas que tenían asegurada su independencia política, ahora volvíamos al planteo inicial dada la actividad del nuevo imperialismo. A esta denuncia de Ugarte se sumó más tarde la de Raúl Scalabrini Ortiz, en su lucha contra la injerencia británica en el Río de la Plata.

Otra cuestión se relaciona con los alcances que se ha dado y que se habría de dar al concepto de "emancipación mental" tal como surge de los planteos del mismo Ugarte. Desde un punto de vista teórico podríamos caracterizarla como la exigencia —y también la necesidad— de darle forma a una eticidad que fuera adecuada a un contrato social en el que se asegurara la igualdad y la justicia; por cierto, no la igualdad meramente jurídica del liberalismo clásico. En efecto, cuando Bolívar afirmaba que seguíamos, a pesar de habernos independizado, con hábitos que derivaban de un régimen de servidumbre, esto puede ser entendido como el reclamo de un cambio imprescindible de ética, en el sentido de la construcción de un nuevo *ethos*, sin lo cual una vida republicana y democrática era imposible.

Pero la "emancipación mental" ha tenido otras connotaciones que precisamente nos llevaron, hace unos años, a hablar de la necesidad de una relectura de la cuestión. Decíamos, en efecto, que si bien ese programa de emancipación seguía vigente, el mismo debía ser sometido "a un proceso de revisión y crítica, que habrá de ser, en

gran medida, de autocrítica", y agregábamos que esa tarea, a la cual la historia de las ideas podía contribuir, excedía, sin embargo, las aulas universitarias "e incluso la tarea intelectual, por ineludible que esta sea".[17]

En efecto, si pensamos que el programa educativo impuesto por Sarmiento y su generación, y difundido por el normalismo, más allá de todas sus contradicciones, no fue ajeno a formas autoritarias, así como si pensamos en el programa de "psicología de los pueblos", quehacer típico del mismo siglo XIX que intentaba ser la herramienta indispensable para señalar la conformación de las mentalidades que habían de ser repudiadas y en lo posible extirpadas, fue en sus principales autores un saber fuertemente racista, no cabe duda de que la emancipación mental resultó ser, en muchos casos, una forma de violencia ejercida claramente contra ciertos sectores de la población.[18]

Si retomamos la problemática de la emancipación mental desde el punto de vista de una reforma de la eticidad heredada, el proyecto republicano-democrático por el cual se decidieron las minorías que llevaron adelante nuestra organización nacional, no hubiera alcanzado un cierto nivel de ciudadanía, con todas las limitaciones e imperfecciones que inevitablemente se dieron. Y si pensamos que en nuestros días la crisis generalizada y profunda por la cual estamos pasando, ha alcanzado lógicamente no sólo el Estado, sino también a la sociedad civil, se tendrá una conciencia de la importancia que tiene esta vieja cuestión de la "emancipación mental". La democracia y, particularmente, los ideales de una democracia participativa de claro sentido social, dependen de la emancipación de la que estamos hablando, con el agravante de que además estamos al borde de perder lo poco que nos queda de independencia, por lo que la tarea, tal como lo vio Ugarte en su momento, muestra dos frentes, y de alguna manera hemos regresado al punto desde el que partió Francisco Miranda: un mundo colonial y una mentalidad colonial.

17. Arturo A. Roig, "El valor actual de la llamada 'Emancipación mental', en nuestro libro *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina*, México, Universidad Autónoma de México, 1981, p. 72. Una visión de la problemática de independencia y emancipación que supone una comparación del proceso continental sudamericano con el proceso antillano se encuentra en los escritos de José María de Hostos, *cfr.* Adriana Arpini, *Eugenio María de Hostos, un hacedor de la libertad*, Mendoza, EDIUNC, 2002, pp. 117 y ss.
18. Arturo A. Roig, "Introducción" al libro de Alfredo Espinosa Tamayo, *Psicología y sociología del pueblo ecuatoriano*, Quito, Banco Central del Ecuador y Corporación Editora Nacional, 1979, parágrafo titulado "Los antecedentes hispanoamericanos y europeos de la psicología de los pueblos", pp. 79-96.

Concluiremos leyendo un manifiesto lanzado por Manuel Ugarte en 1927, desde Valparaíso, en plena lucha de Sandino en Nicaragua. Está dirigido a la "juventud latinoamericana", pero también al "pueblo" y "a las masas anónimas eternamente sacrificadas", a la vez que denuncia a "los tiranos infecundos", a las "oligarquías estériles" y "a la plutocracia que más de una vez entrelazó sus intereses con el invasor", categorías sociales no claramente definibles todas ellas, pero que expresan vivamente por dónde pasaban las líneas de conflicto de la sociedad de la época. Debemos aprender nuevamente a leerlas en cuanto que había sectores sociales en actitud de emergencia y de dignidad humana, enfrentados a minorías venales instaladas en las democracias de la época, en la que los valores en juego sobre los que se montaba el discurso del poder se encontraban contaminados, según la expresión de Castoriadis, por las formas más groseras de la racionalidad capitalista. En otras palabras, se dirigía a grupos, sectores y clases que no estaban y que, más allá de toda venalidad, aún mostraban virtudes ciudadanas. ¿Y qué les pedía? Pues, solidaridad con las hermanas y los hermanos de nuestra América sometidos al saqueo, la agresión y la muerte, como deberíamos pedirlo en nuestros días, en los que inmensas masas de población padecen desocupación y hambre por obra de una plutocracia que "ha entrelazado sus intereses" con los centros mundiales de dominación económica, para cuyos organismos lo nacional no es de ningún modo prioritario. Frente a esta situación de dependencia acompañada de impunidad y corrupción, la tarea es doble: se hace urgente abrir un frente de lucha por el rescate de la independencia perdida y poner en marcha una segunda independencia, así como es necesario y urgente promover una emancipación mental, no sólo ante los modos de pensar y obrar de las minorías comprometidas con el capital trasnacional y las políticas imperiales, enfrentados a los intereses de la nación, sino ante la contaminación ideológica generada por las prácticas de una cultura de mercado en las que se subordinan las necesidades (*needs*) a las satisfacciones (*wants*). Una vez más debemos hablar aquí de "contaminación" y definir la emancipación mental como la lucha contra ésta, hasta reducirla, de ser posible, hasta una mínima burbuja. Así, pues, ya no se habla de un "pueblo ignorante" que ha de ser educado a efectos de que el país pueda ingresar en el torrente del progreso; objeto en el que fijaron la emancipación mental las minorías del siglo XIX y buena parte del XX, sino de limpiarnos todos de aquella "contaminación" que en algunos ha alcanzado grados de inmoralidad profunda. Y ése era ya el fenómeno que señalaba Ugarte. Veamos, pues, su olvidado mensaje.

Manifiesto a la juventud latinoamericana

Tres nombres han resonado durante estos últimos meses en el corazón de América Latina: México, Nicaragua, Panamá. En México, el imperialismo se afana por doblar la resistencia de un pueblo indómito que defiende su porvenir. En Nicaragua, el mismo imperialismo desembarca legiones conquistadoras. En Panamá, impone un tratado que compromete la independencia de la pequeña nación. Y como corolario lógico, cunde entre la juventud, desde el río Bravo hasta el Estrecho de Magallanes, una crispación de solidaridad, traducida en la fórmula que lanzamos en 1912: "La América Latina para los latinoamericanos". Es indispensable que la juventud intervenga en el gobierno de nuestras repúblicas, rodeando a hombres que comprendan el momento en que viven, a hombres que tengan la resolución suficiente para encararse con las realidades. Se impone algo más todavía. El fracaso de la mayoría de los dirigentes anuncia la bancarrota del sistema. Y es contra todo un orden de cosas que debemos levantarnos. Contra la plutocracia que, en más de una ocasión, entrelazó intereses con los del invasor. Contra la politiquería que hizo reverencias ante Washington para alcanzar el poder. Contra la descomposición que, en nuestra propia casa, facilita los planes del imperialismo. Nuestras patrias se desangran por todos los poros en beneficio de capitalistas extranjeros o de algunos privilegiados del terruño, sin dejar a la inmensa mayoría más que el sacrificio y la incertidumbre. La salvación exige energías nuevas y será obra sobre todo de las generaciones recientes, del pueblo, de las masas anónimas eternamente sacrificadas. Una metamorfosis global ha de traer a la superficie las aguas que duermen en el fondo para hacer, al fin, en consonancia con lo que realmente somos, una política de audacia, de entusiasmo, de juventud. Sería inadmisible que, mientras todo cambia, siguieran nuestras repúblicas atadas a tiranos infecundos, a las oligarquías estériles, a los debates regionales y pequeños, a toda rémora que ha detenido la fecunda circulación de nuestra sangre. Al dirigirme hoy a la juventud y al pueblo, no entiendo reclamar honores. Los hombres no son más que incidentes; lo único que vale son las ideas. Vengo a decir: hay que hacer esta política aunque la hagan sin mí. Pero hagan la política que hay que hacer y háganla porque la casa se está quemando y hay que salvar el patrimonio antes de que se convierta en cenizas. Si no renunciamos a nuestros antecedentes y a nuestro porvenir, si no acepta-

mos el vasallaje, hay que proceder sin demora a una renovación dentro de cada república, a un acercamiento entre todas ellas. Entramos en una época francamente revolucionaria por las ideas. HAY QUE REALIZAR LA SEGUNDA INDEPENDENCIA, renovando el continente. Basta de concesiones abusivas, de empréstitos aventurados, de contratos dolorosos, de desórdenes endémicos y de pueriles pleitos fronterizos. Remontémonos hasta el origen de la común historia. Volvamos a encender los ideales de Bolívar, de San Martín, de Hidalgo, de Morazán y vayamos resueltamente hacia las ideas nuevas y hacia los partidos avanzados. El pasado ha sido un fracaso, sólo podemos confiar en el porvenir.[19]

19. Texto en Norberto Galasso, *Manuel Ugarte*, tomo II, pp. 137-138.

Hacia el 2010: a dos siglos del proceso de la emancipación. ¿Un nuevo encubrimiento del otro?

Enrique Dussel

En 1982 lanzamos con algunos colegas un llamado para comenzar a pensar en el quinto centenario del así denominado "*descubrimiento* de América" de 1492. Mis lecciones en la Universidad de Frankfurt de 1992 aparecieron en un libro que titulé *1492: El encubrimiento del Otro* (obra que se editó hasta en siete lenguas).

Ahora deseo, una vez más, lanzar un proyecto para comenzar a pensar en la crítica del segundo centenario de las luchas latinoamericanas por la emancipación nacional de comienzos del siglo XIX (1810-2010).

Sería necesario anticiparse a las "celebraciones patrióticas" que exaltarán una vez más a los héroes pasados sepultando bajo tierra a los héroes del presente.

Ante aquel 1492 era necesario anticiparse a las "celebraciones hispanófilas", que lanzarían las campanas al vuelo sobre el "Encuentro de dos culturas". Siendo que la primera, la hispánica, masacró impunemente a la segunda, la amerindia.

Creo que en aquellos años "ganamos" la interpretación y el aniversario se volvió en contra de Cristóbal Colón (hasta su estatua de 1892 tambaleó en la Avenida Reforma, en la ciudad de México) y a favor de los indígenas americanos.

El genocidio fue reconocido y la "invasión del continente" de 1492 fue claramente repudiada a nivel mundial.

Hasta Felipe González debió un tanto atragantársele su Exposición Internacional de Sevilla, en donde todas las naciones latinoamericanas se hicieron presente… menos una: la nación indígena, que estuvo totalmente ausente.

De la misma manera lanzamos en esta ocasión el tema *1810: El nuevo encubrimiento del mismo Otro.*

Si en 1492 fue el indígena americano el sepultado bajo la imagen del "Otro" europeo —como lo mostrara el antropólogo Armando Bartra—, y por ello hablábamos del "encubrimiento", y no del "descubrimiento"; encubrimiento del oprimido, del violentado, del asesinado o del reducido a la encomienda, a la mita, a la hacienda, a las reducciones, etc., en 1810 volvió a pasar otro tanto.

El "*mismo* Otro" tres siglos después —el "natural", los pueblos originarios de estas tierras, además de los afroamericanos esclavos— será el "encubierto" bajo el proceso de una "emancipación" usufructuada por los criollos, pero no por ellos.

A los gobiernos que les toque ejercer el poder en nuestro continente, hacia el 2010, les cabrá la responsabilidad de la "celebración" del Segundo Centenario de la Emancipación (1810-2010). El primer centenario fue "celebrado" en toda América Latina por las elites criollas, blancos nacidos en estas tierras, oligarquías que todavía estaban en el poder, aunque en México la Revolución de 1910 les recordará que todo podía cambiar.

Pero, en la realidad, poco cambió. Siguieron en el poder más o menos los mismos actores que ya lo venían ejerciendo desde el siglo XIX al servicio de los nuevos imperios de turno (de Inglaterra, de Francia o de los Estados Unidos).

La "colonialidad del poder" (como ha indicado el peruano Aníbal Quijano) es profundamente racista: los blancos siguieron gobernando, pasando como "blancos honorarios" algunos mestizos o indígenas, según expresa el brasileño Hugo Assmann.

Estoy sosteniendo, entonces, que no se trataría de un mero "celebrar", sino de un "enjuiciar" la Emancipación. Habría que deslindar claramente, como sucedió en el caso mexicano, entre los caudillos de los indígenas y esclavos, del pueblo propiamente dicho, como Miguel Hidalgo o José María Morelos, de los Primo Verdad (criollo) o Iturbide. Debemos recordar que hubo en aquel proceso tres protagonistas: uno salió victorioso, dos fueron derrotados; uno en justicia y el otro clamando todavía justicia.

Los criollos, blancos nacidos en estas tierras, salieron victoriosos. Promovieron un concepto de soberanía basado en los ayuntamientos, y por ello una vez liberados del rey pudieron ejercer solos el poder —excluyendo al pueblo de los pobres: indígenas y ex esclavos: el Otro encubierto—. Los criollos, coloniales en su mentalidad e intereses, fueron la correa de transmisión de toda la etapa neocolonial en la que todavía nos encontramos. ¡Deberían ser juzgados!

Los españoles, los gachupines, fueron derrotados. Habían afirma-

do que la soberanía era del rey de España otorgada por Dios directamente —aunque ellos eran, evidentemente, los usufructuarios—. La alianza con el emperador Iturbide duró poco. ¡Ya fueron juzgados por la historia!

El pueblo propiamente dicho, "los de abajo", el "bloque social de los oprimidos" y excluidos como lo define Antonio Gramsci, como los indígenas, los afroamericanos, los mestizos, los empobrecidos, los marginales… fueron carne de cañón en las guerras de la Emancipación; fueron los derrotados por los conservadores y los liberales; fueron los usados (como Villa y Zapata) en la Revolución —bien lo muestra Arnaldo Córdoba—, y después hechos masa obediente en la corporativización sindical y política de los "70 años", exceptuando sólo el gobierno de Lázaro Cárdenas.

Ese pueblo es el *nuevamente encubierto*. Primeramente fue *encubierto* en 1492 con el "llamado *descubrimiento*" (fue en verdad la "invasión" de este continente), y ahora, el mismo indígena, fue *nuevamente encubierto* en 1810 en la "llamada *emancipación*" (que fue un "cambio" de sector de clase dominante en el mismo "bloque histórico en el poder", que de colonial hispánico pasó a ser neocolonial criollo).

Se acerca el 2010. ¿Será simplemente un *2010: El nuevo encubrimiento del mismo Otro*? O mejor un *2010: La perenne colonialidad del Otro después de la Emancipación*. O quizá un *2010: Hacia la segunda Emancipación desde el poder liberador del Otro*.

Retrospectiva

El proyecto americanista de los revolucionarios de la Independencia

Hugo Chumbita

Ante el segundo centenario de la revolución de la Independencia, creo que la conmemoración debe rescatar el sentido americanista que tuvo para sus principales protagonistas, en el momento en que la causa era la misma en todo el sur del continente y la emancipación era el llamado a cambios trascendentales: no sólo abatir la dominación colonial, sino fundar una nueva sociedad. El liberalismo revolucionario de los patriotas postulaba organizar un gobierno constitucional que podía adoptar diversas formas, pero su condición básica era la solidaridad del conjunto del pueblo ciudadano, lo cual exigía eliminar la opresión de las castas e integrarlas en el proyecto reivindicando una identidad nacional, que se basó desde el principio en los orígenes indoamericanos.

Un estudio completo del tema requeriría abarcar el proceso independentista a partir de sus inicios y en todos los países, desde México al sur, aunque nuestro enfoque se centra en algunos actos e ideas del movimiento emancipador en la parte austral del continente.

También es evidente que en el seno del movimiento, y especialmente en sus niveles dirigentes, anidaba desde el comienzo una corriente contrarrevolucionaria que frenó y desvirtuó sus objetivos. Las fuerzas conservadoras, los intereses mercantiles y las presiones del exterior tendían a reducir sus alcances a un mero recambio en el seno de las elites dominantes, quienes contribuyeron a fragmentar las nuevas repúblicas y terminaron subordinándolas a un sistema neocolonial. Sin embargo, aunque éste haya sido el desenlace, no se puede ignorar que los propósitos de los patriotas más decididos de aquella generación marcaron un camino muy diferente, en el cual se aunaba la perspectiva de la unión continental, la apelación indoamericana y la lucha por la igualdad.

El conflicto étnico en la sociedad colonial

La dominación colonial se basaba en el régimen de castas y la aberrante institución de la "pureza de sangre", que otorgaba los privilegios del poder y la riqueza a los españoles europeos y (en principio, con restricciones de hecho) a sus descendientes, los "españoles americanos", asignando un estatus inferior a los demás grupos étnicos: los indígenas, sujetos a tutela como incapaces; los esclavos, considerados piezas de comercio, y las diferentes capas de mestizos resultantes de los cruzamientos entre blancos, indios, negros y otros "pardos", que por lo general habían llegado a constituir la mayoría de las poblaciones. La prueba de la limpieza de sangre excluía además a quienes tuvieran ascendencia de judíos, moros u otros paganos, incluso protestantes y herejes, lo cual afectaba en América a un importante sector de descendientes de "conversos" españoles y portugueses que se dedicaron sobre todo al comercio.

Uno de los factores más poderosos que movilizó en la revolución a gente de todas las clases sociales fue el rechazo de esas injustas discriminaciones. Los campesinos indios y las tribus que se sumaron a la causa, los esclavos que se hicieron soldados, los gauchos y llaneros de los ejércitos y montoneras patriotas, luchaban sin duda por su propia liberación. Pero también entre los líderes civiles y militares es posible advertir —aunque el asunto ha sido insuficientemente estudiado— la propensión revolucionaria de los criollos mestizos y de los hijos de familias que no entraban en el canon aristocrático de la pureza de sangre.

Las continuas rebeliones de indios y de esclavos habían jalonado los tres siglos de la era colonial en diversos puntos de América. La primera revolución independentista fue, en 1804, la de los negros y mulatos de Haití, que más tarde inspiraron y auxiliaron la campaña de Simón Bolívar. En cuanto a las sublevaciones indígenas, basta mencionar que la de Túpac Amaru en 1780 (aunque hay historiadores, como Halperin Donghi, que la considera sólo un episodio "vistoso" que tuvo efectos contraproducentes),[1] sumó importantes sectores mestizos y se extendió hasta las provincias del Tucumán, preparando los ánimos independentistas;[2] es sintomático al respecto que los pri-

1. Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza, 1975, pp. 77-78.
2. Boleslao Lewin, *La rebelión de Túpac Amaru*, Buenos Aires, Hachette, 1957, pp. 600 y ss.

meros patriotas montevideanos de 1810 asumieron decididamente el nombre de *tupamaros*.

Juan José Castelli y Mariano Moreno fueron a estudiar en la Universidad de Chuquisaca cuando aún estaba viva en el Alto Perú la experiencia de la insurrección y su terrible aplastamiento. El joven Moreno, en la "Disertación jurídica sobre el servicio personal de los indios" leída en 1802, denunciaba el yugo de la mita, "el insufrible e inexplicable trabajo que padecen los que viven sujetos a este penoso servicio", y propugnaba aplicar "el sagrado dogma de la igualdad".[3] Asimismo, abogando en la Representación de los Hacendados de 1809, se atrevió a censurar la esclavitud de los negros, "hombres que la naturaleza ha hecho iguales".

Los mestizos, estigmatizados por la ilegitimidad de su origen, carecían de un lugar establecido en el régimen colonial, donde eran más bien una anomalía jurídica. Ello entorpecía su adaptación al orden legal y creó vastos sectores marginales en la sociedad indiana. Uno de los más revulsivos fue el de los gauchos o vaqueros de las áreas ganaderas, "hombres sueltos", "sin rey ni ley" como los definió Félix de Azara, pues su existencia libre en espacios desérticos les permitía eludir el sometimiento a la autoridad. Estos "descastados" (generalmente mestizos por su origen racial, pero sobre todo por la mixtura cultural con las tribus ecuestres) nutrieron la caballería de los ejércitos de la Independencia en los dos focos revolucionarios más dinámicos del continente —las pampas del Plata y los llanos grancolombianos—, constituyendo un factor decisivo de los triunfos militares sobre los españoles.[4]

El Plan de Operaciones: Moreno y Artigas

Aún bajo la "máscara de Fernando", el proyecto de la revolución se fue definiendo inequívocamente en las provincias del Río de la Plata. Ante todo con el Plan de Operaciones de la Primera Junta, y luego con las expediciones militares al interior, la Asamblea del Año XIII y el Congreso de Tucumán.

Una de las decisiones iniciales de la Primera Junta, que Moreno instrumentó como secretario de Gobierno y Guerra, se refería a la organi-

3. Boleslao Lewin, *Mariano Moreno, su ideología y su pasión*, Buenos Aires, Libera, 1971, pp. 141-142.
4. Véase Hugo Chumbita, *Jinetes rebeldes*, Buenos Aires, Vergara, 2000, caps. 1 y 7.

zación de las milicias, que fueron el brazo armado de la Revolución de Mayo. El 8 de junio de 1810, Moreno convocó al Fuerte de Buenos Aires a los oficiales indios, que hasta entonces habían estado agregados al "cuerpo de castas de pardos y morenos", y les comunicó que debían incorporarse con sus milicias a los regimientos de criollos, "alternando con los demás sin diferencia alguna y con igual opción a ascensos".[5]

El Plan que, por iniciativa de Manuel Belgrano, se encomendó redactar a Moreno (del cual fueron encontradas varias copias en archivos de diferentes países) es hoy reconocido como auténtico por la generalidad de los historiadores, a pesar de las impugnaciones de quienes se negaban a aceptar la profundidad del proyecto revolucionario. Su texto define "las operaciones que han de poner a cubierto el sistema continental de nuestra gloriosa insurrección"; afirma reiteradamente seguir las lecciones de "las grandes revoluciones" de la historia; contempla diversas medidas respecto de la Banda Oriental, Paraguay, Perú y Brasil, y se refiere a la organización del "Estado Americano del Sud", esbozando así el prospecto de una gran revolución sudamericana.[6]

Asimismo, el Plan recomienda con urgencia que el gobierno sancione y publique "el reglamento de Igualdad y Libertad entre las distintas castas que tiene el Estado", porque siendo "todos los hombres descendientes de una familia, adornados de unas mismas cualidades, es contra todo principio o derecho de Gentes querer hacer una distinción para la variedad de colores". A continuación, prevé dictar "el reglamento de la prohibición de la introducción de la esclavatura, como asimismo de su libertad con las circunstancias que tenga a bien establecerlo, pero siempre protegiendo a cuantos se acojan a nuestras banderas, declarándolos libres a los unos si sus amos fueren del partido contrario, y a los otros [aquellos cuyos amos fueren del bando patriota] rescatándolos con un tanto mensual de los sueldos que adquieran en la milicia, para de esta forma no descontentar a sus amos".

El Plan proponía también movilizar a los gauchos. El artículo 2° contempla la sublevación de la campaña de la Banda Oriental y el ataque al bastión realista de Montevideo, lo cual requería ganar para la causa a los capitanes José Rondeau y José Artigas, refiriéndose especial-

5. Boleslao Lewin, *op. cit.*, pp. 161 y ss.
6. A. Fernández Díaz, "El supuesto plan de Mariano Moreno", *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*, Universidad Nacional del Litoral, Rosario, nº 4, 1960, pp. 56-57, 63, 67 y ss.

mente a este último, a sus hermanos y primos y a otros individuos de acción como hombres con ascendiente entre el gauchaje, "capaces para todo". Esta parte del Plan se supone inspirada directamente por Belgrano, quien conocía el interior de la Banda Oriental por la estancia que tenía allí su padre. Y aunque los términos con que califica a los gauchos trasuntan cierta desconfianza hacia quienes —como el mismo Artigas— habían participado en actividades clandestinas y el contrabando de ganado al Brasil, queda claro que se les asignaba un papel primordial en las operaciones revolucionarias.

Artigas fue efectivamente atraído a la causa, dirigió la prevista insurrección rural con sus montoneras —y con la estrecha colaboración de los indios— e incluso tentó la posibilidad de extender la revolución al sur del Brasil, según lo contemplaba el Plan. Fue, además, el fundador del movimiento federal con una explícita perspectiva americanista, promovió la autonomía de los guaraníes conducidos por el comandante Andresito en la provincia misionera, e impulsó una transformación agraria que debía distribuir entre los más necesitados las tierras confiscadas a los enemigos.

Belgrano, Castelli, Monteagudo: patria e igualdad

El principio liberal de igualdad adquiría una dimensión especial en América, y la expulsión de los conquistadores conllevaba lógicamente la reivindicación de los pueblos originarios.

En la expedición al Paraguay, al atravesar la zona misionera, Manuel Belgrano incorporó muchos guaraníes a su ejército y, desde el cuartel general de Curuzú-Cuatiá, promulgó un generoso reglamento para los pueblos de las Misiones. El estatuto del 30 de diciembre de 1810 les reconocía la igualdad civil y política, los eximía de tributos y mandaba distribuir tierras y crear escuelas.[7]

Siguiendo instrucciones de Moreno y comandando el Ejército del Norte, Castelli proclamó en el Alto Perú la solidaridad con los indios, a los que la Junta liberaba de los antiguos tributos y reconocía la dignidad de ciudadanos. En los días de la redacción del Plan de Operaciones, Moreno escribía a Feliciano Chiclana, auditor de aquel ejército: "Por Dios, que Potosí quede bien arreglado; que empiecen los natura-

7. José Torre Revello, *Yapeyú*, Buenos Aires, Instituto Nacional Sanmartiniano, 1958, cap. 4.

les a sentir las ventajas del nuevo sistema… que se fomente en todos los pueblos el odio a la esclavitud".[8]

En el acto celebrado en las ruinas precolombinas de Tiahuanaco el 25 de mayo de 1811, a las que se convocó a los naturales para "estrecharnos en unión fraternal", Castelli rindió homenaje a la memoria de los incas e incitó a vengar sus cenizas. Su secretario Bernardo de Monteagudo leyó los decretos que ponían un plazo perentorio para cortar los abusos contra los indígenas, repartir tierras, dotar de escuelas a sus pueblos, eximirlos de cargas e imposiciones y asegurar la elección de los caciques por las comunidades.[9]

Monteagudo, redactor de aquellas resoluciones, ideólogo y militante del grupo morenista que integró luego la Logia Lautaro, había sufrido en carne propia las discriminaciones contra los mestizos (en tiempos del Triunvirato de Rivadavia fue tachado para ser diputado por la "impureza de sangre" de su madre). Al declarar en el juicio contra Castelli por los sucesos del Alto Perú declaró que, pese a "la máscara de Fernando", ellos luchaban por la causa que definió con elocuencia como "el sistema de igualdad e independencia". Al dar cuenta de su participación en las campañas de San Martín y de Bolívar en Chile y Perú, expresó la idea de que la patria de los revolucionarios era "toda la extensión de América".[10]

Muchas tribus suministraron baqueanos, tropas auxiliares y aprovisionamientos para los ejércitos de la Independencia. En el Alto Perú, Belgrano incorporó a sus fuerzas a millares de indios conducidos por sus curacas, y los alzamientos indígenas, desde Potosí hasta el Cuzco, contribuyeron eficazmente a combatir a los realistas.

La logia Lautaro, partido de la revolución americana

La red de logias que se conoce como la Gran Reunión Americana, promovida en Europa por el precursor venezolano Francisco Miranda con la colaboración de Bolívar, planeó la acción coordinada de los patriotas que se dirigieron a las ciudades más importantes de Sudaméri-

8. David Peña, *Historia de las leyes de la Nación Argentina*, cit. por Rodolfo Puiggrós, *Los caudillos de la Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Corregidor, 1971, p. 40.
9. Julio César Chaves, *Castelli, el adalid de Mayo*, Buenos Aires, Ayacucho, 1944, pp. 251 y ss.
10. Juan Pablo Echagüe, *Historia de Monteagudo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1950, pp. 34, 50, 206.

ca para impulsar la revolución. José de San Martín se incorporó a la Logia de Cádiz presidida por Carlos de Alvear y retornó a su país en 1812 como parte de esos planes.

La logia que organizaron Alvear y San Martín en Buenos Aires tomó el nombre del caudillo araucano Lautaro, un sirviente de Valdivia, el conquistador de Chile, que aprendió de él las destrezas marciales de la caballería, se rebeló y le dio muerte, según la leyenda, haciéndole beber derretido el oro que tanto lo obsesionaba. Era una perfecta metáfora del desafío que asumían aquellos criollos, formados en el ejército español, al levantarse contra el opresor colonial (y si tomaron como emblema un "indio chileno", según expresión de Vicente Fidel López, era porque para ellos no había diferencias entre indios y criollos, y menos entre argentinos y chilenos).

La Asamblea del Año XIII, controlada políticamente por la Logia Lautaro, declaró los derechos de igualdad ciudadana y dictó la libertad de vientres para terminar progresivamente con la esclavitud. Confirmando y ampliando una medida de la Junta Grande, que en septiembre de 1811 había eliminado el tributo de "los indios, nuestros hermanos", se los reconoció como "hombres perfectamente libres y en igualdad de derechos a todos los demás ciudadanos", quedando extinguidas la mita, el yanaconazgo y toda forma de servicio personal. La resolución se mandó publicar en guaraní, quichua y aimara.[11]

En aquellos días también se aprobó, entre otros símbolos de la nación en ciernes, el himno de López y Planes, cuyos versos anunciaban "ved en trono a la noble igualdad" y sancionaban la idea de que la revolución venía a continuar y renovar la civilización incaica:

Se conmueven del Inca las tumbas
y en sus huesos revive el ardor
lo que ve renovando a sus hijos
de la patria el antiguo esplendor.

El más íntimo colaborador de San Martín en la Logia, Tomás Guido, bautizó también con el nombre Lautaro a la primera fragata de la flota que llevaría al Ejército de los Andes al Perú. Completando el homenaje a la resistencia indígena americana, un bergantín de la misma flota se llamó Araucano, otro Galvarino y una goleta Moctezuma.

11. Juan Canter, "La Asamblea General Constituyente", en Ricardo Levene (dir.), *Historia de la Nación Argentina*, 1961-1963, tomo VI, 1ª sección.

En su correspondencia con Bernardo de O'Higgins, San Martín se refería a los países sudamericanos como "nuestra cara patria", y a Guido le expresaba que él pertenecía al "partido americano", lo cual era, por cierto, mucho más que una metáfora.[12]

Manifestaciones indigenistas de San Martín

En mayo de 1813, cuando organizaba sus escuadrones de granaderos, San Martín recibió en Buenos Aires un contingente de 261 reclutas misioneros, conducidos por cuatro oficiales guaraníes, quienes le plantearon la postergación que sufrían los nativos de aquella región, donde las promesas del reglamento de Belgrano permanecían incumplidas. El expresivo petitorio suscripto el 6 de mayo, que San Martín elevó al Triunvirato con su visto bueno, destacaba el honor de haberlo conocido y "saber que es nuestro paisano", solicitándole cursar este reclamo para que se advirtiera el "infeliz estado" en que se hallaban y "que desaparezcan aquellos restos de nuestra opresión y conozca nuestro benigno gobierno que no somos del carácter que nos supone y sí verdaderos americanos, con sólo la diferencia de ser de otro idioma".[13]

San Martín era "paisano" de los misioneros por haber nacido en Yapeyú, y además —según documentos y testimonios que ahora conocemos mejor—[14] por ser hijo de madre guaraní, lo cual explica la íntima motivación de su regreso al país y sus actitudes hacia los pueblos aborígenes. "Yo también soy indio", les manifestó a los caciques pehuenches en un parlamento de 1816, cuando se comprometieron a ayudarlo a cruzar los Andes "para acabar con los godos que les habían robado la tierra de sus padres".[15]

En 1819, preparando su expedición al Perú, emitió un manifiesto

12. Carta a O'Higgins del 1° de marzo de 1831, en Museo Histórico Nacional, *San Martín. Su correspondencia 1823-1850*, 1910, p. 21. Carta a Guido del 20 de octubre de 1845, en Patricia Pasquali, *San Martín confidencial*, Buenos Aires, Planeta, 2000.
13. Héctor J. Piccinali, *Vida de San Martín en Buenos Aires*, Buenos Aires, 1984, pp. 326-333.
14. Véase H. Chumbita, *El secreto de Yapeyú*, Buenos Aires, Emecé, 2001.
15. Manuel de Olazábal, "Reminiscencias de algunas generalidades características del Gran Capitán…", en J. L. Busaniche, *San Martín visto por sus contemporáneos*, Buenos Aires, Solar, 1942, pp. 40-42.

en quichua convocando a los pueblos indios a la causa común: "Compatriotas míos, palomas, vástagos todos de los antiguos incas: ya ha llegado para ustedes el momento feliz de recuperar la plenitud de nuestra vida… de este modo saldremos de ese duro, mezquino vivir, en el que como a perros nos miraban, pues así nuestros enemigos les harían extinguirse en este nuestro suelo…". Firmaba el texto "vuestro amigo y paisano, José de San Martín".[16] El cacique Ninavilca fue uno de los jefes de las numerosas guerrillas indígenas que contribuyeron a la toma de Lima por el Ejército de los Andes.

Como protector del Perú, entre otras reformas trascendentes, San Martín suprimió los tributos y servicios forzados y abolió la denominación de "indio" para borrar las discriminaciones; estableció la libertad de vientres y la de los esclavos que se incorporaban a las armas patriotas; proyectó extender la educación pública, sobre la base del respeto a las culturas indígenas, y protegió los monumentos arqueológicos incaicos como propiedad estatal.[17]

La propuesta de la monarquía incaica

Como reclamaba con insistencia San Martín, el Congreso de Tucumán proclamó en 1816 la independencia de España (y de toda otra potencia extranjera), refiriéndose a "las Provincias Unidas de Sud América" (y no sólo del Río de la Plata). En cuanto a la forma de gobierno, el Congreso atendió la propuesta de Belgrano de la monarquía incaica "atemperada", expuesta ya en 1790 por Miranda en un memorial al ministro inglés Pitt.[18]

En sus manifestaciones solemnes, según reconoció Mitre, "los patriotas de aquella época invocaban con entusiasmo las manes de Manco Capac, de Moctezuma, de Guatimozin, de Atahualpa, de Siripo, de Lautaro, Caupolicán y Rengo, como a los padres y protectores de la raza americana. Los incas, especialmente, constituían entonces la mitología de la revolución: su Olimpo había reemplazado al de la antigua

16. Proclama bilingüe de 1819, en Ricardo Levene, *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, tomo XXIV-XXV, 1950-1951, pp. 676 y ss. Traducción literal por Rumi Ñawi.
17. Mariano F. Paz Soldán, *Historia del Perú independiente, primer período 1819-1822*, Lima, 1865, cap. XVI.
18. José M. Rosa, *Historia argentina*, Buenos Aires, J. C. Granda, 1964, tomo II, p. 14.

Grecia; su sol simbólico era el fuego sagrado de Prometeo, generador del patriotismo…".[19]

Belgrano alegó la importancia de ganar a las masas indígenas para la causa. La soberanía de un descendiente de los incas —para lo cual existían varios candidatos ilustrados y de prestigio— sería simbólica, junto a un régimen representativo, pero tenía gran atractivo popular; y el proyecto de establecer la capital en Cuzco apuntaba al levantamiento del Perú. La perspectiva era, en palabras de Mitre, "fundar un vasto imperio sudamericano que englobase casi la totalidad de la América española al sur del Ecuador".[20]

San Martín apoyó con entusiasmo la iniciativa, como señala su carta al diputado cuyano Godoy Cruz: "Ya digo a Laprida lo admirable que me parece el plan de un Inca a la cabeza: las ventajas son geométricas".[21] También se expresaron de acuerdo el caudillo y gobernador salteño Martín Miguel de Güemes y los diputados de la mayoría de las provincias (aunque faltaban en el Congreso las del Litoral, coaligadas con Artigas). Los representantes porteños maniobraron para posponer el debate, pues, según explicó después Tomás de Anchorena, podían aceptar una monarquía constitucional, pero no bajo un "despreciable" rey indio. Los reproches que hizo en privado a Belgrano traslucían el temor a lo que precisamente aquél buscaba: ampliar la base social de la revolución.[22]

Mitre, tratando de descalificar la idea de restituir el trono de los incas, supone que San Martín no le dio importancia, y que en sus cartas a Laprida y Godoy Cruz empleaba la expresión "ventajas geométricas" en forma irónica. Sin embargo, en el texto que citamos antes, a renglón seguido recomendaba establecer una regencia unipersonal en ese reino, y hay otras dos cartas suyas a Godoy Cruz (en el Archivo que el propio Mitre recopiló) que resultan igualmente inequívocas: en una afirma que "todos los juiciosos entran gustosamente en el plan", y en la otra explica que, en una consulta a "hombres de consejo" de Mendoza, el doctor Vera volcó su erudición en contra de la propuesta, "no

19. Bartolomé Mitre, *Historia de Belgrano y de la independencia argentina*, Buenos Aires, Lajouane, 1887, tomo 2, cap. XXIX, pp. 419-420.
20. *Ibid.*, tomo 2, cap. XXIX, pp. 421-422.
21. Carta a Godoy Cruz del 22 de julio de 1816, Comisión Nacional del Centenario, *Documentos del Archivo de San Martín*, Buenos Aires, Coni, 1910, tomo 5, p. 546.
22. B. Mitre, *Historia de San Martín y de la emancipación sudamericana*, Buenos Aires, 1887-1888, tomo 2, caps. XXVII y XXIX. Carta de Anchorena en Julio Irazusta, *Tomás de Anchorena*, Buenos Aires, Huemul, 1962, pp. 23 y ss.

obstante que la masa general estaba por la afirmativa"; lo cual podría servir a Godoy Cruz "para obrar sin traba alguna en el supuesto de que ustedes todos tendrán más presente los intereses del pueblo".[23] Es indudable que San Martín asignó gran importancia a la posibilidad de aunar la forma monárquica, que él prefería, con la reivindicación del Incario y la integración de los países sudamericanos.

Tal era su interés por el legado incaico que, reunido con un grupo de notables en Córdoba, los persuadió de reimprimir el que había sido su libro de cabecera: los *Comentarios Reales* de Garcilaso de la Vega, aquel hijo de un conquistador y una palla inca que había rescatado las tradiciones de la civilización andina. Para ello se abrió una suscripción y se lanzó un prospecto refrendado por José Antonio Cabrera, el presbítero Miguel del Corro, el doctor Bernardo Bustamante, José de Isaza, José María Paz, Mariano Fragueiro, Faustino de Allende, Mariano Usandivaras y otros, donde se exaltaba el sistema de los incas como "un compuesto de justas y sabias leyes que nada tienen que envidiar al de las naciones europeas".[24]

De la revolución a los centenarios

El proyecto inicial del liberalismo revolucionario concebía la emancipación como una causa compartida por todos los criollos, los descendientes de españoles y de los pueblos originarios, cuyo horizonte necesario apuntaba a la unión de los países del continente y la ciudadanía plena de mestizos, indios y negros. La incorporación de las masas, en gran medida frustrada, suscitó otras luchas durante las guerras civiles subsiguientes, y fue combatida como una amenaza por las oligarquías que se instalaron en el poder durante la etapa posterior, cuando el liberalismo quedó reducido a su expresión mercantil, el librecambio, y el predominio mundial de los capitales imperialistas —en particular de los británicos— impuso la integración subordinada de nuestros países en el mercado internacional.

En la Argentina, la ideología del proceso de la "organización nacional" y de la generación de 1880 se tradujo en una pedagogía y una

23. B. Mitre, *Historia de Belgrano,* pp. 426-427. Cartas de San Martín del 12 y del 15 de agosto de 1816: *Documentos del Archivo de San Martín*, *op. cit.*, tomo 5, pp. 547-549.

24. Pedro Grenon, *op. cit.*, pp. 41-48. José P. Otero, *Historia del Libertador don José de San Martín,* Bruselas, s/d, tomo 4, p. 460.

historiografía europeístas que desvirtuaban el proyecto original de la emancipación, dando la espalda a las demás repúblicas sudamericanas, negando las raíces indígenas y el sentido democrático y popular de la revolución. La inmigración europea, según el ideal de Sarmiento, debía sustituir a la población hispano-criolla como base de otra sociedad; aunque las rebeldías de los obreros inmigrantes y sus hijos decepcionaron pronto a la clase dominante.

La conmemoración del Centenario de la Independencia estuvo presidida por una fatal ambigüedad: la necesidad de legitimar el Estado con una imagen mezquina y ficticia de la identidad nacional, cuando la política oficial se sometía a las potencias de Europa y reprimía por igual el descontento de las masas criollas y de los inmigrantes europeos. No sólo se padecía la dependencia económica, sino que el país había retrogradado en la lucha por la emancipación cultural e intelectual. Otro siglo después, en una época en la cual los pueblos ejercen un creciente protagonismo y las lecciones del pasado nos aclaran el porvenir, cuando se ha afirmado la conciencia del destino común de los países sudamericanos, ligados por una profunda identidad histórica, la oportunidad del Bicentenario nos obliga a revisar y volver a las fuentes del momento revolucionario de la Independencia.

Memoria, olvido e identidad. Caminos transitados y atajos traumáticos en la historia argentina

Noemí M. Girbal-Blacha

> ¿Hasta cuándo esperamos declarar nuestra independencia? ¿No le parece una cosa bien ridícula acuñar moneda, tener pabellón y cucarda nacional y por último hacer la guerra al gobierno de quien en el día se cree dependemos? ¿Qué nos falta, más que decirlo? Por otra parte, ¿qué relaciones podremos emprender cuando estamos a pupilo, y los enemigos (con mucha razón) nos tratan de insurgentes, pues nos declaramos vasallos? Esté usted seguro que nadie nos auxiliará en tal situación. […] ¡Ánimo! Que para los hombres de coraje se han hecho las empresas.
>
> Carta del general José de San Martín a Godoy Cruz, 12 de mayo de 1816

Caminos y atajos

América Latina vive desde hace unas décadas tensionada por paradigmas en jaque, crisis de modelos y de teorías, ausencia de proyectos políticos de largo plazo, que alimentan el desconcierto en sus sociedades. Todo parece indicar, diría Hannah Arendt, que estamos en "un extraño período intermedio determinado por cosas que ya no son y por cosas que aún no han sido" y que "en la Historia, esos intervalos, más de una vez mostraron poder contener el momento de la verdad".[1] Desde estas perspectivas, resulta un desafío interesante pensar el tránsito hacia la segunda independencia continental para encarar la superación, rescatando continuidades con la historia fundacional de las naciones y el principio sanmartiniano de que "si somos libres, todo nos sobra".

1. H. Arendt, "La brecha entre pasado y futuro: el *nunc stans*", *La vida del espíritu*, Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 222-232.

Las ciencias sociales sufren el impacto de dicho desconcierto, pero en los últimos tres lustros han experimentado una innegable renovación que se ha traducido en cambios en la escala de observación. La concepción misma de la ciencia es la que se modifica con la desaparición de los grandes paradigmas, sostiene Jacques Le Goff. Del individuo al actor social, de las cadenas migratorias a las redes sociales, de lo macro a lo micro, de las mentalidades a las representaciones; sus objetos de estudio y formas de análisis orientados a la multidisciplinariedad han mutado con rapidez en contextos traumáticos de un pasado más o menos reciente, que ha dejado sus huellas indelebles en varios países latinoamericanos y que hacen retornar al escenario parte del pensamiento del libertador José de San Martín, cuando afirma que "el empleo de la fuerza, siendo incompatible con nuestras instituciones, es, por otra parte, el peor enemigo que ellas tienen".[2]

Desde esa óptica, el estudio del pasado para comprender e interpretar el presente con vistas a un futuro más equitativo y promisorio, se presenta impostergable, para imaginar una utopía posible; sabiendo que para conocer el accionar y las ideas de los fundadores de la Nación es preciso establecer una compleja relación no exenta de contradicciones. El segundo centenario de la gesta independentista del continente americano ofrece un encuadre adecuado para reflexionar sobre propuestas que proyecten a las naciones del Cono Sur de América hacia los destinos pensados en el siglo XIX, sabiendo —como intelectuales y ciudadanos— que "al americano libre corresponde transmitir a sus hijos la gloria de los que contribuyeron a la restauración de sus derechos" (José de San Martín, 1816). Dimensiones culturales —tanto hegemónicas como subalternas—, cuestiones políticas y económicas forman una apretada trama que exige una reinterpretación de "las verdades consagradas" en estos países.

Para profundizar el análisis es preciso ligar —como propone Pierre Bourdieu— la teoría a la interpretación; ya que los conceptos sirven para explicar los resultados que nos muestra el pretérito. La empiria es el lugar de la revelación teórica. De ahí su propuesta de la noción de campo, para analizar situaciones de ese pasado, que resulta de gran utilidad en momentos destinados a pensar esta segunda independencia. Una noción que surge de la necesidad de relacionar el lugar de la

2. Comisión Nacional de Homenaje al Bicentenario del Nacimiento del Gral. D. José de San Martín, *El legado de San Martín*, Buenos Aires, Instituto Nacional Sanmartiniano, 1978.

producción social con el lugar de la producción simbólica, porque un campo se caracteriza "definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios", y que no percibirá alguien ajeno a éste. Los problemas y el pasado común de los territorios latinoamericanos adquieren una singularidad reconocible, a la cual debe apelarse a la hora de hacer balances centenarios y propuestas para concretar los propósitos pendientes.

El territorio de un campo se constituye a partir del interés común que tengan sus componentes y siempre que luchen por él. Existe una dinámica interna de cada campo, pero también interdependencias, ya que la estructura de un campo debe entenderse como un estado de relaciones de fuerza entre las instituciones o agentes comprometidos en la lucha.[3] La globalización ha inducido a una pérdida de las identidades latinoamericanas, pero no ha terminado con los conflictos y menos aún con la exclusión y las postergaciones sociales. Aunque el tiempo transcurrido evoque distintas carencias y sufrimientos, resulta difícil dejar de recordar hoy el principio sanmartiniano de que "ser feliz es imposible, presenciando los males que afligen a la desgraciada América".[4]

Si el poder simbólico se construye a partir de las palabras; si es un poder que consagra y revela hechos que no son sólo conocidos sino reconocidos como tales, es preciso apelar al pasado para construir bases para un cambio y rescatar continuidades. Es que "el lenguaje, al servirse del uso metafórico, permite pensar, mantener intercambios", es decir, "posibilita la transferencia, *metapherein*, de las experiencias sensibles".[5] Cada campo tiene un patrón, un modelo discursivo que se repite en cada nuevo discurso. Credibilidad y poder político se presentan como una relación-tensión para crear el poder simbólico. Es el análisis del discurso el que permite ver a los campos en acción y reconocer acciones pasadas y presentes. Ya que los hechos ocurridos llegan al presente a través de la descripción efectuada por medio del lenguaje.[6] Hay una relación causa efecto entre el acontecimiento y el lenguaje, en la cual el receptor juega un papel significativo, pues intenta

3. Pierre Bourdieu, *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires, Montressor, 2002, pp. 119-126.
4. Comisión Nacional de Homenaje al Bicentenario del Nacimiento del Gral. D. José de San Martín, *op. cit.*
5. H. Arendt, "Lenguaje y metáfora", *op. cit.*, p. 132.
6. Christa Berger, *Campos em confronto: a terra e o texto*, Porto Alegre, UFRGS, 1998, pp. 9-18.

convertir su experiencia personal en una de carácter colectivo.[7] A ese instrumento apelaron los hombres de la Independencia, aunque sin hacer uso de precisiones teóricas, pero sí comprometiéndose con los destinos de la Nación. La aceptación de lo que se dice es determinante y contribuye —a su vez— a determinar la producción del discurso que plasmará, entonces, los ideales de los constructores del "pasado glorioso". Los acontecimientos deben ser rescatados para consolidar la identidad nacional como parte sustantiva de la llamada "segunda independencia", hacia la cual transitan los países latinoamericanos.

Estos campos de fuerza implican lucha, según Bourdieu, donde los agentes o sujetos sociales disputan constantemente para transformar esa relación de fuerzas, porque es el poder lo que se encuentra en juego en el campo político que —por cierto— está vinculado al mercado de la opinión pública. Por tales razones, la lucha de los agentes es por el capital simbólico acumulado como producto de esas confrontaciones, del reconocimiento y la consagración de los agentes políticos, quienes siempre requieren ser legitimados. Se genera una sutil relación de enfrentamiento y de convivencia, que es preciso recrear en las representaciones del pasado; ya que la credibilidad constituye un componente sustantivo del poder simbólico detentado por los dirigentes. Los líderes de América Latina han ponderado y ponderan convenientemente esa credibilidad. "Lo político" corresponde a "un campo y a un trabajo" y convierte a la población en una verdadera comunidad y en una forma de acción colectiva. De ahí que "el enfoque histórico sea la condición necesaria" para la completa comprensión de lo político y para pensar las oportunidades que abre el Bicentenario para el continente latinoamericano en la definición de sus renovados destinos.[8]

Es preciso pensar el presente y el futuro desde las bases fundacionales de la Nación Argentina —como expresión del proceso independentista de América Latina— en tiempos de balance, analizando desde la confrontación los registros de la memoria sobre las representaciones del pasado, para mantener un delicado equilibrio, históricamente convertido en un desafío para el poder político, alimentado con la credibilidad y la legitimación para sustentarse.

Pasar revista a los cambios y a las continuidades; a las realidades y

7. Acerca del lenguaje y sus distintas expresiones puede consultarse Giovanni Sartori, *La política. Lógica y método de las Ciencias Sociales*, México, FCE, 2002, 3ª edición.
8. Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político*, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 15-31.

también a los mitos del pasado argentino, confrontando algunos hechos con el discurso, para captar las interacciones y conocer a los agentes que componen los campos, es el objetivo para destacar la heterogeneidad pretérita y presente. La intención es también trascender "la manipulación nacionalista argentina de la historia a favor del mito", entendida ésta "como una efectiva política de difusión de la realidad pasada".[9]

Para interpretar a la luz de la historia los actos independentistas del ayer se estudia la relación entre memoria, historia y olvido. El objetivo consiste en dar sustento a esa relación que evalúa críticamente el discurso y las representaciones de la Independencia argentina en su sentido más lato.

La Argentina —al igual que otros países del Cono Sur— ha forjado su pasado fundacional desde las guerras civiles que condujeron a la independencia decimonónica, pero también ha padecido sucesivas y múltiples rupturas institucionales a lo largo del siglo XX. Después de cada una de ellas los documentos —vestigios del pasado y materia prima de la que hace uso el historiador para interpretarlo— fueron saqueados, destruidos, para borrar de la memoria colectiva parte de ese pasado que se quería combatir. El resultado de esa acción fue más allá de lo esperado por los ejecutores de esa decisión. La sociedad argentina sufrió entonces, y aún padece, por haber transitado caminos y atajos traumáticos, de espaldas al orden institucional, los efectos de una aguda crisis de hegemonía que ha conspirado contra su independencia más genuina; aquella que consolida la identidad nacional.

Acerca de la memoria, la historia y el olvido

> Trabajaré siempre para mi patria poniendo voluntad, no incertidumbre; método, no desorden; disciplina, no caos; constancia, no improvisación; firmeza, no blandura; magnanimidad, no condescendencia.
>
> Manuel Belgrano, 20 de julio de 1816

El relato de los hechos pretéritos y la experiencia temporal guardan estrecha vinculación entre sí. La cuestión de "la función social del

9. Federico Finchelstein, *Fascismo, liturgia e imaginario. El mito del general Uriburu y la Argentina nacionalista*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 144. Más información so-

pasado"[10] y su relación con el presente ocupa hoy un lugar central en los trabajos históricos. Estudios recientes insisten en la idea de alentar "una política de la justa memoria",[11] es decir, destacan la necesidad de balancear las reflexiones en torno a la *memoria* y la imaginación (el uso y abuso de la memoria ejercida tanto en el plano personal como en el colectivo); la *epistemología de la historia* a través de sus representaciones;[12] y el *olvido*, como expresión del desvanecimiento y la persistencia selectiva de huellas del pasado. Podría decirse que existe demasiada memoria de algunos hechos y frecuente olvido de otros. Una situación que da sustento a ese legítimo reclamo de las ciencias sociales.

El olvido y la memoria en sus distintas expresiones se vinculan a la temporalización, formando en conjunto una apretada trama de condiciones subyacentes —pero esenciales— del conocimiento histórico; en este caso, del pasado independentista de los argentinos y de su vigencia. Hay quienes se preguntan, no sin razón, si el olvido no encierra una concepción de la "memoria manipulada".[13] Pero más allá de estas consideraciones, o precisamente por ellas, se advierte que la fenomenología de la memoria —al estilo husserliano—, la epistemología de la historia y la hermenéutica histórica, incluidas las reflexiones sobre el olvido (propio de la condición humana), forman parte de una problemática común: *la representación del pasado*, de la cual los argentinos tienen escasa noción.

En la relación historia y memoria, en tanto construcción de la identidad de una sociedad, el siglo XX —impactado por "la crisis del progreso" con que se inaugura— se desenvuelve entre "la obsesión del pasado, la historia del presente y la fascinación del porvenir".[14] En la primera parte de este período, el tratamiento del pasado toma, fre-

---

bre el discurso nacionalista comparado en: Sandra McGee Deutsch, *Las Derechas. The Extreme Right in Argentina, Brazil and Chile, 1890-1939*, Stanford University, 1999.

10. Eric J. Hobsbawm, "The social function of the past: some questions", *Past and Present* 55, 1972, pp. 3-17.
11. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. I.
12. W. Wagner y F. Elejabarrieta, "Representaciones sociales", J. Francisco Morales y otro (coords.), *Psicología social*, Madrid, Graw-Hill, 1996, pp. 817-822; Michel Vovelle, "Histoire et representations", *L'histoire aujourd'hui. Nouveaux objets de recherche. Courants et débats. Le métier d'historien*, París, Sciences Humaines, 1999, pp. 45-49.
13. Paul Ricoeur, *op. cit.*, pp. 579-584. Pierre Nora, "Les lieux de mémoire", *L'histoire aujourd'hui*, ed. cit., pp. 343-348.
14. Martine Fournier, "Les fractures du XX^{e} siècle. Debats Historiens", *L'histoire aujourd'hui*, ed. cit., pp. 83-90.

cuentemente, formas de abordaje exasperadas y hasta reaccionarias; las preguntas formuladas pasan por el grado de realización de los postulados planteados —un siglo atrás— por los hombres de la Independencia; después, se desarrolla entre la angustia atómica y la euforia del progreso científico y tecnológico; se tiende a ver el pasado con nostalgia y al futuro con temor, pero también con esperanza.

Los historiadores nos esforzamos, en medio de "las conmociones contemporáneas de la memoria", por establecer nuevas relaciones entre pasado y presente.[15] Como Marc Bloch (y los *Annales*), creemos en la incomprensión del presente como fatalmente nacida de la ignorancia del pasado y también en la dificultad para poder comprender el pasado ignorando el presente.[16]

Desde esta perspectiva, en tiempos de balance del segundo centenario y cuando el discurso histórico aparece cuestionado por parte de los historiadores y de otros científicos sociales,[17] es necesario reflexionar, confrontando, acerca de las características, los cambios y las continuidades expresados a través del discurso y de los hechos ocurridos en relación con la Independencia y sus formas diversas de expresión. Sólo algunos conceptos acerca del tema parecen haber sido guardados por la memoria colectiva.[18]

El momento resulta propicio porque se sostiene que existen "diversidad de historias, singularidad de los historiadores; pluralidad de procesos, subjetividad de maneras de escribir y de hacer"[19] y porque la crisis orgánica sufrida por la sociedad argentina obliga a efectuar un balance, diseñando estrategias para concretar aquellos aspectos de la independencia nacional que han sido vulnerados; sabiendo que la com-

15. Roger Chartier, "Les représentations du passé. Entretien", *ibid.*, pp. 15-19.
16. Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, París, Gallimard, 1988, pp. 52-58 y pp. 162-173. Es que "la evolución de las sociedades de la segunda mitad del siglo XX deja en claro la importancia de la posición que representa la memoria colectiva", afirma el autor.
17. François Bourguignon, "L' écriture de l'histoire: les discours en question", ed. cit., pp. 365-370. Antoine Prost, "La mise en intrigue est essentielle pour l'historien. Entretien", *ibid.*, pp. 371-376.
18. El concepto "memoria colectiva" pertenece a Maurice Halbwachs, 1925. Gerard Namer, "Les cadres sociaux de la mémoire", en *L'histoire aujourd'hui*, ed. cit., pp. 349-351. Véase además Carlos Altamirano (ed.), *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel, 1999, pp. 24-34 y pp. 325-332.
19. Antoine Prost, "Histoire, vérités, méthodes. Des structures argumentatives de l'histoire", *Le débat, histoire, politique, société* 92, 1996, París, Gallimard, p. 126; *Douze leçons sur l'histoire*, París, Seuil, 1996.

plejidad de rutas por las que transita la historia torna casi prohibitivo fijar hoy esquemas de evolución lineal.

¿Qué significa entonces el arte de escribir para el historiador? ¿Cómo hace hablar a los documentos de un género especial, que son en sí mismos obras de arte?, se pregunta George Duby. En este contexto, el interés por la reflexión epistemológica cobra en la disciplina histórica un valor creciente, en especial en relación con la necesidad de desmitificar las certidumbres consagradas. Es imposible creer que los hechos se imponen por sí mismos; para este caso podría decirse que la independencia no se ha conseguido plenamente conforme a los principios enunciados en los albores del siglo XIX, porque las verdades de la historia no son eternas, ni los procesos quedan definitivamente cerrados con un hecho documental, político o administrativo. Por otra parte, la historia siempre es escrita por historiadores inmersos en un tiempo y un medio que influyen en las explicaciones del objeto conocido que él nos proporciona. Pero precisamente por esa razón, hoy resulta posible formular balances y pensar estrategias posibles a partir del bicentenario del nacimiento de la Nación desde las bases constitutivas de las Provincias Unidas del Río de la Plata.

La jerarquía científica de la historia se relaciona con su función social, porque está estrechamente vinculada con el fundamento de la identidad nacional, del espíritu crítico y de la ciudadanía; y si bien la primera se puede construir —según Prost— alrededor de una leyenda, las otras dos necesitan de un "régimen de verdad", no exento de opinión, que es ineludible.[20]

El debate actual acerca de la vigencia de la idea de independencia se inscribe en el reencuentro de dos tradiciones epistemológicas, ninguna de las cuales, por sí mismas, parece satisfacer hoy a los historiadores. La historiografía francesa da muestras acabadas de ese debate. El modelo de las ciencias experimentales de Claude Bernard y la voluntad de erigir la historia en ciencia domina en esta historiografía desde fines del siglo XIX y se plasma en 1876 en la *Revue historique*. Por otra parte, la ruptura de *Annales* y su rechazo de la historia acontecimiental no implican una nueva propuesta metodológica. Febvre, Bloch, Lefebvre, Labrousse y más tarde Braudel, emprenden una crítica de la problemática y de los objetos de la historia, pero no de los métodos empleados por sus predecesores. La tradición epistemológica anglosa-

20. G. Duby, "L'art, l'écriture et l'histoire", *Le débat*…, ed. cit., pp. 174-191; A. Prost, *op. cit.*, pp. 127-128.

jona será la encargada de subrayar mucho después la implicancia del sujeto-historiador en la historia que escribe. La época de los primeros *Annales*, los libros de R. G. Collingwood en Gran Bretaña, la destreza de Carl Becker demostrada en la Conferencia Anual de la *American Historical Association* en 1931, critican la pretensión de la historia en favor de la objetividad, pero no avanzan más allá.

Recién hacia los años de 1970 la historiografía francesa entra en un período de dudas y la "verdad absoluta" es puesta en cuestión. Es entonces cuando Michel Foucault aborda —bajo la influencia del espíritu del 68 francés— una postura desmitificadora y denuncia una suerte de "golpe de Estado" por parte de la historia y de los historiadores, para imponer a los lectores una determinada visión del mundo.[21] Una afirmación que habrá de promover en el corto plazo la respuesta desafiante de los historiadores.

La *linguistic turn* americana refuerza esas críticas, aplicando a los escritos históricos los métodos de una crítica literaria renovada ella misma por el psicoanálisis. La lingüística y la semiótica a través de los trabajos de Hayden White refutan toda pretensión del discurso histórico de hacer conocer la realidad. Los historiadores resultan, a la luz de esta evaluación, sólo generadores de un discurso sobre el pasado.[22]

La respuesta de los historiadores sostiene que el texto histórico no sólo está sujeto a reglas lingüísticas y literarias; por el contrario, se caracteriza por su reporte de la realidad que pretende hacer conocer y, por eso, es histórico. Es que "la explicación narrativa y la construcción literaria del relato son compatibles con la realidad de los hechos y la verdad de las explicaciones".[23] Tal es la posición que hoy comparte la mayoría de los historiadores, que descreen de las grandes interpretaciones y juzgan imposibles las síntesis ilusorias que ponen en peligro una historia comprensiva. Actualmente se acepta la pluralidad de interrogantes, la diversidad metodológica y la variedad de fuentes, es decir, se

21. Noemí M. Girbal-Blacha, "Dichos y hechos del gobierno peronista (1946-1955). Lo fáctico y lo simbólico en el análisis histórico", *Entrepasados. Revista de Historia* 13, 1997, pp. 63-78.
22. A. Prost, *op. cit.*, p. 130. Pueden consultarse: Jean Boutier et Dominique Juliá (dir.), *Passés recomposés. Champs et chantiers de l'Histoire*, París, Autrement, Série mutations 150-151, 1995; Bernard Lepetit (dir.), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París, Albin Michel, 1995; Fernando Devoto, "Itinerario de un problema: *Annales* y la historiografía argentina (1929-1965)", en *Anuario IEHS* 10, Tandil, Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 1995, pp. 155-175.
23. Paul Weyne, *Comment on écrit l'histoire*, París, Seuil, 1971.

recepta un mosaico de verdades que no son necesariamente complementarias y acumulativas;[24] por estas razones pensar a la luz del siglo XXI el significado de la Independencia tiene más de un sentido.

El método concebido como un conjunto de procedimientos intelectuales cualesquiera sean, puede entenderse como un instrumento que respeta esos procederes y plantea preguntas a las mismas fuentes para obtener como resultado conclusiones verdaderas aunque no únicas e indiscutibles. En tal sentido, relato y empiria son recursos complementarios para la epistemología histórica. Es evidente que un estudio que analice el poder en la sociedad en relación con el grado de independencia en las decisiones que adopta como Nación, debe tener en cuenta un recurso de control social como el discurso público, porque "la lucha por el poder es también la lucha por la palabra".[25] En esta dimensión, la independencia representa mucho más que un corte de lazos con la metrópoli; significa libertad en la toma de decisiones, la elección de un modelo de desarrollo y cultural, la unidad de moneda, los vínculos diplomáticos con otras naciones, la inclusión y la equidad social. Sólo con una noción amplia del concepto es posible desentrañar mitos y realidades de nuestro controvertido pasado.

El análisis histórico, así entendido y con proyección social, precisa de ambos tipos de enfoque: el diacrónico y el sincrónico; aunque sus estructuras argumentativas difieran y su uso no sea exclusivo de los historiadores. La historia teje con el relato y los hechos una trama, una cadena; pasando de una estructura argumentativa a otra, recurriendo a todos los métodos posibles, tanto a la ejemplificación como a la validación, mediante lo simbólico y lo fáctico.

Si en la Argentina del Centenario el liderazgo nacional en el contexto de América Latina era indiscutible para la elite dirigente, en los tiempos de la *belle époque* el nacionalismo doctrinario y la reafirmación de los nexos con Europa se convierten en expresiones sustantivas de la independencia argentina asociada a la idea del "progreso indefinido" y "el granero del mundo". La crisis del país agroexportador en los años 30, que pone fin al crecimiento hacia afuera y a los aspectos distintivos de la Argentina moderna heredada del positivismo, devela otra forma

24. Jacques Revel, "Micro-análisis y construcción de lo social", *Anuario IEHS*, *ibid.*, pp. 125-143. Un estudio más exhaustivo de la temática en Jacques Revel (dir.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, París, Hautes Études, Gallimard/ Seuil, 1996.

25. *Clarín*, Buenos Aires, domingo 3 de agosto de 1997, sección Opinión, pp. 20-21.

de analizar el proceso de independencia en la toma de decisiones, en medio del intervencionismo estatal y de una sociedad militar que ocupa el espacio que deja vacante y descuida la sociedad política. Son perfiles de una renovada concepción independentista que se acentúan en tiempos del populismo en el poder, pensando en el autoabastecimiento y en una economía cerrada más discursiva que real, pero que, con la firma —en 1947 y en la Histórica Casa de Tucumán— del Acta de la Independencia Económica, consagra todo un simbolismo por parte del Estado nacional, popular dirigista y benefactor, para incluirse entre los protagonistas fundacionales de la Nación.

Desde mediados de los años 50, la ruptura de la hegemonía quiebra la gobernabilidad con democracia y alcanza sustento "el empate argentino", al cual alude Juan Carlos Portantiero, concentrando el poder, desvirtuando la vigencia de la Ley Fundamental de la Nación —que vio la luz en 1853—, marcando exclusiones y adhiriendo a una cada vez más acentuada ortodoxia económica conducente a la indiscutida presencia —desde 1966— del Estado burocrático autoritario. Otro ejército, otro gobierno, otra economía y otra sociedad con una ciudadanía clausurada, enmarcan con un severo y poco creíble discurso patriótico, el principio histórico de la Independencia, puesta en jaque.

Sin un proyecto de Nación para el largo plazo, sin políticas públicas precisas y estructuradas en función de nuestros acreedores externos y con la complicidad de nuestra dirigencia local, lejos está la República de los principios sanmartinianos enunciados. También distantes se encuentran hoy las soluciones propuestas por Manuel Belgrano para que la patria pudiera superar "los conflictos, desacuerdos e injusticias propias de su alumbramiento". No tan ajenas, lamentablemente, son para el presente de América Latina "la sangre derramada, la desolación y la miseria", que afectan a sus países "por disputas domésticas apoyadas tal vez en puerilidades y movidas por medios bien ajenos a la razón", como afirmaba el creador de la bandera argentina en carta al gobernador entrerriano Francisco Ramírez, del 13 de abril de 1819.[26] Más allá de las diferencias políticas y del tiempo transcurrido, el reconocimiento hacia los fundadores de la Nación se hacía presente años después en la controvertida pluma de Domingo Faustino Sarmiento: "Belgrano constituye, por decirlo así, la Revolución de la Independen-

26. AA.VV., *Manuel Belgrano, los ideales de la patria*, Buenos Aires, Instituto Nacional Belgraniano, 1995.

cia, de que San Martín fue el brazo y Rivadavia el legislador. Belgrano era la América ilustrada hasta donde podía estarlo entonces la América inexperta en la guerra, pero dispuesta a vencer. Belgrano, joven, va a estudiar a Europa, y antes que Bolívar, Alvear, San Martín, trajeran el arte de vencer, trae las buenas ideas sociales, el deseo de progreso y de cultura, la conciencia de los principios de libertad que debían requerir luego el auxilio de aquellas espadas".[27]

Esas diferencias no implican rupturas que atenten contra las instituciones, porque, como dirá Mariano Moreno, "no pueden atacarse impunemente los derechos de los pueblos. En los particulares súbditos es un crimen de traición; pero en los magistrados y autoridades, es la más enorme y sacrílega violación de la fidelidad que deben a la confianza pública y a las leyes constitucionales de sus empleos".[28] El hombre de Mayo de 1810 tampoco vacila a la hora de precisar los alcances del uso del poder. Lo hace en *La representación de los hacendados* de 1809, cuando sostiene que "los peligros que atacan la seguridad interior del país no interesan menos al Estado que los riesgos exteriores de un enemigo poderoso: el orden público, la administración de justicia, el manejo de rentas reales, son los medios por donde, dejando de ser un grupo de hombres que se destruirían mutuamente, formamos una sociedad estable y regular".

Desde 1966, tras un discurso marcial que procura dirigirse a toda la Nación, a pesar de haber cancelado el ejercicio de la ciudadanía y supeditado la Ley Fundamental a un Estatuto surgido de un golpe de Estado autodenominado *"Revolución Argentina"*, para corresponderse con la línea temporal e ideológica Mayo-Caseros, las palabras de los hombres fundadores de la Nación se tergiversan y con el correr del tiempo se olvidan. A partir de 1976, la situación se hace más compleja todavía y el pasado traumático de los argentinos deja huellas indelebles en la memoria colectiva, que no se desvanecen con el retorno a la democracia en 1983 y durante los decenios de su ejercicio. La ciudadanía da muestras claras de la pérdida de protagonismo, ahogada por la exclusión, la marginalidad, la pobreza, el desempleo y la crisis educativa, que lleva a los argentinos a perder la noción y el significado de la Independencia en su concepción originaria a la hora de proponer, elegir y tomar decisiones.

27. Sarmiento, *Obras completas*, Buenos Aires, Luz del Día, 1953, tomo XLV, p. 133.
28. *Gazeta de Buenos Ayres*, jueves 11 de octubre de 1810, nº 19.

Cobran especial vigencia, entonces, las sentencias del *Plan de operaciones de 1810*, atribuido a Mariano Moreno —aunque el imaginario colectivo no tenga conciencia de ellas—, al decir con certeza que

> si no se dirige bien una revolución, si el espíritu de intriga, ambición y egoísmo sofoca el de la defensa de la patria, en una palabra: si el interés privado se prefiere al general, el noble sacudimiento de una nación es la fuente más fecunda de todos los excesos y del trastorno del orden social. Lejos de conseguirse entonces el nuevo establecimiento y la tranquilidad interior del Estado, que es en todos tiempos el objeto de los buenos, se cae en la más horrenda anarquía, de que se siguen los asesinatos, las venganzas personales y el predominio de los malvados sobre el virtuoso y pacífico ciudadano.

La desmemoria, los mitos, las paradojas ocupan desde hace tiempo ese lugar, a la hora de encarar la reconstrucción de la identidad nacional. Es por tales razones que este segundo balance del Centenario nos encuentra mucho menos preparados que el primero, pero también con la esperable sabiduría nacida de las dolorosas experiencias producidas por el pasado trágico de los argentinos.

Sobre mitos, paradojas y realidades en la Argentina rumbo al bicentenario

> Si los pueblos no se ilustran, si no se vulgarizan sus derechos, si cada hombre no conoce lo que vale, lo que puede y lo que se le debe, nuevas ilusiones se sucederán a las antiguas, y después de vacilar algún tiempo entre mil incertidumbres, será tal vez nuestra suerte mudar de tiranos sin destruir la tiranía.
>
> Mariano Moreno, Prólogo a la traducción del *Contrato social* de Jean-Jacques Rousseau, 1810

El mito enlaza su sentido de pertenencia a los fenómenos simbólicos. Las perspectivas abiertas por la filosofía contemporánea indican que el mito se corresponde con "una forma de experiencia deficiente en el hombre"; es que, siguiendo a Paul Ricoeur y su "fenomenología hermenéutica", resulta que la comprensión del medio, de los demás y de uno mismo está mediada por signos, símbolos y textos. En el mito,

"lo dado en el conocimiento conlleva a su vez la transformación de quien realiza esa experiencia"; hay una verdad que es propia del mito y —al mismo tiempo— una racionalidad que no es absolutamente autónoma.[29] Sin duda, estos cruces se hallan presentes en la *definición* o, mejor dicho, en *las* definiciones posibles de la Independencia argentina a lo largo de las dos centurias transcurridas. Como dijo Mariano Moreno, casi doscientos años atrás: "La reunión de los pueblos no puede tener el pequeño objeto de nombrar gobernantes, sino el establecimiento de una Constitución por la cual se rijan", y es esa Ley Fundamental de la Nación la que —con algunas reformas— debe seguir orientando la vida ciudadana y el equilibrio entre los poderes para asegurar "la pureza de la administración", sin confundir la idiosincrasia latinoamericana con el abatimiento.[30]

Para los griegos, mitos y logos significan "palabra", correspondiéndose con lo narrado el primero y con el contar, calcular y justificar, el segundo. "Pero de ninguna manera esta diferenciación implica atribuir un carácter falso o de mero producto de la fantasía a lo narrado en el mito". Por otra parte, la distancia temporal juega a favor del mito, que se inscribe en un espacio y en un tiempo; toda vez que existe una común dependencia de los fenómenos simbólicos, y sin ellos "una dimensión de la experiencia permanecería cerrada y velada". El núcleo del mito consiste en "englobar a la humanidad en masa en una historia ejemplar"; se concreta a través de la narración, que procura unificar la experiencia humana; y a través del relato "introduce la transición que reemplaza la explicación", entre un estado inicial y el desenlace final. El mito expresa la *intención* de reconstrucción de la plenitud originaria y se manifiesta a través de un *hacer* en el rito y un *decir* mediante la palabra. El mito evoca esa unidad.[31]

Mitos y realidades aparecen expuestos desde la heterogeneidad del decir y del accionar temporal. La significación relativa de un mito se vincula con la percepción ficticia de un fenómeno histórico, que tiene no sólo el científico social sino el imaginario colectivo.[32] Una percep-

29. Enrique Moralejo, "El problema de la verdad en el mito y en la poesía", Hugo F. Bauzá (comp.), *El imaginario en el mito clásico*, Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2003, pp. 141-144.
30. Manuel Moreno, *Colección de arengas en el foro y escritos de Mariano Moreno*, Londres, 1836.
31. *Ibid.*, pp. 144-148.
32. Paul Bairoch, *Mithes et paradoxes de l'histoire économique*, París, La Découverte, 1995, pp. 6-8.

ción que, paradójicamente, no resulta aprovechada por quienes combaten los alcances de ese fenómeno, o ponen en tela de juicio tal proceso histórico. Mito y política construyen así un acuerdo de fuerzas antagónicas. El mito se convierte en "la dimensión del imaginario que subyace en el seno de lo político"; en tanto que los mitos son "relatos aceptados, comprendidos, sentidos como tales desde nuestros más antiguos documentos".[33] En este sentido y en medio de tensiones morales y psicológicas que han conducido a la segregación, por un lado, y a la concentración del ingreso, por otro, con sus trágicas consecuencias, la casi olvidada Independencia argentina resulta emblemática si de confrontar mitos y realidades se trata. Más allá de la globalización, poco queda del espíritu de la unidad continental propuesta por José de San Martín o Simón Bolívar.

En un mundo vulnerable como el que habitamos, pero que dice apostar su futuro a la "sociedad del conocimiento", los intelectuales, los científicos, los historiadores, debemos promover la construcción de la memoria colectiva, para que el olvido no se convierta en memoria manipulada, y en tal sentido la Independencia recupere plenamente su sentido primigenio.

Nadine Gordimer, sudafricana, premio Nobel de Literatura 1991,[34] acaba de referirse en México (Guadalajara) al "papel de los escritores como testigos de su época". Su reflexión acerca del "testimonio interno" y de la concepción del testigo como "quien da testimonio" es paradigmática, cuando afirma que "no existen torres de marfil frente al acoso de la realidad"; y los hechos nos muestran que la Independencia no ha sido íntegramente lograda, mientras exista pobreza, hambre, marginalidad, analfabetismo, ausencia de conciencia ciudadana, dependencia externa y manipulación del poder. La escritora llama así al compromiso de quienes tenemos la responsabilidad de contribuir a forjar la memoria del cuerpo social y construir certidumbres en medio de la incertidumbre circundante, para dar consistencia al juicio kafkiano que sostiene que aquellos que escribimos debemos buscar entre las ruinas cosas distintas que los demás y dar testimonio de ese hallazgo. Es hacia abajo hacia donde debe producirse el derrame de esa búsqueda que debe llegar a las raíces y trascender fronteras.

33. Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política*, Buenos Aires, FCE, 2002, pp. 100-102.
34. *Ñ. Revista de Cultura, Clarín,* Buenos Aires, sábado 6 de enero de 2007, pp. 18-19.

Sólo ejerciendo este principio constructivo de libertad se contribuirá a valorar la segunda independencia o —como prefiero llamarla— la independencia plena, para poder avanzar con firmeza en la dirección que marcaron los postulados de la primera emancipación, aún incompleta y que debe ser descifrada y recreada por la sociedad en su conjunto; especialmente cuando el Estado ha perdido su presencia cultural, como parte de la reducción sustantiva de la política que ha dejado paso a las reglas del mercado y a un creciente y pernicioso individualismo, que poco tienen que ver con los ideales independentistas originarios.

Simón Bolívar entre dos paradigmas. Una reflexión ante la encrucijada postindustrial

José Luis Gómez-Martínez

No hace mucho, en 1989, el pensador cubano Carlos Alberto Montaner, exiliado en España, publicó un controvertido ensayo con un sugerente título que me parece oportuno para iniciar nuestras reflexiones. Llamó a su libro *La agonía de América: indagaciones sobre el fracaso hispanoamericano*. Sus pensamientos son hoy tan pertinentes como en el momento de su publicación. No vamos aquí a detenernos en el contenido de ese libro, que ahora sólo me interesa en cuanto al contexto que implica en las dos últimas palabras de su título, "*fracaso hispanoamericano*". El término "fracaso", en esta coyuntura, no apunta al individuo sino a la colectividad. Y así es, en efecto, pues en aquellas actividades que dependen del esfuerzo creativo individual —literatura, filosofía, música, artes plásticas, etc.— el iberoamericano ha dejado una ineludible marca en el desarrollo de la cultura occidental, además de servir de apertura —y de puente, en mi opinión— a una visión global, basada en el reconocimiento de su inherente interculturalidad. Pero ¿qué podríamos decir de su aportación —o realidad interna— a la estructura política, social o económica hasta nuestros días?

Las reflexiones de Montaner, independientemente de nuestra posición ante ellas, nos proyectan hacia enfoques radicales semejantes a aquellos que confrontaron nuestros antecesores hace ya dos siglos. Entonces, como ahora, nuestro mundo se encontraba en una encrucijada entre dos paradigmas culturales. Los líderes de la emancipación política de España comprendieron que había llegado el momento de la acción. También hoy día se destacan voces lúcidas. Arturo Andrés Roig[1] nos proponía recientemente la "necesidad de una segunda in-

1. Arturo Andrés Roig, "Necesidad de una Segunda Independencia," *Cuadernos Americanos*, 2003, pp. 11-41.

dependencia". Y con gran acierto regresaba a unas palabras claves de Simón Bolívar que se repiten con frecuencia en nuestros textos, pero sobre las cuales reflexionamos muy poco: "Juro por mi honor y juro por mi patria que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que se hayan roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español".[2] En esta cita hay tres términos de suma importancia para nuestro momento actual, así como también son fundamentales para comprender lo que sucedió hace dos siglos. Me refiero a los conceptos: a) "romper las cadenas", b) "nos oprimen" y c) "el poder español". Hoy día se siguen repitiendo, casi sin alteración, los dos primeros conceptos —"romper las cadenas" que "nos oprimen"—. El tercero, "el poder español", se sustituye por el de "imperialismo yanqui" o, en estudios más profundos como las recientes reflexiones de Hinkelammert,[3] por el de la "empresa de producción mundial". Para Hinkelammert, "las funciones del Estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social y su función de promover un sistema educacional de referencia universal, aparecen ahora como distorsiones del mercado".[4] Y la "empresa de producción mundial" busca precisamente "la eliminación de las distorsiones de mercado".[5]

Me propongo reflexionar en torno a estos tres conceptos. Me gustaría hacerlo en el contexto de nuestro mundo actual; tomar, como dicen en mi tierra, al toro por los cuernos. Pero me siento incapaz de hacerlo. Busco el diálogo, pero soy consciente de las barreras que imponen a la posibilidad de dicho diálogo, las diversas percepciones que fundamentan nuestras perspectivas culturales. Hace poco, en conversación con Hugo Biagini y Mauricio Langón, considerábamos las implicaciones de las últimas reformas educativas en la Argentina, Uruguay y los Estados Unidos. Me impresionó el constante uso del término "neoliberal" para caracterizar la reforma. Se colocaba el énfasis, en efecto, en el concepto plurivalente de "neoliberal". La reforma en los Estados Unidos me parecía muy diferente —casi opuesta— de lo sucedido en la Argentina y en Uruguay. Ello me hizo meditar que quizá lo "neoliberal" —independientemente del

2. *Ibid.*, p. 13
3. Franz J. Hinkelammert, "La crisis de poder de las burocracias privadas: el socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual", *Revista de Filosofía,* 2002, pp. 15-33.
4. *Ibid.*, p. 20.
5. *Ibid.*, p. 19.

significado que se dé al término— era muy secundario en dichas reformas y que posiblemente el énfasis debería recaer en el adjetivo nacional de la reforma, en lo de "argentina", "uruguaya" o "estadounidense". En cualquier caso, un lenguaje común nos dificultaba el diálogo.

Por estas mismas razones voy a aproximarme al tema que propongo a través de un intento de recuperación histórica, que a modo de analogía me permita fundamentar luego las afirmaciones finales sobre nuestro momento actual de coyuntura hacia una cultura postindustrial (cultura digital). Nos remitimos, en todo caso, al enunciado de Arturo Andrés Roig sobre "la necesidad de una segunda independencia," pero al hacerlo me voy a concentrar en Simón Bolívar y en lo que supuso la "primera independencia"; es decir, en los conceptos antes enunciados de a) "romper las *cadenas*", b) "que *nos* oprimen" y c) "del poder *español*". La distancia en el tiempo nos permite hoy día comprender que "el poder español", aunque resultaba ciertamente parte de las *cadenas*, quizá lo era de un modo muy secundario, y que había otras *cadenas* mucho más pesadas que siguieron —¿siguen?— oprimiendo al iberoamericano. También es factible ahora reflexionar sin prejuicios sobre quiénes eran y qué implicaba ese "nosotros" a quienes oprimían las cadenas en el contexto del pensamiento de los intelectuales de la Revolución. Comenzaremos, pues, nuestra incursión analizando el "nosotros", que allanará el camino a la elucidación de las diferentes "cadenas" que oprimían al pueblo iberoamericano, y que facilitará luego el comprender qué cadenas se rompieron, cuáles quedaron, y cuáles fueron las causas que impidieron que los ideales de liberación, que tradicionalmente hemos atribuido a los discursos de la emancipación política, se pudieran convertir en realidad.

El "nosotros" sujeto de la Independencia

En la denominada "Carta de Jamaica", quizás el texto de Bolívar más leído y que más ha influido en la forja de una conciencia de identidad iberoamericana, encontramos un preciso intento de establecer el "nosotros" que habría de caracterizar a las incipientes naciones-estados que se deseaban crear. El "nosotros" de Bolívar es un "nosotros" criollo: "No somos indios ni europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores españoles: en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento y nuestros derechos

los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país y que mantenernos en él contra la invasión de los invasores".[6] Con sentido idéntico y casi con las mismas palabras, repetirá esta afirmación años más tarde en el "Discurso de Angostura".[7] La división tripartita de su afirmación es clara: el "nosotros" no incluye a "indios" ni a "españoles". Reconoce en su espíritu revolucionario a los indios como los legítimos dueños, pero se atribuye los derechos del español. Su lucha busca trasladar los derechos del usurpador europeo a los criollos, es decir, a los españoles "nacidos en América".

	Nosotros (los criollos)	
Indios	Nacidos en América	Europeos, españoles
Legítimos dueños	Derechos: de Europa (usurpadores)	Usurpadores
	Nosotros tenemos que luchar contra los indios y contra los europeos	

Bolívar, como sabemos, pertenecía a esta clase privilegiada e ineludiblemente vinculada a su tierra: "Poseo —nos dice en una carta de 1800 a su tío Palacios— un mayorazgo bastante cuantioso, con la precisa condición de que he de estar establecido en Caracas".[8] Disfrutaba igualmente de fueros especiales que le permitían estar "exento de la jurisdicción de todo corregidor, en causas que no [fueran] criminales".[9] En cualquier caso, de acuerdo con nuestra interpretación, Bolívar desarrolla en sus discursos más notables, de manera precisa, cuáles eran las cadenas que oprimían a los criollos. En el "Discurso de Angostura" las resume en dos: a) se les "había privado del goce y ejercicio de la tiranía activa" y b) por ello mismo no "[gozaban] de la considera-

6. Simón Bolívar, "Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla" (1815), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1975, p. 69.
7. S. Bolívar, "Discurso de Angostura" (1819), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1975, p. 96.
8. S. Bolívar, *Simón Bolívar, fundamental*, Germán Correa Damas (ed.), Caracas, Monte Ávila, 1992, tomo I, p. 54.
9. *Ibid.*, p. 56.

ción personal que inspira el brillo del poder a los ojos de la multitud".[10] En la llamada "Carta de Jamaica", desarrolla ampliamente ambos puntos. En el primero se refiere a que "jamás éramos virreyes ni gobernantes, sino por causas muy extraordinarias; arzobispos y obispos, muy pocas; diplomáticos, nunca; militares, sólo en calidad de subalternos; [éramos] nobles, sin privilegios reales".[11] Las consecuencias que llevaban al segundo punto las juzga, igualmente, en función de la clase criolla, pues, nos dice, "si hubiéramos siquiera manejado nuestros asuntos domésticos en una administración interior [...], gozaríamos también de la consideración personal que impone a los ojos del pueblo cierto respeto maquinal que es tan necesario conservar en las revoluciones".[12]

Bolívar se ve forzado a trazar una tenue línea que le permita, por una parte, justificar sus derechos de clase y, por la otra, promover el odio a los españoles, a quienes acusa de "los actos más horrorosos de un frenesí sanguinario".[13] Pero según despejamos las expresiones propias de la retórica del discurso revolucionario, su razonamiento se nos presenta más nítido. Se acusa al conquistador como símbolo, en cuanto sirve para envilecer al ahora enemigo español. Mas se apela a esos mismos conquistadores en el momento de justificar los derechos que se reclaman. De ellos proviene, según Bolívar, "nuestro contrato social", pues "los reyes de España convinieron solemnemente con ellos que lo ejecutasen [la conquista] por su cuenta y riesgo [...] y por esa razón se les concedía que fuesen señores de la tierra, que organizasen la administración y ejerciesen la judicatura [...], siendo una especie de propiedad feudal la que allí tenían los conquistadores para sí y sus descendientes".[14] He aquí los objetivos de la revolución: restablecer los derechos feudales que los criollos habían ido perdiendo. El despojo, según Bolívar, se había hecho "con una violación manifiesta de las leyes y de los pactos subsiguientes [...] de la autoridad constitucional que les daba su código".[15]

Una vez identificado el "nosotros" agente del proceso revolucionario, empiezan a tener sentido otras afirmaciones que, de lo contrario, serían difíciles de comprender. Me refiero, entre otras, a las si-

10. *Op. cit.,* 1819, p. 97.
11. *Op. cit.,* 1815 p. 71.
12. *Ibid.*, pp. 70-71.
13. *Ibid.*, p. 62.
14. *Ibid.*, p. 72.
15. *Ibid.*

guientes palabras de Bolívar que luego dieron lugar a lo que se viene denominando el ideal bolivariano: "Ya que [el Nuevo Mundo] tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que federase los diferentes Estados".[16] Para colocar en contexto esta afirmación, debemos remontarnos al momento de la independencia política. Manuel Abad y Queipo nos dice en un informe de 1799 que los habitantes de la Nueva España "pueden dividirse en tres clases, españoles [criollos y nacidos en España], indios y castas. Los españoles compondrán un décimo del total de la población, y ellos solos tienen casi toda la propiedad y riqueza del reino".[17] En 1815, Bolívar está de acuerdo con esta apreciación, pues también estipula que entre las poblaciones "indígenas, africanas, españolas y razas cruzadas, la menor parte es, ciertamente, de blancos".[18] Es decir, cuando Bolívar habla de su proyecto de nación, se está refiriendo al "nosotros" criollo.[19] De este modo debemos interpretar su carta al general Páez del 26 de agosto de 1828, en la que señala que "el nuevo gobierno que se dé a la república debe estar fundado sobre nuestras costumbres, sobre nuestra religión y sobre nuestras inclinaciones, y últimamente, sobre nuestro origen y sobre nuestra historia".[20]

La realidad en Iberoamérica era simplemente la opuesta: se trataba de un espacio habitado por pueblos de distintos orígenes, que hablaban numerosos idiomas y poseían culturas muy diversas, que daban lugar a costumbres y religiones diferentes. El mismo uso del idioma español era minoritario en las distintas regiones. A Bolívar no le preocupaba que los criollos fueran minoría, pues consideraba que el blanco "posee cualidades intelectuales que le dan una igualdad relati-

16. *Ibid.*, p. 81.
17. Manuel Abad y Queipo, "Representación sobre la inmunidad personal del clero…", *Pensamiento de la Ilustración*, Caracas, Ayacucho, 1979, p. 345.
18. S. Bolívar, "Carta al editor de la Gaceta Real de Jamaica" (1815a), *Escritos políticos*, ed. cit., p. 85.
19. Estas palabras de Bolívar, base del proyecto-nación criollo, las van a repetir con variantes insignificantes muchos de los más destacados intelectuales iberoamericanos del siglo XIX. Entre ellos, Andrés Bello, en su ensayo de 1836 "Las repúblicas hispanoamericanas: Autonomía cultural" ("un considerable número de naciones colocadas en un vasto continente, e identificadas en instituciones y en origen, y a excepción de los Estados Unidos, en costumbres y religión"); y Eugenio María de Hostos en 1870, en "Ayacucho" ("para ligar todos los pueblos de una raza, de una lengua, de una tradición, de unas costumbres, para eso fue Ayacucho"); etcétera.
20. *Op. cit.*, 1992, tomo I, pp. 539-540.

va".[21] Por otra parte, es consciente de que a los españoles "los indios los consideraron como una especie de mortales superiores a los hombres; idea que no ha sido enteramente borrada [...] [por lo que] Jamás éstos han podido ver a los blancos sino a través de una grande veneración, como seres favorecidos del cielo".[22] Dentro de este contexto, comprendemos bien el tono de complacencia con que señala en 1829, en carta a José Fernández Madrid, que "el congreso se compone de los aristócratas o los mejores, como dicen, de Colombia".[23] En otras palabras, la lucha por la independencia se empieza a perfilar como proyecto criollo, y los objetivos se definen poco a poco como recuperación de la "autonomía feudal" que, según Bolívar, habían perdido los descendientes criollos.

Bolívar ante una encrucijada de paradigmas

A finales del siglo XVIII empieza a hacer crisis una serie de fuerzas que marcaban una aceleración en el paso de una cultura organizada en torno a los paradigmas de una sociedad agrícola, a un nuevo sistema de valores que, poco a poco, irían caracterizando a la sociedad industrial. La Revolución francesa se erige como un poderoso símbolo en el campo político de la nueva visión social. Se trata también de un símbolo eficaz en dos dimensiones precisas: por una parte, las demandas de una estructura social representativa que buscaba transformar de modo radical los privilegios de la nobleza; por otra parte, su fracaso inicial en Europa mostraba las dificultades que se encontrarían para superar las fuerzas reaccionarias dispuestas a defender el *statu quo*.

Si profundizamos un poco más allá de las interpretaciones simplistas sobre las luchas por la independencia, especialmente a través de los intelectuales que iban modelando un posible discurso iberoamericano, sorprendemos una visión ya madura de la nueva ordenación social que se iniciaba. Es decir, se buscaban formas de superar la estructura que conformaba el mundo agrícola (autosuficiencia, organización social en torno a la familia o la hacienda, estratificación social, poder basado en la tenencia de la tierra, trabajo para el propio provecho, gamonalismo/feudalismo, etc.), para iniciar la transformación que luego

21. *Op. cit.*, 1815a, p. 85.
22. *Ibid.*, p. 86.
23. *Op. cit.*, 1992, I, p. 600.

caracterizaría el mundo industrializado (economía de mercado, trabajo de intercambio, surgimiento de la fábrica, uniformidad, especialización, profesionalismo, gobierno representativo, educación de las masas, etc.). Estas parecen ser también las ideas que dominan en los intelectuales de la Ilustración iberoamericana. En 1791, Baquijano y Carrillo aprovecha la apertura que desde España proyectaba el conde de Floridablanca para destacar las ventajas que se obtendrían si se instalaban fábricas para procesar la lana y así fomentar la industria. Destaca igualmente la necesidad de crear una infraestructura de vías de comunicación para promover el comercio.[24] De modo muy semejante se expresa Manuel de Salas en 1795 al analizar la situación chilena, cuando propone un proceso de industrialización que podría ocupar a "miles si se fomentase". Sugiere industrias del cáñamo, de la pesca, de la piel.[25] En la Argentina, Manuel Belgrano se expresa en términos análogos. Para él, "fomentar la agricultura, animar la industria y proteger el comercio, son los tres importantes objetos que deben ocupar la atención y cuidado" del gobierno. Fomentar la agricultura para Belgrano era ya entrar en proceso de especialización, de profesionalismo y de mercado, por ello propone establecer una escuela de agricultura.[26]

La posición de Bolívar está igualmente enraizada en ese momento de transición: sin liberarse completamente del lastre de la tradición colonial, desea posicionar a Iberoamérica en el sendero de la nueva cultura social que se estaba gestando. Al mismo tiempo que buscaba restaurar a su clase privilegios que él creía legítimos y que correspondían al mundo que caducaba, su querella contra España era mucho más profunda y se originaba en una pregunta fundamental: "¿Podrá esta nación [España] hacer el comercio exclusivo de la mitad del mundo, sin manufacturas, sin producciones territoriales, sin artes, sin ciencias, sin política?".[27] España poseía, claro está, ciencia y política; pero eran una ciencia y una política ancladas en el pasado. La España de Calos IV o Fernando VII era una España sin visión del futuro. España parecía

24. José Baquijano y Carrillo, "Disertación histórica y política sobre el comercio del Perú", *Pensamiento de la Ilustración*, Caracas, Ayacucho, 1979, pp. 16-32.
25. Manuel de Salas, "Representación […] sobre el estado de la agricultura, industria y comercio del reino de Chile", *Pensamiento de la Ilustración*, Caracas, Ayacucho, 1979, pp. 235-236.
26. Manuel Belgrano, "Medios generales de fomentar la agricultura, animar la industria y proteger el comercio en un país agricultor", *Pensamiento de la Ilustración*, ed. cit., pp. 304-306.
27. *Op. cit.*, 1815, p. 66.

ejemplificar lo caduco, y las cadenas que la unían con América impedían el progreso que articulaban los intelectuales y buscaban los próceres de la Independencia: "Tales son —nos dice Bolívar— las prohibiciones del cultivo de frutos de Europa, el estanco de las producciones que el Rey monopoliza, el impedimento de las fábricas que la misma Península no posee, los privilegios exclusivos del comercio hasta de los objetos de primera necesidad".[28] Consecuente con esta visión del futuro, muchos de los decretos que después va a promulgar buscaban integrar la sociedad iberoamericana en lo que luego sería la cultura de mercado. Así, por ejemplo, convencido de que "un Pueblo ignorante es un instrumento ciego de su propia destrucción",[29] con un decreto del 31 de enero de 1825, perseguía Bolívar masificar la educación: "Instálense varias escuelas normales por el sistema de Lancaster […] [pues] el sistema lancasteriano es el único método de promover pronta y eficazmente la enseñanza pública, [y] que extendiéndolo a cada uno de los Departamentos se difundirá, sin demora, en todo el territorio de la República".[30] Así también la "Resolución sobre repartición de tierras de comunidad" que Bolívar formula en Cuzco el 4 de junio de 1825. Una de las razones para el repartimiento era "que el uso precario que se les concedió en el gobierno español ha sido sumamente perjudicial a los progresos de la agricultura y a la prosperidad del Estado".[31]

Sin embargo, el ambiente que brotaba de la mentalidad semifeudal de la población criolla se impuso desde el comienzo a los deseos de innovación de algunos de los próceres de la Independencia y de los pensadores de la Ilustración iberoamericana. Sus intereses se interpretaban ligados al pasado. Transigieron en la forma republicana mientras ésta no afectara la organización social local y regional ya existente. La independencia política de España se percibió como un modo de consolidar el poder local que de hecho ya tenían, pero se rechazaron los intentos de transformación social: gobierno local representativo, educación pública, liberación del comercio, reforma agraria, aplicación de las proclamas sobre la libertad de los esclavos o la prohibición del pongueaje, etc. Con la premura de la lucha armada, Bolívar prestó más atención a la configuración de un gobierno al nivel supranacional que sustituyera al colonial español. Pero, a pesar de no ocuparse de la

28. *Ibid.*, p. 71.
29. *Op. cit.*, 1819, p. 97.
30. *Op. cit.*, 1992, tomo II, p. 199.
31. *Ibid.*, p. 202.

aplicación de sus proclamas en el nivel local y mantener así el apoyo de la oligarquía en el conflicto armado, también sus intentos de formar gobiernos estables se frustraron. Los intereses de los criollos eran locales y, cuanto más, regionales. Lejos de percibir en el concepto de Federación un modo superior de gobierno y de liberación humana, lo interpretaron como una posibilidad de consolidar su influencia local y regional; es decir, en lugar de verlo como proyección hacia un gobierno supranacional que uniera los múltiples intereses regionales, lo ensayaron como instrumento personal para conseguir y fortalecer su influencia a través de la autonomía local.

En 1812, en el "Manifiesto de Cartagena", Bolívar señalaba ya que las causas del fracaso inicial venezolano se debían "a la forma federal que adoptó".[32] Este primer experimento de "federación" mostraba también que los criollos y el pueblo que ellos controlaban, estaban muy lejos de sentir la necesidad de un armazón representativo de gobierno que, iniciándose en el nivel local, llegara a una federación de los pueblos que luchaban por liberarse del yugo colonial. Bolívar se aviene. Reconoce que el sistema federal es "el más perfecto y más capaz de proporcionar la felicidad humana a la sociedad", pero lo percibe también como "el más opuesto a los intereses de nuestros nacientes Estados".[33] De nuevo chocan aquí "la felicidad humana" con los intereses de la oligarquía. El pensamiento ilustrado proporcionaba también la fórmula que justificaba posponer las reformas: "Nuestros conciudadanos —dice Bolívar— no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano".[34] En el "Discurso de Angostura" propone rotundamente que "abandonemos las formas federales que no nos convienen".[35]

La mentalidad reaccionaria consolida su poder

La lucha por defender los denominados valores culturales, entonces, como hoy día, encubre un intento por conservar el *statu quo*. Bolívar, como veremos luego a través de algunos ejemplos concretos, se en-

32. S. Bolívar, "Manifiesto de Cartagena" (1812), *Escritos políticos*, ed. cit., 1975, p. 51.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*
35. *Op. cit.*, 1819, p. 114.

contraba en la encrucijada de dos paradigmas. Percibía la necesidad de una transformación radical en la estructura social, pero a la vez juzgaba que sólo la minoría criolla estaba capacitada para dar estabilidad a las nuevas naciones. El mismo pensamiento ilustrado que le había abierto su mente hacia el nuevo orden social que se avecinaba, le impedía reconocer que la base del cambio debía iniciarse con las masas marginadas. Su visión de un gobierno federal supranacional cede ante los intereses mezquinos de la minoría criolla. Primero abandona, como ya vimos, el ideal de un gobierno federal. Luego, reconociendo el poder real criollo, propone la instauración oficial de la nueva aristocracia: "Si el Senado en lugar de ser electivo fuese hereditario, sería en mi concepto la base, el lazo, el alma de nuestra República".[36] Finalmente, bajo la fachada de las nuevas formas representativas, consolida la separación tradicional entre el pueblo y la cúpula de poder del gobierno, al proponer que "un presidente vitalicio, con derecho para elegir el sucesor, es la inspiración más sublime en el orden republicano".[37] "De esta providencia —dice ante el Congreso Constituyente de Bolivia— se evitan las elecciones, que producen el gran azote de las repúblicas".[38]

Antes de proseguir con nuestro desarrollo, conviene recordar que el pueblo no participaba todavía en las elecciones que Bolívar deseaba "evitar". Las palabras que citamos anteriormente preceden a la Constitución que Bolívar entregó en 1825 a Bolivia. En dicha Constitución se afirma, por supuesto, que "el gobierno de Bolivia es popular representativo" (artículo 6). En el proceso electoral, sin embargo, sólo pueden participar los "ciudadanos" y para ser ciudadano, nos dice el artículo 13, es necesario: "1. Ser boliviano. 2. Ser casado, o mayor de veintiún años. 3. Saber leer y escribir. 4. Tener algún empleo o industria; o profesar alguna ciencia o arte, sin sujeción a otro en clase de sirviente doméstico". En la Bolivia de 1825, los "ciudadanos" probablemente no llegaban al 5 % de la población. ¡Hasta tal punto era minoritaria la participación en las elecciones que Bolívar deseaba restringir por considerarlas "el gran azote de las repúblicas"! Quizá sean las palabras del mexicano José María Luis Mora las que expresan con mayor claridad el apoyo a la clase latifundista. En su artículo "Sobre la necesidad de fijar el derecho de ciuda-

36. *Ibid.*, p. 108.
37. S. Bolívar, "Discurso ante el Congreso Constituyente de Bolivia" (1825), *Escritos políticos*, Madrid, Alianza, 1975, p. 131.
38. *Ibid.*, p. 133.

danía en la república y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad" (1830), Mora propone que "queden excluidos de su ejercicio todos los que no pueden inspirar confianza ninguna, es decir, los no propietarios". Y en apoyo del orden semifeudal que caduca, basado en la tenencia de la tierra, añade: "Sólo éstos [los propietarios] tienen verdaderas virtudes cívicas".[39] Es decir, se mantenía una apariencia democrática, representativa, en el nivel nacional, mientras que en el nivel regional y local se amparaba el caciquismo propio de una cultura de la tierra.

Bolívar se ve forzado a retroceder en otros muchos campos que sería prolijo detallar aquí. Bástenos un ejemplo más en cuanto al control que la oligarquía terrateniente empieza a ejercer. Me refiero al decreto del 12 de marzo de 1828 prohibiendo las obras de Bentham, uno de los representantes más lúcidos en su oposición al antiguo régimen: "Teniendo en consideración varios informes que se han dirigido al Gobierno manifestando no ser conveniente que los Tratados de Legislación Civil y Penal escritos por Jeremías Bentham sirvan para la enseñanza de los principios de Legislación Universal. Decreto: Artículo 1º. En ninguna de las Universidades de Colombia se enseñarán los tratados de legislación de Bentham".[40]

En cualquier caso, la figura de Simón Bolívar necesita ser desmitificada. Su persona y su grandeza no deben disminuir por ello. Pero, al considerarlo producto de su época, o sea, como una mente lúcida de vanguardia, aunque formada en el antiguo régimen, podemos comprender su lucha, sus éxitos y también sus limitaciones. Y lo que es más importante en nuestra coyuntura actual, a través de los problemas que él y su tiempo confrontaron, aproximarnos a nuestra encrucijada actual. El objetivo de Bolívar había sido simple: la independencia de España y la forja de gobiernos estables. Próximo ya a su muerte, el 20 de enero de 1830, en un mensaje al Congreso de Colombia, reconoce con abatimiento haber triunfado únicamente en lo primero: "¡Conciudadanos! Me ruborizo al decirlo: la independencia es el único bien que hemos conseguido a costa de los demás".[41] Bolívar había visto fracasar sus

39. José María Luis Mora, "Sobre la necesidad de fijar el derecho de ciudadanía en la república y hacerlo esencialmente afecto a la propiedad", *Obras sueltas*, México, Porrúa, 1963, pp. 631 y 634, respectivamente. Mora define el término propiedad del siguiente modo: "*Propiedad* a nuestro juicio no es otra cosa que la posesión de los bienes capaces de constituir por sí mismos una subsistencia desahogada e independiente", p. 637.
40. *Op. cit.*, 1992, tomo II, p. 225.
41. *Ibid.*, p. 147

proyectos y se sentía impotente: "Esta inmensa revolución no la encadena nadie", decía en julio de 1829.[42] Incluso su proyecto de federación de la Gran Colombia le parece insostenible y, para evitar una guerra civil a su muerte, propone "dividir el país con legalidad, en paz y en buena armonía".[43] Su carta al general Flores del 9 de noviembre de 1830 es de una amargura resignada: "La única cosa que se puede hacer en América es emigrar". Predice entonces que los gobiernos pasarán a "tiranuelos casi imperceptibles, de todos colores y razas".[44]

A Bolívar se le debe también haber encabezado la marcha hacia gobiernos republicanos representativos, pero si indagamos más allá de las proclamas y de la letra muerta de las constituciones iniciales, comprenderemos por qué dos siglos más tarde se habla de nuevo en Venezuela de una "revolución bolivariana". Y, también, por qué parece decidirse ahora la lucha que Bolívar no llegó a confrontar en su tiempo. El gobierno republicano llevaba consigo la implicación de un gobierno representativo y, a su vez, el término "representativo" se proyectaba a toda la población en un intento de borrar las divisiones de clases. La organización colonial, basada en privilegios de clase, en la tenencia de la tierra a través de grandes latifundios, el trabajo no remunerado y de una población mayoritaria doblegada en un sistema de esclavitud legal o de hecho, representaba el orden social del pasado, que iba a impedir o frenar la ineludible transformación hacia una sociedad de mercado y de paulatino reconocimiento de los derechos humanos. Aunque cae fuera de nuestros objetivos entrar en un análisis detenido, que pudiera explicar por qué no se comprendió que el futuro de la sociedad republicana dependía del grado en que se potenciara el capital humano que cada país poseía en su población, sí vamos a apuntar brevemente unas consideraciones en torno a las poblaciones negra y de ascendencia precolombina.

Las referencias en los escritos de Bolívar, tanto las que se refieren a la población negra como aquellas otras sobre la población de ascendencia precolombina, muestran un distanciamiento de clase y una falta de comprensión del papel que los grupos mayoritarios de la población iban a tener en el nuevo orden social. Sus juicios sobre la población negra fluctúan según el contexto del momento. En Jamaica habla del esclavo como un ser "gozando, por decirlo así, de su inacción, de

42. *Ibid.*, tomo I, p. 569.
43. *Ibid.*, p. 570.
44. *Ibid.*, p. 635.

la hacienda de su señor y de una gran parte de los bienes de la libertad". El esclavo, continúa Bolívar, "se considera en su estado natural como un miembro de la familia de su amo, a quien ama y respeta".[45] Unos años antes, sin embargo, había expuesto una realidad distinta. En un documento que tituló "Manifiesto a las naciones del mundo" se expresa en los siguientes términos: "Reventó en los valles de la costa al Este, la revolución de los negros, libres y esclavos, provocada, auxiliada y sostenida por los emisarios de Monteverde [general al mando de las tropas realistas]. Esta gente inhumana y atroz, cebándose en la sangre y bienes de los patriotas".[46]

El 2 de junio de 1816, Bolívar proclama la libertad de los esclavos,[47] pero lo hace forzado por las circunstancias, conseguir soldados para su ejército. De hecho, él mismo siguió manteniendo esclavos en sus haciendas, como muestra en una carta de 1827, sobre el caso de una esclava suya, que Bolívar certifica que dio libertad en 1821.[48] En realidad, tanto los realistas como los patriotas usaron a la mayoría de esta población marginada según sus propios fines. Es cierto que abundan en Bolívar expresiones humanitarias contra la esclavitud —"¡Una imagen de Dios puesta al yugo como el bruto!"—,[49] pero en su correspondencia emerge otra imagen. Si en 1819, en el "Discurso de Angostura", pide con pasión la libertad de los esclavos ("Yo imploro la confirmación de la Libertad absoluta de los Esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la República"), ese mismo año expresa por carta otras razones menos humanitarias ("para hacernos de algunos partidarios fieles necesitamos de la libertad de los esclavos"), y al año siguiente, en 1820, en carta a Santander, Bolívar muestra su preocupación de que se pudiera repetir lo sucedido en Haití. Por ello le parece sabia la libertad, condicionada a servir durante dos años en el ejército patriota: "¿Qué medio más adecuado ni más legítimo para obtener la libertad que pelear por ella? ¿Será justo que mueran solamente los hombres libres por emancipar a los esclavos? ¿No será útil que estos adquieran sus derechos en el campo de batalla, y que disminuya su peligroso número por un medio poderoso y legítimo?".[50]

45. *Op. cit.*, 1815a, p. 87.
46. *Op. cit.*, 1992, tomo II, p. 26.
47. *Ibid.*, p. 167.
48. *Ibid.*, p. 125.
49. *Op. cit.*, 1825, p. 136.
50. *Op. cit.*, 1992, tomo I, pp. 161-162. Me parece conveniente insistir que estos textos de Bolívar deben ser colocados en el contexto de su época. Pues si bien es

En el caso de los habitantes de ascendencia precolombina, Bolívar muestra también una situación ambigua. A nivel personal parece participar de la visión que caracteriza a la sociedad esclavista, al afirmar que "el colono español no oprime a su doméstico con trabajos excesivos: lo trata como a un compañero",[51] o que "el indio es de un carácter apacible que sólo desea el reposo y la soledad".[52] Pero luego, cuando no se aceptan los designios que Bolívar tenía para una región, como sucedió en Perú, se expresa con palabras duras de desprecio, que muestran en última instancia su distanciamiento y desconocimiento del pueblo: "Los blancos [de Perú] tienen el carácter de los indios, y los indios son todos truchimanes, todos ladrones, todos embusteros, todos falsos, sin ningún principio de moral que los guíe".[53] Como legislador, Bolívar busca remediar la situación de este segmento mayoritario de la población andina a través de numerosos decretos, pero cuya motivación y efectividad merecen ser meditadas. En una carta al general Santander, del 28 de junio de 1825, encontramos una clave que nos permite comprender hasta qué punto Bolívar sólo comprendió parcialmente el significado de los valores que iban a configurar la sociedad de mercado. Se expresa allí en los siguientes términos: "Los pobres indígenas se hallan en un estado de abatimiento verdaderamente lamentable. Yo pienso hacerles todo el bien posible: primero, por el bien de la humanidad, y segundo, porque tienen derecho a ello, y últimamente, porque hacer bien no cuesta nada y vale mucho".[54] Y, en efecto, el 4 de julio de 1825 promulga un decreto proclamando los derechos del "indio" y prohibiendo su explotación. En el primero de los dos artículos del decreto se señala "que ningún individuo del Estado, exija directa o indirectamente el servicio personal de los peruanos indígenas, sin que preceda un contrato libre del precio de su trabajo". El segundo artículo era más preciso: "Se prohíbe a los prefectos de los de-

---

cierto que en la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" (de 1789) se afirmaba la igualdad de los "hombres" ("Artículo primero. Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las diferencias sociales no pueden tener otro fundamento que la utilidad común"), debemos también recordar que nos podríamos expresar en términos semejantes, a los usados en el caso de Bolívar, si estuviéramos hablando de Jefferson o de Washington. Ambos líderes estadounidenses, por ejemplo, mantenían esclavos en sus haciendas.

51. *Op. cit.*, 1815a, p. 86.
52. *Ibid.*, p. 87.
53. *Op. cit.*, 1992, tomo I, pp. 259-260.
54. *Ibid.*, p. 347.

partamentos, intendentes, gobernadores y jueces, a los prelados eclesiásticos, curas y sus tenientes, hacendados, dueños de minas y obrajes, que puedan emplear a los indígenas contra su voluntad en *faenas, séptimos, mitas, pongueajes* y otras clases de servicios domésticos y usuales" (1992, II, p. 205). El decreto, más allá de su significado de justicia humana, apuntaba ante todo hacia una sociedad de mercado, al abolir el trabajo no remunerado propio de la sociedad colonial. Pero es aquí donde encuentro a Bolívar atrapado en esta encrucijada entre el mundo colonial, prototipo de una sociedad en vías de desaparición, y el mundo moderno que se caracterizaría cada vez más por ser una sociedad de mercado. Bolívar creía que el hacer el bien a través de su decreto "no cuesta nada". La realidad era que, dentro del contexto socio-económico de la sociedad iberoamericana en el momento de la independencia, su propuesta suponía una transformación radical de la trama social, con un costo económico enorme a corto plazo y un precio político más allá de las posibilidades de Bolívar.[55] La revolución social que implicaban estos decretos ni siquiera se llegó a iniciar: las escuelas normales no consiguieron funcionar, el "indígena" siguió trabajando sin remuneración y obligado, los decretos devolviendo las tierras a los "indígenas" se usaron para expoliar las pocas que tenían. Por ejemplo, el decreto del 20 de mayo de 1820, "[devolvía] a los naturales, como propietarios legítimos, todas las tierras que formaban los resguardos según sus títulos, cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores".[56] La realidad, sin embargo, como escribe Pedro Briceño el 12 de febrero de 1821, era que "los indios, lejos de ser mejorados y haber adquirido sus tierras, y con ellas los medios de sostener sus familias, han sido despojados de ellas y confinados en muchas partes a terrenos estériles, y reducidos a una menor extensión que la que gozaban antes".[57]

55. Años más tarde, en 1887, Juan Montalvo nos dice que "los indios son libertos de la ley, pero ¿cómo lo he de negar?, son esclavos del abuso y la costumbre". González Prada expresa una opinión semejante a principios del siglo XX: "Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un Estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley [sin el amparo de la ley]".
56. *Op. cit.*, 1992, tomo II, p. 187.
57. *Ibid.*, p. 192

La mentalidad colonial en el proyecto criollo de nación

El proyecto de nación que buscaron los criollos en el momento de la Independencia estaba en función de una minoría que poseía en común, como decía Bolívar, "un origen, una lengua, unas costumbres y una religión". Pero lo que hace doscientos años era una visión criolla, podemos afirmar que hoy día es compartido por la mayoría de la población en el contexto nacional e incluso en el supranacional iberoamericano. El concepto de "origen", por supuesto, es ahora más amplio al haberse enriquecido a través de inevitables fuerzas interculturales. Pero si profundizamos un poco en el análisis de este éxito —aparente— en el proyecto criollo de nación, encontramos que en lugar de haberse conseguido como resultado de fuerzas de liberación internas promovidas por la visión de una clase dirigente, se ha llegado a él a pesar de la resistencia de dicha clase oligárquica que durante dos siglos ha controlado los destinos de los países iberoamericanos, y que todavía hoy busca frustrar o frenar el proceso de transformación. Para el atraso, cada vez más aparente, en que iban cayendo los diversos países, siempre hubo respuestas destinadas, por una parte, a mantener la sumisión del pueblo y, por otra, a crear la imagen de un culpable que pudiera distraer de las verdaderas causas. Así, por ejemplo, en Bolivia se fueron ensayando, según las épocas, diferentes razones: si a principios del siglo XIX la causa de las desgracias era la herencia española, a finales lo sería el elevado porcentaje de población indígena; ya en el siglo XX, Franz Tamayo lo achaca a la indisciplina; Tristan Marof, al capital extranjero; León Rojas Antezana, a su condición mediterránea; y, en fin, Cristóbal Suárez, incluso en la década de los 70, a que Bolivia es todavía un país joven.[58]

Durante el último tercio del siglo XVIII y ya de forma incontenible en las primeras décadas del siglo XIX, la sociedad occidental había iniciado un proceso de transformación hacia lo que he venido denominando una cultura de mercado, que requería una alteración radical de las estructuras sociales: de una producción para el propio uso, se pasa a una producción para el intercambio; de la familia extendida, a la fami-

58. Franz Tamayo, *Obra escogida*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979; Tristán Marof (seudónimo de Gustavo A. Navarro), *El ingenuo continente americano*, Barcelona, Maucci, 1922; León Rojas Antezana, *Bolivia: del atraso al cosmos*, Cochabamba, Editorial Nacional, 1983; Cristóbal Suárez Arnez, *Desarrollo de la educación boliviana*, La Paz, Universo, 1970.

lia nuclear; de la fuerza física —animal y humana— como fuente de energía, al uso del carbón, del gas, del petróleo, de la máquina; surge la fábrica y con ella, la necesidad de la especialización, del profesionalismo, del trabajo fuera de casa, de la estandarización, la masificación en la producción y en el consumo, la concentración…[59] En el nivel político se procede a la consolidación de la nación-estado, del paso de la monarquía al gobierno representativo de la república. La fábrica exige además características en sus trabajadores que eran extrañas en la cultura del agricultor: consistencia, disciplina, puntualidad, obediencia, trabajo repetitivo. Se inicia así la educación pública encargada de preparar a la población para la nueva sociedad que se estaba creando. La escuela se construye según el modelo de la fábrica: los niños acuden al edificio de la escuela, como sus padres lo hacían a la fábrica; desde el principio se enfatiza la puntualidad y la asistencia diaria; la instrucción se enfoca en la repetición y en la aceptación de lo expuesto en el libro de texto y en las direcciones del profesor.[60] La escuela, ante todo, debía habilitar al niño para trabajar luego en la fábrica.

En Iberoamérica, como ya señalamos, se aceptó el ropaje externo de la república, mientras las reglas a través de las cuales se gobernaba la sociedad permanecían ancladas en una organización semifeudal que anulaba cualquier intento de cambio. Cuando González Prada a comienzos del siglo XX afirma que "nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira", estaba describiendo la realidad de que "las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia". Mariátegui es todavía más categórico al afirmar que todo intento de cambio será "superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los *gamonales*".[61] No podemos ahora entrar en un análisis detallado de cómo estas fuerzas reaccionarias evitaron el progreso; sírvannos dos

59. Alvin Toffler ha estudiado con profundidad las implicaciones y el proceso de estas transformaciones radicales en obras como *The Future Shock* (1970) o *The Third Wave* (1989).

60. Alvin Toffler, *The Third Wave*, Nueva York, Bantam, 1989.

61. José Carlos Mariátegui, *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Ayacucho, 1979, p. 20. Nada parece haber cambiado desde la independencia política de España: "El hacendado, el latifundista, es un señor feudal. Contra su autoridad, sufragada por el ambiente y el hábito, es impotente la ley escrita. El trabajo gratuito está prohibido por la ley, sin embargo, el trabajo gratuito, y aun el trabajo forzado, sobrevive en el latifundio. El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales", pp. 20-21.

ejemplos, tomado uno del campo de la educación en Bolivia y el otro, del campo de la industria en El Salvador, como muestra de lo que ha sido —todavía hoy lo es— su actuar.

EDUCACIÓN

En 1925, en Bolivia, con una población de unos dos millones y medio de habitantes, sólo 87.000 niños asistían a la escuela.[62] Vicente Donoso describe que en 1946 sólo se habían construido siete escuelas, los demás locales eran improvisados; "de una población de 633.000 niños en edad escolar se hallan inscritos 175.542 y sólo asisten 150.413, o sea el 24 %".[63] Todavía en 1953, el 85 % de la población boliviana era analfabeta.[64] Alcides Arguedas nos explica las causas de esta situación en su novela *Raza de bronce* (1919), al señalar que a los terratenientes "se les imaginaba absurdo, inexplicable [la educación popular]; pues si el indio se educara e instruyera, ¿quiénes rotularían los campos, los harían producir y, sobre todo, servirían de pongos? La sola idea les parecía estrafalaria e insostenible".[65] La necesidad de la educación para el éxito en una sociedad de mercado les era ajena. Desde el gobierno, presionado por los avances en la comunicación y las exigencias de mercado, se inicia en la década de los años 20 una campaña más sostenida en pro de la educación, pero que tropezará una y otra vez con el rechazo obstinado de los latifundistas. Por decreto supremo del 22 de octubre de 1929, Hernando Siles establece que "todos los propietarios de fundos rústicos que cuenten con más de 25 colonos, deberán fundar una escuela primaria para la enseñanza de los indígenas".[66] Se extendieron nuevos decretos el 11 de diciembre de 1929 y el 9 de mayo de 1930. A partir de esta década, se convierte en nota distintiva de cada gobierno promulgar decretos mediante los cuales se "establecen núcleos escolares en toda la república, para instrucción y educación de los indígenas".[67] En algunos casos se decretaba una estructura que no

62. José Luis Gómez-Martínez, *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad*, Cochabamba, Los Amigos del Libro, 1988, p. 106.
63. Vicente Donoso Torres, *Filosofía de la educación boliviana*, Buenos Aires, Atlántica, 1946, pp. 132-133.
64. Cristóbal Suárez Arnez, *Desarrollo de la educación boliviana*, La Paz, Universo, 1970, p. 286.
65. Alcides Arguedas, *Raza de bronce*, Buenos Aires, Losada, 1945, p. 192.
66. *Legislación boliviana del indio*, edición de José Flores Moncayo, La Paz, Fénix, 1953, p. 340.
67. *Ibid*, p. 349.

tenía nada que envidiar a la que tenían o deseaban tener los países más avanzados. Así la que decreta David Toro el 16 de abril de 1936, mediante la cual se crea la Dirección General de Educación Indigenal y Campesina. El país se encontraba en quiebra después de perder una guerra de tres años en el Chaco, no poseía escuelas ni maestros, y, a pesar de ello, se proponía el ideal de una escuela indigenal que había de estar constituida, según el artículo 22, "por cuatro secciones: a) jardín infantil; b) elemental; c) vocacional y d) profesional".[68] Además, las nuevas escuelas habrían de extenderse, según el artículo 32, a las comunidades, ayllus, centros mineros y forestales; e incluso, por el artículo 33, a las tribus salvajes. Todos estos decretos eran letra muerta. La estructura social no había cambiado. González Prada, con palabras que se aplicaban perfectamente a Bolivia, explica cómo funcionaba el proceso legislativo:

> La República sigue las tradiciones del Virreinato. Los presidentes en sus mensajes abogan por la redención de los oprimidos y se llaman "protectores de la raza indígena"; los congresos elaboran leyes que dejaban atrás a la "Declaración de los derechos del hombre"; los ministros de Gobierno expiden decretos, pasan notas a los prefectos y nombran delegaciones investigadoras, todo "con el noble propósito de asegurar las garantías de la clase desheredada"; pero mensajes, leyes, decretos, notas y delegaciones se reducen a jeremiadas hipócritas, a palabras sin eco, a expedientes manoseados. Las autoridades que desde Lima imparten órdenes conminatorias a los departamentos, saben que no serán obedecidas; los prefectos que reciben las conminaciones de la Capital saben también que ningún mal les resulta de no cumplirlas.[69]

INDUSTRIA

En 1956, en un estudio que buscaba analizar las causas de la postergación económica en El Salvador, Hoselitz encuentra que su Constitución "considera como un deber del Estado la protección del pequeño comercio y de las pequeñas industrias de artesanía".[70] La

68. *Ibid.*, p. 359.
69. Manuel González Prada, "Nuestros indios" (1904), *Proyecto Ensayo Hispánico*, 2004 [www.ensayistas.org].
70. Bert F. Hoselitz, "Desarrollo industrial de El Salvador", *Revista de Economía de El Salvador*, 1956, p. 896.

industrialización, en efecto, creaba desempleo al eliminar las antiguas formas de producción artesanal en un país sin infraestructura educacional, que pudiera preparar a su población para el trabajo en la industria a gran escala. Hoselitz añade que "puede explicarse parcialmente la falta de establecimientos industriales en gran escala porque los capitalistas salvadoreños prefieren las formas tradicionales de inversión y, en particular, el comercio y los bienes raíces urbanos o rurales".[71] Pero, en un país en que hasta finales de la década de los 40 se efectuaba "la cancelación de salarios en especies",[72] y en el que "la sobreexplotación de la mano de obra permitía tasas de beneficios enormes",[73] sucedía que el "gamonalismo", sin cambiar de mentalidad, se encontraba ahora también entre los poseedores del capital. La preocupación de Mariátegui, de que "la ley no puede prevalecer contra los gamonales", se refería al siglo XIX, cuando a éstos no les afectaban las disposiciones del gobierno nacional. En el siglo XX, ellos controlan el gobierno, por lo que ahora las disposiciones, también creadas en nombre del "pueblo", buscan, hoy como ayer, frenar la ineludible transformación del pueblo. Es así como, nos dice Héctor Dada, "el gobierno tomó rápidas medidas para impedir la mecanización de ciertos sectores, o el establecimiento de industria que sustituyera la producción artesanal".[74]

Aunque la acción legislativa del gobierno en función de los "nuevos gamonales" se extiende como una telaraña a las más diversas prácticas de la sociedad, bástenos aquí un aspecto concreto, un ejemplo de aranceles de importación, y una ley que ejemplifica una mentalidad nacional que no llegaba a comprender las pautas de la nueva sociedad a la que deseaban pertenecer. En el primer caso, según las estadísticas de 1951, mientras el impuesto *ad valoren* sobre el maíz era aproximadamente de 167 %, el vino de mesa tenía un impuesto *ad valoren* equivalente al 15 %, y los productos finos de porcelana para cuartos de baño no tenían carga de impuestos.[75] El uso de la legislación en función de unos privilegios de clase tuvo repercusiones más serias en el denominado "Decreto número 68".

El decreto al que hacemos referencia es del 26 de octubre de 1939, todavía vigente en 1956. Se justifica su necesidad, por supuesto,

71. *Ibid.*, p. 857.
72. Héctor Dada Iréis, *La economía de El Salvador y la integración centroamericana, 1954-1960*, San José, Editorial Universitaria Centroamericana, 1983, p. 47.
73. *Ibid.*, p. 24.
74. *Ibid.*, p. 30.
75. Hoselitz, *op. cit,* p. 903.

en nombre del pueblo: "Considerando: que el Art. 55 de nuestra Constitución Política establece como uno de los deberes del Estado el fomentar el ejercicio del pequeño comercio y de las pequeñas industrias a favor de los salvadoreños […] Decreta: Art. 1º. — Toda persona natural o jurídica, que negocie o comercie con un capital superior a veinte mil colones, si fuese salvadoreño y con cualquier capital si fuere extranjero, no podrá dedicarse a ninguna actividad industrial o comercial de las que han sido o son el patrimonio del pequeño industrial o comerciante salvadoreño […] Para los efectos de esta ley, se considerará extranjera una Sociedad, Compañía, Empresa o Casa Comercial cuando la mayoría del capital o de sus socios sean extranjeros, aunque éstos estén nacionalizados".[76] Luego, el artículo 2 del decreto especifica qué tipos de industrias estaban prohibidas: artículos de cuero de consumo popular, artículos de hojalata y zinc de uso corriente, ladrillos de barro para pisos o de obra, tejas del mismo material, tejidos de telares, venta al por menor de ropa hecha de partida para uso corriente de artesanos o jornaleros, etcétera.

Y doscientos años más tarde...

Iniciamos nuestras reflexiones, que en todo momento han pretendido la introspección en la encrucijada actual, a través del pensamiento de Simón Bolívar, por considerarlo una figura emblemática en el contexto iberoamericano. Aunque atrapado, es verdad, en las circunstancias de su época —todos lo estamos en mayor o menor medida—, supo también colocarse a la vanguardia y luchó y dedicó su vida a marcar la pauta, a apuntar el camino que él creía ineludible en una verdadera lucha por la independencia. Sus esfuerzos quedaron truncados. Una masa pasiva por los efectos de la estructura colonial y una aristocracia criolla determinada a mantener sus privilegios de clase, lograron anular sus esfuerzos. Las cartas de Bolívar, especialmente las dirigidas al general Santander, muestran cómo su visión de futuro no era compartida. Sus palabras, trágicamente actuales, deberían servirnos de aviso, pues hoy, como hace doscientos años, enfrentamos una nueva encrucijada, y de nuestra posición dependerá que sus palabras sigan siendo actuales de aquí a cien años: "Todo junto —dice en carta a Santander—, hechos y observaciones, incidentes y accidentes, causas y

76. "Decreto número 68", *Diario Oficial*, tomo 127, 1939, pp. 3325-3326.

efectos, todo me confirma en la idea de que Colombia está perdida para siempre; que con dictadura o sin ella, los indios serán indios, los llaneros y los abogados intrigantes. Crea Vd., mi querido general, que nosotros no podemos salvar este nuevo mundo de la anarquía".[77] El sentido de sus palabras —¡tan proféticas!— debe ser injertado en nuestras discusiones.

Al introducir nuestro estudio, hicimos referencia a la posición de Hinkelammert, que nos advierte sobre el dominio de lo que él denomina "La empresa de producción mundial" que busca anular todo aquello que percibe como "distorsión del mercado". Luego nos afirma: "Las funciones del Estado como organizador del desarrollo, su función de garantizar una infraestructura social y su función de promover un sistema educacional de referencia universal, aparecen ahora como distorsiones del mercado".[78] No vamos a analizar ni debatir su afirmación; sólo me interesa problematizar esa función del Estado que desea proteger. ¿Se referirá a los Estados de El Salvador o de Bolivia que hemos usado como ejemplos en nuestro estudio? El "gamonalismo" que denunciaban González Prada y Mariátegui ha recibido profundas mutaciones. Si bien todavía existe en su versión siglo XIX, su forma es anacrónica y en vías de desaparecer. El nuevo "gamonalismo", ahora como entonces, defiende los valores establecidos como tradicionales en una cultura que empieza a caducar. En este sentido, me refiero a que vivimos en nuestros días en una nueva encrucijada entre dos culturas humanas. Los nuevos "gamonales" persisten en lo que hasta ahora ha sido —aunque en Iberoamérica apenas se haya llegado o se esté llegando—; los nuevos "gamonales" son ahora industriales, banqueros, financistas, políticos, académicos…, y buscan hoy la centralización, la uniformidad, defender la industria nacional, los llamados valores tradicionales, los medios de difusión nacional. Y en un mundo globalizado, los "gamonales" de hoy no son únicamente de origen casero, sino que nos llegan también de afuera.

La cultura postindustrial que parece emerger de modo acelerado en nuestros días, y que propiamente se puede denominar cultura digital, no mide el progreso con un criterio exclusivo material; lleva consigo el desmantelamiento del concepto de nación-estado que forjó el

77. *Op. cit.*, 1992, tomo I, pp. 435-436.

78. Franz J. Hinkelammert, "La crisis de poder de las burocracias privadas: el socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual", *Revista de Filosofía*, 2002, p. 20.

mundo industrial y que ahora se ve amenazado en sus dos extremos: instituciones supranacionales y exigencias de autonomía locales y regionales —el caso de España sería un buen ejemplo de este proceso—. En la producción, las notas distintivas parecen ser la diversificación, la personalización. Mientras el motor del mundo industrial se alimentaba en recursos naturales no renovables —carbón, gas, petróleo—, la nueva consigna es la del crecimiento sostenible, la del uso de recursos energéticos renovables.

Ahora, como antaño, la educación de las masas es el requisito insoslayable, pero debemos ser conscientes de que, si hace dos siglos el "gamonal" se oponía a la apertura que podía dar la lectura, el libro, el conocimiento de los propios derechos, el "gamonal" moderno, que busca aferrarse a la cultura industrial que ahora caduca, es partidario de una educación pero en el sentido de que ésta sea centralizada y bancaria; que esté fundada en la nación-estado, en el patriotismo. Nuestros "gamonales" se opondrán a la descentralización de la educación, a convertirla en experiencia liberadora, en el sentido de cultivar personas que en lugar de ser preparadas para asimilar ideas, sean capaces de generarlas.

* * *

Nosotros, pues, como la generación de Bolívar, nos encontramos también en una encrucijada. Como ellos, hemos de optar por un camino. De nuestra determinación y selección es posible que dependa la posición que ocupen nuestras próximas generaciones: ¿hemos de seguir a la zaga como en los dos últimos siglos, o estamos destinados a proyectar una vanguardia creadora en este siglo XXI?

De tiempos y proyectos. Las ideas de Francisco Bilbao a propósito de una segunda independencia

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Hubo un tiempo en el que Francisco Bilbao (1823-1865) vivió en la Argentina involucrado de un modo decidido con la política del país. Nacido en Santiago de Chile, de madre argentina, llegó a Buenos Aires en 1857.[1] Corrían momentos de la organización de las nacientes repúblicas, donde todo estaba aún por hacerse, pues si bien el orden político había experimentado un cambio con las revoluciones de Independencia, las formas de organización interna no habían variado drásticamente desde las épocas de la colonia. El pasaje de la condición de súbdito a ciudadano imponía un vasto programa de acción, tal como lo entendió el espíritu romántico en los países americanos.

Bilbao conoció el exilio a muy temprana edad acompañando a su padre, político "pipiolo"[2] de Chile. Perú fue el primer destino ante las adversidades de quienes pregonaban cambios. De ahí en más asumió todos los riesgos de la radicalización de sus ideas, que eran liberales. Pero no de aquel liberalismo que campeó por doquier en América con tintes racistas, facilitador de la consolidación oligárquica. Con cuestionamientos a flor de piel, delimitó su campo de acción alimentado por el ideario revolucionario francés. Cuando regresó a Chile para ser estudiante superior comenzaba una vida poco cautelosa con lo establecido. Indómito, dijo lo que pensaba en un escrito al que tituló "Sociabilidad chilena" (1844). Las pulsiones autoritarias reaccionaron ante el atrevido joven, a quien condenaron en un juicio por "blasfemo e inmoral". Dada la sen-

1. Para aspectos pormenorizados de su vida e ideas véase: C. A. Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América. La propuesta de una filosofía americana,* Mendoza, EDIUNC, 2003. <ediunc@uncu.edu.ar>.
2. La denominación de "pipiolos" era aplicable a los políticos nuevos, liberales, opuestos a los "pelucones" o conservadores.

tencia, fue llevado en andas por decenas de simpatizantes, quienes pagaron la multa impuesta. Irrumpía en la vida pública de un modo estrepitoso. De ahí en más el exilio fue su *locus* casi permanente. En París aprendió que la llamada "civilización" era una alborada minada de "barbarie". Lo comprendió a cabalidad cuando Napoleón III invadió México en su afán por extender el imperio con la figura intrusa de Maximiliano. Eran ya los tiempos en los que residía en la Argentina, después de su segunda estancia en Francia. A partir de esa fecha se incorporó a la causa de la Confederación con la convicción de que era preciso luchar en salvaguarda de la integridad nacional.

En periódicos argentinos como *El Orden, El Nacional Argentino, El Pueblo, El Grito Paraguayo, El Artesano* y en la *Revista del Nuevo Mundo* dejó cientos de artículos que, más allá de las contiendas coyunturales, conservan el valor testimonial de las denuncias sobre aspectos políticos, sociales, económicos y culturales, pero también de valor moral, pues cuestiona usos, costumbres, prácticas y creencias alojados en una *forma mentis* como obstáculos para el mejoramiento de los pueblos americanos.[3] Los escritos tienen un fondo atravesado por lecturas europeas, y serían incomprensibles sin la cotidianeidad a la que aluden; sin embargo, ése es el aspecto primordial que les hace trascender su propio tiempo por las deudas que nos acechan. No es que aceptara sin más ese pensamiento europeo en bloque como modelo. De allí tomó lo que como andamiaje intelectual podía servir cualitativamente a las sociedades americanas. Hay al mismo tiempo un juego discursivo crítico y propositivo. El "nosotros" de enunciación posee diversos niveles de pertenencia que no pretendemos agotar. Señalemos que se trata de alguien que representaba una cultura letrada bebida en un hogar que debió tener un cierto bienestar económico y con componentes de alta politización. Mas también se trata de un "nosotros" que expresaba una renovación generacional con elementos ideológicos nuevos que ya no serán aquellos de

3. Una gran cantidad de sus artículos no han sido reeditados en las ediciones de sus obras. Véanse: Francisco Bilbao, *Obras completas,* edición hecha por Manuel Bilbao, Buenos Aires, Imprenta de Buenos Aires, 1866; *Obras completas*, edición de Pedro Pablo Figueroa, Santiago de Chile, 1897-1898. En nuestro libro, citado en nota 1, reprodujimos como Apéndice Documental tres artículos aparecidos en *La Revista del Nuevo Mundo* y cuatro artículos publicados originalmente en *El Nacional Argentino,* pp. 241-291. Lo propio hemos hecho con tres artículos aparecidos en *El Orden. Cfr.* Jalif de Bertranou, "Tres artículos de Francisco Bilbao aparecidos en el periódico bonaerense *El Orden*", en *Universum* 21, revista de la Universidad de Talca, Chile, 2006, pp. 180-189.

la Ilustración americana en estado de pureza, cuestionados por exiguos y, peor aun, por inconclusos. Ese "nosotros" se identifica también con los destinatarios de un proyecto de emancipación mental que abarcaría distintas esferas. Incluye las prácticas familiares asentadas en una figura paternal dominante, la anacronía del mayorazgo, el sometimiento de la mujer en el hogar y el confesionario, el analfabetismo, la organización social semifeudal, la autocracia de los hacendados, la formalidad de las repúblicas creadas a la medida de intereses no siempre nobles, y la escandalosa desigualdad económica. Las palabras que denotan ese "nosotros" son el niño, la mujer, el indígena, el "roto", el pobre, el negro y todo aquel que se hallaba excluido. Sus escritos, que nos recuerdan lo que conocemos como "catecismos laicos y políticos", apuntan a desnudar los privilegios de las aristocracias criollas, que seguían manteniendo los controles en beneficio de su clase, y a movilizar los espíritus.

La febril actividad desplegada en la Argentina, hasta su muerte, se reparte entre el periodismo —que abarca más de doscientos artículos— y una importante labor ensayística que suscitó gran revuelo y condena eclesiástica, dado el racionalismo desde el cual sentó su posición —remontable a sus años juveniles— y la reprobación de la Iglesia de Roma. Ellos son: *La ley de la historia* (1858), *La América en peligro* (1862) y *El evangelio americano* (1864). Este último es el que recibió mayor difusión después de su muerte. Al reeditarse en 1943, Dardo Cúneo tuvo a su cuidado hacer el estudio introductorio.[4]

Si espigamos algunos de esos artículos se advierte que su pluma está dirigida a un largo proceso de liberación de las múltiples formas de sujeción que acechaban a las sociedades. Las más lacerantes: la pobreza y la ignorancia. Se trataba de la lucha por la equidad de la que habían sido despojadas las grandes mayorías mediante la concentración de riqueza y la acumulación de poder. Todos los seres humanos eran iguales y libres en su condición natural, pero la responsabilidad del cambio estaba en manos de quienes podían crear condiciones más avanzadas de organización, donde las formas de asociación y agremiación también jugaran un papel importante. Eran eslabones de la participación social que llegó a proponer en algún momento de su vida bajo la forma de la democracia directa.

Uno de los problemas fundamentales que advirtió fue el régimen de tenencia de la tierra; por ello reivindicó el valor de la propiedad

4. Francisco Bilbao, *El evangelio americano*. Estudio preliminar por Dardo Cúneo, Colección Tiempo de América, Buenos Aires, Americalee, 1943.

privada para esas mayorías y la censura de su concentración, como dos caras de una misma moneda. En *La Revista del Nuevo Mundo,* órgano que fundó a poco de arribado a Buenos Aires, indicó en un artículo al que tituló "La Frontera", la necesidad del reparto de tierras entre poblaciones indígenas y la formación de pequeños conglomerados, asunto que interesaba desde los días de la Independencia. Con este propósito rescataba la "Memoria sobre la organización de la frontera" que elevó al gobierno de Buenos Aires, en 1811, el coronel Pedro Andrés García. Sobre este documento tiene palabras elogiosas como posible solución a la convivencia pacífica de indígenas y blancos o "católicos", como también para terminar con el exterminio de las poblaciones nativas que continuamente eran hostigadas, cuando no utilizadas para prácticas delictivas. Sensatamente indicaba que "los indios no pueden hacer oír su voz entre nosotros". El proyecto se completaría con la incorporación de inmigrantes europeos bajo el entendido de que ambas colonizaciones podían poblar el desierto marchando a la par. En reiteradas oportunidades a lo largo de sus obras marcó así el problema de la posesión de la tierra, anticipándose a las formulaciones indigenistas de fines del siglo XIX, dadas en Perú, por ejemplo, con la voz encendida de Manuel González Prada.

Desconcentración de poder y distribución de la riqueza, unidas a la participación política, cuestiones que eran materia de justicia, aparecen como vías para la armonía social. Una consecuencia lesiva para la dignidad humana era un aspecto derivado directamente de la mencionada posesión de la tierra: la desigual relación entre capital y trabajo, en donde la mano de obra no tenía alternativas, volviéndose coercitiva la vinculación. La falta de un mercado de trabajo había sido un modo habitual de control social, al mismo tiempo que aumentaba el poder económico del capital e incrementaba la desigualdad. Más grave aún era el maridaje entre esfera política y poder económico privado, donde éste subordinaba a aquél y, además, gestaba una legislación que facilitaba el atropello con leyes hechas a la medida de intereses ilegítimos. Todas redes viciosas de sociedades enfermas.

El lugar otorgado a la educación pública, imbuida de un sentimiento nacional, fue otro de los aspectos que tocó en repetidas oportunidades y, a pesar de ser su adversario, elogió a Sarmiento cuando lo creyó necesario, hasta el punto de llamarlo "atleta infatigable de la instrucción popular en la América del Sur". El sanjuanino, ilustre pero verboso, se había referido despectivamente a Bilbao en más de una oportunidad desde los días del exilio chileno, pero ambos coincidían en la admiración por el sistema escolar norteamericano, cimentado en la religión

protestante. Papel que no había jugado la religiosidad heredada de España. Más allá de la admiración acotada, Bilbao —que criticó el carácter expansionista de los Estados Unidos— otorgó a la difusión de la educación tal como se la ejercía en el Norte, el valor primordial en cuanto eje de la civilización moderna. Esa modernidad que tanto desveló a los pensadores decimonónicos. La escuela sería el engranaje fundamental para la educación que el país necesitaba, asentada en principios de la libertad individual, en una "razón independiente", en el autogobierno, y en la universalidad del derecho: "El dogma de la libertad y de la independencia de la razón exige el culto de la luz, porque comprende la responsabilidad del hombre. Si antes había lugares y fórmulas particulares de iniciación para la institución de la caballería, hoy esos lugares son las escuelas, y esa iniciación moderna, que se llama democracia, no para la conquista del sepulcro, sino para la conquista del bienestar y moralidad universales". Y continuaba: "El dogma de la libertad es el dogma de la responsabilidad. No hay responsabilidad sin el *conocimiento* de lo justo y de lo injusto". Así, la escuela sería el recinto para dar conocimiento, pero fundamentalmente espacio de aprendizaje de ciudadanía, con sus deberes y derechos desde un fondo ético. Eso lo llevó a reclamar una ley de educación anticipándose a los arduos debates del 80.

Desde las páginas del periódico *El Nacional Argentino,* órgano de la Confederación, planteó la vida armónica de las partes destinadas a la unidad de la nación en un régimen de igualdad. La incipiente macrocefalia de Buenos Aires ponía en riesgo la suerte de la República Argentina —con sus deseos secesionistas— e inclusive, sus vínculos con "la América en general". En dos artículos marcó las necesidades unionistas de los Estados en su interior y de la región, a la que llamó "las Repúblicas del Sur". Esos artículos fueron "La Federación" e "Integridad Nacional en Centro-América".[5] Enjuiciador de las divisiones debidas a intereses sectoriales y verdaderos escollos para la federación, sentó su posición. Entrevió la unión como algo más que un sueño extendido entre las naciones, pues le pareció parte del desarrollo de una "idea humanitaria", que elevó a la categoría de un designio divino surgido del "Geómetra de las sociedades". A la base estaba la trinitaria divisa surgida de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad.

El intento de unidad de las Repúblicas centroamericanas fue un acontecimiento celebrado por Bilbao y motivo de reflexión sobre el or-

5. Ambos publicados en el apéndice documental de Jalif de Bertranou, *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América, op. cit.*, pp. 273-282.

den interno en la Argentina y de un plan subcontinental: "La síntesis americana es correlativa a las síntesis nacionales". A lo que agregaba: "El desarrollo de la federación supone *a priori* la marcha paralela de las partes convergiendo al todo, y del todo protegiendo el desarrollo de las partes". Programáticamente, pensó en un Congreso de Plenipotenciarios que abordase los siguientes puntos: "1. La abolición de las aduanas interamericanas. 2. La unidad de pesos, monedas y medidas. 3. La validez de títulos de las profesiones científicas, literarias, industriales. 4. La ciudadanía americana. 5. Los proyectos para constituir un Tribunal Americano, para dirimir las contiendas de los Estados, las cuestiones de límites, etc. 6. El proyecto de alianza ofensiva y defensiva, o más bien dicho, la solidaridad americana respecto a las naciones extranjeras. 7. Los proyectos de codificación civil, comercial y criminal. 8. El proyecto de colonización americana, civilización de los bárbaros, etc. 9. La creación de una Universidad y Capital americanas, y muchos otros puntos". Concluía poniendo la mirada en el acaecer histórico argentino, sobre la dolorosa experiencia de la desmembración, llamando "falsa política" a la de los "demagogos" que habían extendido el mal de los localismos, sembrando rivalidades de amargo fruto. Por eso la categoría de "solidaridad" tuvo un claro papel de eje constructor de las naciones y "sus razas": "Las naciones son los campamentos u organismos de las razas y deben por consiguiente ser inviolables en la personalidad que revisten". En virtud de esa posición deploró la desaparición de "las razas indígenas" o "habitantes primitivos de América", además de ser "un crimen cometido, un atentado que tarde o temprano recae sobre nosotros". No falta tampoco la alusión al habitante negro, sometido o exterminado por el "egoísmo de los blancos". Finalmente, concuerda con la frase alberdiana "gobernar es poblar".

Son también clave para el discernimiento del diagnóstico social artículos escritos en el periódico *El Orden* referentes a los procedimientos carcelarios, a la pena de muerte, al sistema eleccionario y a la pobreza.[6] En consonancia con el conjunto de su concepción filosófica que apuntaba a una tarea civilizatoria, como era su propósito manifiesto, la Argentina constituía un cuerpo enfermo sobre el cual podía aplicarse una serie de correctivos para lograr su curación. Lejos estaba de pensar roussonianamente que la sociedad, toda sociedad, pervertía a los individuos, pero sí que la mala política generaba situaciones inde-

6. Artículos incluidos en mi trabajo de la revista *Universum, op. cit.* Ellos son: "La pena de muerte", "Elecciones" y "La pobreza".

seables y denigratorias en una modernidad que era preciso consumar hasta sus últimos presupuestos, sobre la base de la ontología que piensa a todos los seres humanos libres e iguales. El sistema de representación que tiene por delante Bilbao se soporta en la idea de un nuevo orden emanado de la razón que tiene su arquitectura ejemplificadora en la Ilustración. Sin embargo, hay un *plus* que destiñe y cobra cuerpo: las observaciones sobre el acontecer temporal concreto, en evidente signo romántico, que puede refundar las relaciones humanas. Hablábamos de curación y ésa es la idea que expresa ante el "espectáculo doloroso" de la pena de muerte, tan alejada de la piedad cristiana. Con lo cual cuestionó, además, el sistema carcelario de hacinamiento, sin ninguna posibilidad de rehabilitación de los delincuentes. Problema que sigue siendo de una especial actualidad en cualquier país. Con finalidad resocializadora planteaba en sucintas palabras acciones estatales en que el sistema penitenciario tuviese políticas, programas y acciones. Es así como propone la desaparición del patíbulo, pero además, la reclusión de los delincuentes en lugares habitables de acuerdo con la condición humana, según una clasificación especial —por edad y gravedad de los hechos cometidos—, con la aplicación del sistema del silencio y del trabajo, ya fuera solitario o asociado, además de la enseñanza de normas morales. Sostiene que quienes más delinquen, aunque no necesariamente, son "los desamparados de cultura", quizás en gran parte "a causa de la misma sociedad".

En días inmediatamente posteriores, Bilbao escribía acerca de las elecciones como acto de ejercicio de la soberanía: "El [acto] más grandioso de los pueblos libres". Demócrata fiel, en más de una oportunidad abogó en sus escritos por la democracia directa, mediante el funcionamiento de tribunados o asambleas públicas para dirimir la toma de decisiones. No obstante, mientras no resulte factible hacer un ejercicio continuo de esa posibilidad, la elección de representantes era la oportunidad que tenía el pueblo para expresarse y era preciso celebrarlo y concederle toda la importancia pertinente después de los despotismos, los errores y "las atrocidades de la historia". Era el único momento de soberanía antes de la delegación: "Todo acto de libertad practicado por la soberanía de un pueblo se reviste con la santidad de una religión, con el aplauso de todos los que durmiendo en la tumba, trabajaron por la libertad del hombre, y a más, con *la imponente responsabilidad del porvenir que envuelve todo acto de elecciones*".[7] Seguidamente

7. *Ibid.*, p. 186. Las cursivas son nuestras.

indicaba: "El pueblo, o los partidos deben tener su programa, y luchar por mejorar su suerte, en la esfera política, social y material. Esa lucha es negación de lo malo, reforma de lo imperfecto, iniciación de lo que no existe".[8] Como se ve, el diarismo le permitía presentar un cuadro de necesidades para la organización de la comunidad. Siempre el tema de la pobreza ocupa un lugar que remite al proyecto de una ciudad de iguales. No en vano había creado en Chile la Sociedad de la Igualdad, que agrupaba a artesanos, obreros y aparceros. Primer antecedente en su país de organizaciones sindicales en defensa de los derechos laborales, cuya disolución ante la persecución política no impidió que con el tiempo surgieran indefectiblemente, como sucedió en el resto del continente en medio de luchas.

La lógica perversa de la dominación, enquistada en la historia, y fuera de todo providencialismo, generaba el círculo vicioso de la pobreza. Sometidos esos sectores postergados al analfabetismo y fuera del acceso a todo tipo de información, ni siquiera les llegaban los medios para anoticiarse del acaecer político y manifestar sus propios intereses. Planteaba entonces el derecho a la información, especialmente para los estratos sociales más bajos. Juntamente, indicaba las obligaciones perentorias para no someterlos a las condiciones de "siervos de la tierra": "El pobre trabaja, pide trabajo. Su trabajo debe ser remunerado lo bastante para que todas sus necesidades físicas primordiales, el alimento, el vestido, el albergue, le sean satisfechas. Ése es el *minimum* que tiene derecho de exigir de toda organización social, derecho que exigir en Europa y con mucha mayor razón en América, especialmente en la República Argentina y muy particularmente en Buenos Aires".[9]

Dentro de la brevedad que le imponía un artículo periodístico, completaba sus ideas sosteniendo que el aumento de producción, de capitales, de ahorro y la asociación de empresas industriales darían un gran impulso al trabajo y a facilitar los medios de producción, para lo cual necesitaban "las garantías del porvenir", es decir, la existencia del crédito; generador a su vez de riqueza: "El crédito está en razón directa de la estabilidad y de la moralidad de los Estados. Más estabilidad, más crédito; más moralidad, más crédito".[10]

No es del caso indicar las tensiones ideológicas entre las que se movió el ejercicio periodístico de Bilbao en Buenos Aires. Simplemente

8. *Ibid.*
9. *Ibid.,* p. 188.
10. *Ibid.,* p. 189.

hemos tomado algunos hilos que elevan sus escritos en la dirección de la construcción de una nación y un continente sobre bases materiales y éticas que dignificasen al "pueblo", verdadera categoría que en su pluma no tiene un ápice de ambigüedad: son los pobres. Aparentemente universal, mentaba seres concretos y lo que señalaba tenía el valor de una auténtica universalidad en la medida en que su "indeseable" visibilidad para una sociedad que los había creado debía hacerse cargo de incorporarlos en plenitud a la vida social, política y económica, ya fuese en la Argentina, en América o en cualquier parte del mundo.

Centrándonos en los tres ensayos de más largo alcance que escribió en nuestro país, el titulado *La ley de la historia,* fruto de una conferencia leída en el Liceo Literario de Buenos Aires, en 1858, parece ser parte de las controversias con Sarmiento y respuesta a la conferencia que éste impartió meses antes en el Ateneo del Plata, al servicio de los grupos políticos separatistas. De los aspectos doctrinarios que expuso Bilbao interesa destacar su abierto y crítico rechazo de cualquier tipo de fatalismos, providencialismos, o necesariedad del acontecer histórico. Posiciones que llevarían a la justificación de los errores y horrores humanos como partes de un plan divino, con lo cual, además de la justificación, se extendería sobre ellos un manto de eximición de responsabilidades. Cuestión que por otra parte negaría su condición de seres finitos, libres, perfectibles, lo cual otorga sentido pleno a la educación, los saberes, las artes y la creación del Derecho que rige las relaciones humanas: "…la ley de la historia es la conquista de la libertad, en la conciencia, en los hechos, y en la universalidad de los hombres".

En *La América en peligro,* ensayo inmerso en la polémica y la agitación eclesiástica, denunció la invasión francesa en México, por el hecho mismo de la expansión imperial, por la desaparición de la independencia en América, y por los acechos a la república en el mundo. Una instancia implicaría la otra, por ello exhortaba a la asociación solidaria en defensa del avasallamiento que Francia y España hacían en América, concretamente, en el país azteca y en República Dominicana. Simultáneamente con la condena del dominio colonial europeo, ejercía la denuncia de quienes en el interior del continente se asociaban vergonzosa e inescrupulosamente a las potencias extranjeras para edificar el poder.

Sobre los aspectos internos de los países americanos indicaba tres cuestiones: la dispersión y el aislamiento de sus poblaciones en "la grandeza del espacio"; el sometimiento de la educación a dogmas religiosos contrarios a la autoridad de la razón individual en cada ser humano, incompatibles esos dogmas con principios de la educación repu-

blicana; y la deformación moral que —derivada de aquellos dogmas— producía una escisión en las mentes más desprotegidas y el cinismo en los poderosos, con su "apoteosis de autoridad", fueran mercaderes, terratenientes o gobernantes. La "fatuidad triunfante", el enmascaramiento de las palabras, y los subterfugios legales recluían al pueblo a un estado de sometimiento, de atribulada decepción. Situación que facilitaba las dictaduras en América.

Al plantear los aspectos correctivos, estableció dos modos de superación: en el plano íntimo y personal, la activación de los mecanismos de la racionalidad para la internalización de la justicia. En el plano colectivo, reiteraba la imprescindible unidad de las naciones americanas del Sur. Idea que había expuesto ya en París en 1856, mediante la recomendación de un Congreso Federal Americano para adoptar "la interdicción comercial con Francia", la ayuda económica a México, y la conformación de un ejército voluntario para su defensa.

Cuando escribió al filo de su prematura muerte *El evangelio americano* dejó un verdadero manifiesto al modo como se escribían para las generaciones futuras testamentos bíblicos destinados a la humanidad. Bilbao indicaba las tareas inconclusas y las nuevas etapas que debían cumplir los países del continente a los fines de alcanzar la soberanía del hombre y su autogobierno, tanto en las mentes o inteligencias, como en los hechos. Se trataba de una filosofía práctica para organizar las acciones y estimular la pertenencia a una Patria Grande. La "proscripción del pensamiento" había sido la más temible de las violencias ejercidas sobre la condición humana, ya denunciada por Bartolomé de las Casas. Destinado el libro a los pobres, los plebeyos, los mestizos y los indígenas, fue su último legado con la intención libertaria de refundar las nuevas repúblicas. Lo nacional estaba unido a un destino continental. El Estado debía ser garante de la realización del ciudadano conciliando realismo y modernización, bajo la forma democrática. En plena mitad del siglo XIX Bilbao no podía advertir las tensiones entre democracia y economía de mercado. En todo caso, se trataba de un capitalismo humanizado que no cuestionaba la estructura de clases, pero colocaba en el centro de sus críticas las estructuras patriarcales y las anómalas prácticas del poder. El pueblo al que le habló tuvo una referencia directa con lo que se entiende por clases oprimidas. El fin último al que apuntó fue la constitución moral del ciudadano.

La circunstancialidad que rodeó a Bilbao cuando escribió en la Argentina también tiene su valor, toda vez que fue parte de las fuerzas que conformaron nuestra historia, tan hecha de inequidades y atrope-

llos. Fue un joven sincero que nunca sucumbió ante el pesimismo. Nunca pensó que araba en el mar, dado que consideraba posible un modo distinto de entender los asuntos públicos. Alejandro Korn, de cuya muerte acaban de cumplirse setenta años el 9 de octubre de 2006, reconoció en él "la anticipación genial del precursor que enuncia a sus contemporáneos verdades prematuras".[11]

¿Hay un pasado presente? ¿Qué sentido tiene traer a la memoria la figura tan decimonónica de Bilbao a las puertas del bicentenario? Pues sencillamente que aquella emancipación que planteó crudamente con sus impugnaciones al orden establecido ha sido una tarea inconclusa que, vista desde las necesidades actuales, debe ser asumida en plenitud. No para la restauración de un orden liberal —cuyas fisuras y consecuencias conocemos— sino por el espacio otorgado a la dignidad humana. Matriz elemental sobre la que debe construirse todo proyecto de cambio para sociedades más justas en el proceso de la historia por venir.

11. Alejandro Korn, *El pensamiento argentino*. Estudio Preliminar de Gregorio Weinberg, Buenos Aires, Nova, 1961, p. 225.

Sobre el canon de la literatura nacional argentina: estética y política

David Lagmanovich

La cuestión del canon de una literatura nacional hispanoamericana, en este caso la argentina, se puede considerar como un caso particular dentro de lo que ha venido a llamarse "el canon occidental".[1] Para abordarla, convendrá dividirla en algunos momentos, a saber: las ideas generales que se han formulado al respecto; la posible pertinencia de la discusión en un contexto hispanoamericano, y el caso argentino como manifestación de las tensiones que se producen en la apropiación y modificación de esas ideas.

Problemas generales

Revisemos primero los problemas generales referidos al canon, según entienden este concepto la teoría e historia literarias actuales.[2] Se sabe que, como unidad léxica, *canon* tiene tres acepciones principales, a saber: 1) normas de la crítica, 2) el conjunto de las obras de un autor individual, y 3) una lista de textos considerados centrales en una cultura, o "clásicos". En los dos primeros casos el significado es claro, aunque el llegar a su determinación presente dificultades prácticas: así, es fácil concebir a qué se refieren expresiones tales como "los cá-

1. Harold Bloom, *The Western Canon: The Books and School of the Ages,* Nueva York, Harcourt Brace, 1994.
2. Trevor Ross, "Canon", en Irina R. Makaryk, *Encyclopedia of Contemnporary Literary Theory,* Universidad de Toronto, 1995, pp. 514-516; Joseph C. Sitterson, "Canon", en Alex Preminger y T. V. F. Brogan (eds.), *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics,* Nueva York, MJF, 1993, pp. 166-167; y la bibliografía citada más adelante.

nones del buen gusto" o "el canon cervantino". En el tercer caso hay más dificultades: para empezar, se está presuponiendo que algunos textos seculares pueden revestir una autoridad similar a la de los textos sagrados, y esto no carece de aristas problemáticas.

La situación es clara en lo que se refiere al canon bíblico, un conjunto de escritos reconocidos como auténticos o "autorizados", por oposición a los *apócrifos*, cuya autenticidad no nos consta (hemos dejado de lado ya la acepción de *apocrypha* como lo 'oculto' o 'escondido'). El pensamiento religioso atribuye a los escritos canónicos una autoridad especial, pues se sostiene que representan la palabra de Dios; mejor dicho, *son* la palabra de Dios.

En griego, χανών significa dos cosas: o una caña o vara, que se usa para medir, o una lista. De la primera acepción deriva la idea de modelo, en particular uno que puede aplicarse como regla, ley o principio. Este sentido subsiste en la expresión "Derecho canónico" (es decir, eclesiástico) y en otras como "los cánones de la crítica", "de la decencia", etc. Del segundo sentido —la lista— proviene la noción de "canonización", el proceso mediante el cual la Iglesia católica incorpora el nombre de un individuo a la lista o nómina de los santos (en otras palabras, lo incluye en el santoral), a partir de la iniciativa de un *postulator*. Estos dos sentidos originarios de la palabra *canon* se han identificado o fundido, en la medida en que compiladores y postuladores invocan en forma análoga el principio de autoridad.

En relación con la Biblia, la idea de un canon de textos escritos parece surgir en el siglo IV de nuestra era. El canon bíblico, formado a lo largo de un dilatado período, comprende todos los libros que los creyentes consideran Sagradas Escrituras. Los apócrifos son un grupo de escritos relacionados con el canon escriturario en forma y contenido, pero que la Iglesia no ha reconocido oficialmente. No siempre está claro qué está dentro y qué fuera del canon, aun en materia religiosa: el número de libros de la Biblia varía en no pequeña medida según que consultemos una Biblia católica o una protestante.

En todo caso, a partir del siglo mencionado se puede advertir la existencia de un canon medieval, que tiene tres componentes: 1) la Biblia misma (aunque no a la disposición de todo lector posible, sino exclusivamente de los clérigos autorizados para ello); 2) la patrística, y 3) los llamados *auctores,* ya sean cristianos o "paganos", es decir, de la antigüedad grecolatina. Un complejo tejido de consideraciones ideológicas, morales y estéticas vincula entre sí estos elementos disímiles; sobre todo, los dos primeros con el tercero. En caso de necesidad, se usan interpretaciones alegóricas de los textos paganos para salvar las

inevitables diferencias y preservar la unidad del canon. Éste dura sin mayores variantes, por lo menos, hasta que se produce el ascenso de las lenguas vernáculas en el Renacimiento.

¿Cómo leer este canon bíblico? Una lectura crítica que destaque la unidad de la Biblia se considera generalmente una interpretación "canónica", o autorizada. Por lo contrario, la interpretación "histórica" de la Biblia da por sentado que los libros que la constituyen manifiestan los rastros de diversas autorías y de disímiles circunstancias históricas.

En inglés, la primera aplicación de la idea del canon a un grupo de textos seculares data de finales del siglo XVI. Esta variante secular parece desarrollarse no tanto en paralelo con la práctica del canon bíblico, sino más bien con referencia a la idea de la canonización. Los autores isabelinos, principalmente John Donne (1572?-1631) en su poema "The Canonization",[3] expresan el deseo de *ser canonizados,* en el sentido de alcanzar una fama comparable a la de los santos. En el segundo sentido mencionado más arriba (el conjunto de textos de un autor), la analogía con el canon bíblico aparece más tarde. Los críticos usan el término para referirse a todos los libros que pueden atribuirse legítimamente a un autor dado; las obras atribuidas sin suficiente fundamento al autor en cuestión comienzan a denominarse apócrifas, también por analogía con los escritos bíblicos. Así se unen dos significados de la palabra: como lista de atribuciones comprobadas, y a la vez como mecanismo generador de atención crítica hacia los textos incluidos.

La idea de autores "mayores" o "representativos" (o, en el uso hispánico, de "autoridades") evoca el uso más frecuente del canon como término colectivo que cubre las obras consideradas más valiosas, o excelsas, de una cultura. Difiere de otras denominaciones, tales como "clásicos mundiales", "obras maestras de la literatura" o "grandes libros de Occidente", en que por lo general su uso no es honorífico ni constituye una recomendación. No equivale, pues, a una tradición literaria. Sin embargo, hay voces que sostienen, como lo hace T. S. Eliot en su ensayo "La tradición y el talento individual" (1919),[4] que la literatura

3. Se puede leer el texto completo del poema en John Guillory, "Canon" Frank Lentricchia & Thomas McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study,* Universidad de Chicago, 1990, pp. 244-245. Sobre Donne: Helen Gardner (ed.), *John Donne: A Collection of Critical Essays,* Nueva York, Prentice Hall, 1965; Harold Bloom (ed.), *John Donne and the Seventeenth Century Metaphysical Poetry,* Nueva York, Chelsea House, 1986.
4. "Tradition and the Individual Talent", en *Selected Prose,* Harmondsworth, Penguin, 1953, pp. 21-30.

actual no puede ser debidamente apreciada a menos que se la comprenda en relación con sus antecedentes, es decir, como parte y continuación de una tradición.

Las cualidades que hacen que una obra pueda ser incluida en un canon constituyen su *canonicidad*.[5] Por otra parte, se llama *formación del canon* el proceso por el cual se reconoce o valoriza a ciertos escritores como medida o modelo de los demás. Tanto lo uno como lo otro —los criterios de canonicidad y los detalles de este proceso— están hoy sujetos a intenso debate. La posición habitual consiste en decir que la canonicidad de una obra se establece merced a un consenso de sucesivas generaciones de lectores, críticos y educadores, a la vez que en virtud de la influencia de tales obras sobre la literatura posterior. Según este criterio, una obra merece figurar en el canon si continúa siendo leída y estimada a través del tiempo. No está claro cuánto tiempo debe transcurrir para que este objetivo se dé por cumplido: era habitual fijar un mínimo de un siglo, pero en el caso de autores modernos (Proust, Joyce, Nabokov, Borges) la incorporación al canon ha sido mucho más rápida.

La idea de un consenso crítico presenta problemas. En la formación del canon suelen presentarse variadas circunstancias, no todas las cuales pueden atribuirse a las actitudes de críticos y estudiosos. Piénsese, por ejemplo, en los condicionamientos que operan sobre la transmisión textual en el caso de obras manuscritas; en la mayor o menor disponibilidad de las efectivamente publicadas, y en los efectos de la censura. Por otra parte, ¿cómo medir la extensión y el peso de los valores que conforman el consenso? Los críticos de una generación dada ¿revisan los conceptos de las generaciones anteriores, o meramente reiteran opiniones recibidas?[6] Hay seguramente de lo uno y de lo otro.

Lo cierto es que, tanto en el caso del canon bíblico como en el de los cánones seculares, la crítica estudia no sólo el proceso de su formación sino también la vida y el desarrollo del canon a través del tiempo. Cuando se da por supuesta la existencia de un canon de escritos seculares, sin que la idea misma se someta a examen crítico, operan por lo general procesos hermenéuticos que permiten compatibilizar los textos canónicos con cambiantes circunstancias culturales. Así ocurrió du-

5. Wendell V. Harris, "Canonicity", *PMLA* 106, 1991, pp. 110-121.
6. Hay amplia y valiosa información sobre este punto en el clásico estudio de Henri Peyre, *Writers and Their Critics: A Study in Misunderstanding*, Ithaca, Nueva York, Cornell University, 1944.

rante siglos con los textos de Aristóteles (conocidos directamente o a través de Averroes) y de Platón en la cultura europea: sucesivas lecturas, ajenas al contexto de producción, permitieron que estos autores clásicos se leyeran desde perspectivas compatibles con el cristianismo. Un caso más modesto pero más cercano es el de los textos gauchescos en la literatura argentina (que trataremos más adelante). Excluidos del canon por los europeizantes del grupo generacional de 1880, textos como el *Martín Fierro* de José Hernández ingresan decididamente en él cuando, a partir de la autoridad intelectual de hombres como Leopoldo Lugones o Ricardo Rojas, se los relee como puros ejemplos de un nuevamente valorado nacionalismo cultural.

Un problema muy serio en relación con el canon procede de advertir que el consenso implícito en su formación no parece contemplar nunca el valor de la diversidad cultural. Todo lo contrario: la formación del canon ha estado por lo general bajo el control de una cultura oficial que valoriza tan sólo aquellas obras que de alguna manera afirman o revelan la ideología dominante. De hecho, como ha mostrado Frank Kermode, este control institucional debe verse no sólo en términos de aceptaciones y exclusiones, sino también en lo que se refiere a las posibilidades de interpretación de las obras.[7]

Las polémicas sobre el canon, que surgen en los Estados Unidos y en Europa alrededor de 1980, arrojan luz sobre el hecho de que el canon literario privilegia las obras de los europeos y estadounidenses de raza blanca y sexo masculino de las clases media y alta. Esto excluye por contraposición la mayor parte de las obras escritas por mujeres; las que representan una creación literaria popular; los ejemplos de la cosmovisión de otras culturas o razas, y aquellas que manifiestan claramente una ideología política opuesta al modelo dominante. Así, la discusión del canon se conecta con problemas sociológicos, de género y de etnicidad.

El resultado de estas discusiones es una generalizada insatisfacción con el canon heredado. Y decir esto implica, necesariamente, poner en tela de juicio todo un conjunto de temas educativos, pues la perdurabilidad de un canon está en relación con la definición de una serie de libros que se consideran aptos para la educación de la juventud. ¿Cómo superar el problema de este descontento, esta sensación de que algo "anda mal" con el mantenimiento del canon?

7. Frank Kermode, "Institutional Control of Interpretation", *The Art of Telling: Essays on Fiction,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University, 1983, pp. 168-164.

Las respuestas lógicas son varias. Una bastante común consiste en proponer una amplia revisión (lo que suele llamarse "ampliación" del canon), con el propósito de reflejar una mayor pluralidad de valores. Una alternativa sería la institución de cánones separados para cada uno de los subgrupos que constituyen la totalidad de una literatura. Por ejemplo, hoy es posible hablar del canon de la literatura femenina, del canon de la literatura negra norteamericana, y otros casos similares. Después de todo, ¿cómo justificar un canon, cualquiera que éste sea, que no incluya las obras más representativas de la importante literatura japonesa?

Se ha propuesto también como medida ideal la eliminación del canon, argumentando su carácter excluyente y elitista. No es tanto una solución académica cuanto una proclama política. Desde un punto de vista no demagógico, esto también presenta problemas. La supresión lisa y llana del concepto de canon supone que puede haber crítica sin evaluación, cuando en realidad esta última subyace en toda actitud crítica. Además, el simplismo de esta posición lleva a ignorar la complejidad del proceso de formación del canon, en el que intervienen la condición o el mérito de una obra (estimada dentro de los parámetros de su época), las actitudes que ésta expresa, la función ideológica que puede haber cumplido en el pasado, y su relevancia para nuestras preocupaciones presentes. Por último, no parece prudente ignorar la dimensión pedagógica del problema del canon, consistente en líneas generales en promover el acceso de las nuevas generaciones a lo que legítimamente constituye su tradición. En otras palabras: el canon puede servir a intereses hegemónicos, pero las obras que lo constituyen tienen valores propios que no se deben ignorar.

El canon también se puede concebir, no sólo como un instrumento pedagógico, sino además como un conjunto laxamente estructurado, similar al concepto de "repertorio" en las artes del espectáculo. En lugar de afirmar que no existe, se puede procurar su revisión: proceso sin duda lento, pero no imposible. La revisión deseada se logrará mediante detenidos estudios críticos de los autores que constituyen el canon y también de aquellos que tradicionalmente no han sido considerados dentro de él.

Vivimos en la edad de la información y también en la de una amplia aceptación de la diversidad cultural. Es poco probable que hoy ignoremos obras importantes por ser inaccesibles —como con frecuencia sucedió en el pasado, especialmente en la Edad Media— a menos que hayan desaparecido absolutamente todos sus ejemplares, o que no se hayan publicado y además se hayan perdido sus manuscritos. Por

otra parte, la cultura contemporánea acepta sin problemas la noción de la diversidad, lo cual lleva a enfocar críticamente la obra de autores o grupos marginados o excluidos, no menos que la de quienes siempre han pertenecido a la "buena sociedad" literaria. Desde luego, así como el proceso de formación del canon es obra de varias o de muchas generaciones, el de su revisión puede requerir también, para concretarse, el espacio de más de una generación.

Nacimiento del canon argentino

Pasamos ahora a un segundo problema. ¿Qué realidad tiene, desde una perspectiva sudamericana, la cuestión del canon? ¿En qué medida ha preocupado, en los países americanos de habla española, la constitución, preservación o modificación de un canon nacional o supranacional? Para contestar a estas preguntas hay que tener en cuenta que, si bien la actividad literaria se ejerce en Hispanoamérica desde los inicios mismos del proceso de descubrimiento y colonización, en cambio la conciencia de una literatura autónoma tarda mucho en desarrollarse. Los autores de crónicas y relaciones de la conquista eran españoles de paso en el continente, cuyo regreso a la patria europea era parte importante de su expectativa vital. Los de la colonia ya establecida, en la época virreinal, no se consideraron ni podían considerarse otra cosa que escritores españoles radicados en América (sor Juana, Sigüenza y Góngora, Caviedes, Tejeda); en algunos casos, como españoles americanos que aspiraban a triunfar en España (Ruiz de Alarcón, y mucho más adelante, Gertrudis Gómez de Avellaneda). El propio Garcilaso Inca, tal vez el más "criollo" de nuestros escritores iniciales, desarrolla su carrera literaria en el "otro lado" del océano —si se mira desde América— y adopta la mayor parte de las convenciones de la cultura europea de su tiempo.

Cuando llegamos, en el siglo XIX, a la época independiente de las repúblicas americanas, la constitución de literaturas nacionales se ve en la mayor parte de los casos como una auspiciosa perspectiva, más que como una realidad. "Si hemos de tener una literatura, hagamos que ésta sea nacional", escribe Juan María Gutiérrez en 1837, y ese tono expectante y desiderativo es el que predomina entre los hombres de su generación. Sólo en la segunda mitad del siglo, en realidad, comienza a prestarse atención a la obra creadora de ensayistas y poetas americanos (aunque el ensayo no se ve todavía como género literario, sino más bien como parte de la actividad de los "publicis-

tas"). La narrativa y el teatro vienen por detrás, en función quizá de su propia escasez.

Así siguen las cosas hasta que, ya en los comienzos del siglo XX, se intenta incorporar la enseñanza de las letras americanas a los estudios universitarios. La iniciativa encuentra férrea oposición: algunas voces llegan a manifestar que tal literatura no existe. Podría decirse que tales posiciones manifiestan la adhesión a un canon excéntrico: el de la cultura literaria peninsular. Es un canon cerrado y excluyente, para el cual "escribir en español" está reservado para los escritores de España, no para los americanos. Aunque ésta no es la posición de todos (y nuevamente hay que citar a Juan María Gutiérrez), no cabe duda de que en nuestra cultura del siglo XIX prevalece un canon tradicionalista, hispanizante y conservador.

Siguiendo con mi relato, conviene introducir un "sin embargo", porque una vez iniciado el siglo XX ocurren por lo menos dos hechos significativos para la historia del canon en la Argentina. Uno es la serie de conferencias de Leopoldo Lugones titulada "El payador", pronunciadas en 1913 y publicadas en forma de libro en 1916, donde el ilustre hombre de letras reivindica la calidad y la importancia de *Martín Fierro,* de José Hernández, elevándolo a la categoría de poema nacional. El hecho es notable porque, hasta entonces, a tales textos no se les reconocía valor literario; para la sociedad establecida, tenían en cambio las características de la gente baja y de costumbres sospechosas; en resumen, de los "vagos y mal entretenidos", en palabras de los edictos policiales que se habían usado precisamente para perseguir, encarcelar o enviar a los fortines de la frontera al gaucho Fierro y a otros como él.

Como Lugones en sus conferencias reivindica no sólo el poema de José Hernández sino en su totalidad la poesía gauchesca, produce una primera ruptura en la contextura del canon europeísta e hispanizante: los argentinos comienzan a distinguir las virtudes de un género propio e idiosincrásico, que hay que juzgar por su valor descriptivo —costumbrista— o inclusive por su valor modélico, pero no con referencia a modelos europeos. El *Martín Fierro* recuperado para el canon argentino, junto con las demás obras de la misma especie, es pues la antítesis de obras valiosas del siglo XIX americano que ahora pueden ser miradas desde una perspectiva distinta. Me refiero a textos tales como *La novia del hereje o la Inquisición en Lima,* de Vicente Fidel López, sobre el modelo de la novela histórica de Walter Scott; o a dos obras que podemos ver como simétricas: *Capítulos que se le olvidaron a Cervantes,* del ecuatoriano Juan Montalvo, y *Peregrinación de Luz del Día,* del argentino Juan Bautis-

ta Alberdi. Ambas son construcciones epigónicas: imitaciones cervantinas que, al margen de otros valores que puedan evidenciar o no, muestran claramente la dependencia a que me he referido.

Dije que dos hechos, en las primeras décadas del siglo pasado, son significativos en la historia del canon en la Argentina. He hablado ya de lo que significa la aceptación de la literatura gauchesca por el establishment literario y educativo. El otro hecho es el intento sistematizador de Ricardo Rojas en los copiosos volúmenes de *La literatura argentina,* título del que está deliberadamente ausente la palabra "historia" (aunque aparezca en ediciones posteriores), publicados entre 1917 y 1921. Cuatro partes o segmentos, identificados mediante criterios a la vez cronológicos y genéricos, conforman esa magna obra. Ellos son, como se sabe, "Los coloniales", "Los proscriptos", "Los gauchescos" y "Los modernos".

Cada una de estas elecciones tiene un sentido. En lo que se refiere a los escritores coloniales, Rojas los recupera haciéndolos argentinos, y no una mera extensión de la literatura peninsular; completa así el proyecto de investigación de Juan María Gutiérrez, casi el único hombre de letras del siglo XIX que había prestado atención a los escritores coloniales de América. Por otra parte, identifica todo un período de literatura en el exilio, o de exiliados, fuera del país y dentro de él, que son los que llama "los proscriptos"; el grupo comprende fundamentalmente a los miembros de la generación romántica de 1837, que establecieron en forma indeleble la vinculación entre literatura y política. En lo que se refiere a los escritores gauchescos, los estudia minuciosamente, convirtiéndolos por primera vez en objeto de erudición. Por último, el panorama histórico de Ricardo Rojas termina con los escritores correspondientes al grupo generacional de 1880, o al menos a aquellos que habían muerto ya para el momento de elaboración de la obra; pues en la concepción historiográfica de Ricardo Rojas, muy deudora de grandes figuras del siglo XIX, no correspondía a la crítica estudiar la obra de autores vivos.

Para la dinámica del canon en la Argentina, los momentos representados por las obras de Leopoldo Lugones y Ricardo Rojas son importantes en la medida en que significan una ruptura y demandan una ampliación. En ambos casos, en mi opinión, pueden encontrarse ecos de la posición llamada "arielismo", etapa avanzada del Modernismo que se retrae con respecto al cosmopolitismo de éste y revalora específicamente lo americano, tal como lo había preconizado José Enrique Rodó en su famoso ensayo de 1900. Tampoco son ajenas a este panorama las ideas expresadas por Ricardo Rojas en *La restauración nacionalista,* su libro de 1909. Todas estas son como respuestas afirmativas a la tajante definición

expresada ya antes por José Martí en "Nuestra América", su texto de 1891: "Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra".

A partir de estas posiciones básicas, creo que se puede definir, por lo menos durante la primera mitad del siglo XX, un canon literario argentino fundado en las ideas del nacionalismo cultural. Veamos, a grandes trazos, cómo funciona ese canon. 1) Por una parte, se reivindica a ciertos autores coloniales, aunque no tengan la estatura de los de otras antiguas colonias españolas: de ahí la definición del escritor barroco cordobés Luis de Tejeda como "primer poeta argentino". 2) Además, se organiza la producción literaria del siglo XIX alrededor de dos núcleos principales: el de la "generación de Mayo", primera expresión del pensamiento liberal en política y del Romanticismo en literatura; y el de la mal llamada "generación del 80", momento de apogeo del liberalismo, cuando la literatura aparece ya permeada por las estéticas del realismo y el naturalismo, se desarrolla el ensayismo y se perciben los primeros atisbos del Modernismo. 3) En tercer lugar, se reserva un puesto honroso para las tendencias costumbristas o regionalistas, representadas principalmente por la literatura gauchesca, pero también con concesiones a otras formas, como los cuadros de costumbres y las "tradiciones", que quizá no alcanzan a reflejar con fidelidad las muchas facetas de tan dilatado país.

Andando el tiempo, las nuevas obras se van a insertar sin dificultades en ese paradigma. Desde luego que no cambia mayormente la percepción de nuestra literatura colonial. En los otros apartados, obras ensayísticas como las de Martínez Estrada y Borges parecen la continuación natural del ensayismo de los hombres de 1837 y de 1880; al paso que obras igualmente tardías, como la cuentística regionalista de Juan Carlos Dávalos (*El viento blanco*) o la novela *Don Segundo Sombra,* de Ricardo Güiraldes, se ven como una prolongación natural de la línea del costumbrismo, ya aceptada plenamente dentro del canon. Y por eso podríamos decidir, arbitrariamente si se quiere, que el canon argentino queda conformado hacia 1930, es decir, casi inmediatamente después de la aparición y canonización de la novela de Güiraldes (1926).

Las exclusiones

Ahora bien: ¿qué falta en este canon argentino de la primera mitad del siglo XX? No es poco lo que falta. Como en la cuestión del canon no sólo importan las inclusiones, sino también y de manera muy especial las exclusiones, creo que corresponde echar una mirada a este último aspecto.

En primer lugar, y aunque parezca contradictorio, la presencia en el canon de determinadas obras de intención regionalista, como el ya citado Juan Carlos Dávalos, no implica una valoración adecuada de la literatura que se produce en el interior del país. La oposición entre la capital y las zonas interiores, que es un rasgo fundamental de la estructura nacional argentina, se refleja claramente también en el terreno literario. El desarrollo cultural de muchas ciudades provincianas argentinas —Córdoba, Tucumán, Rosario, Mendoza, Bahía Blanca— es notable: sin embargo, las obras literarias allí producidas son desconocidas o menospreciadas en la vida literaria de la capital. Alrededor de 1980, el excelente novelista argentino Roger Pla me dijo, refiriéndose a dos de nuestros libros: "Usted y yo hemos publicado en Rosario, o sea que podemos considerarnos inéditos". Tenía razón.

Un segundo grupo de obras excluidas corresponde a la escritura femenina. Como en el caso de la escritura regionalista, impresiona el contraste entre la abundancia de textos escritos por mujeres, por lo menos desde alrededor de 1920 en adelante, y la parva representación en antologías, la módica referencia en obras de historia literaria, y en general la escasa circulación de tales obras. Sería excesivo afirmar que la producción literaria de la mujer argentina es desconocida: junto a Borges, Mallea y Bioy Casares existen también las dos Ocampo, Victoria y Silvina, por ejemplo. Pero, si se lo compara con el de los autores masculinos, el grado de representación y de representatividad de las mujeres escritoras es notoriamente menor.

Y una tercera exclusión, quizás habitual también en otras partes del mundo: no está representada, sino muy escasa y tardíamente, la literatura de auténtica innovación, la de vanguardia y, en general, de las formas contestatarias con respecto a los estilos literarios predominantes. Podrá decirse que esto es lo normal en toda comunidad literaria. Puede ser, pero, en todo caso, entre las exclusiones que van delimitando el canon literario argentino ésta tiene singular fuerza y perduración. Dedicaremos unos párrafos a este tema, pues lo consideramos un caso especial en relación con nuestro canon.

Canon y vanguardia

En la década larga que va de 1920 a 1930, aquella que Beatriz Sarlo caracterizó como de "una modernidad periférica" en Buenos Aires, se produce la reacción contra la continuidad literaria que podemos considerar como nuestra vanguardia histórica (acotando así temporal-

mente el concepto de vanguardia, es decir, separándolo de la escueta idea de "renovación"). ¿Cómo se articulan las producciones de la vanguardia argentina con un canon notoriamente establecido de manera bien firme, anclado tanto en los intereses del establishment como en los hábitos y gustos mismos del público lector?[8]

Los movimientos de vanguardia irrumpen en la Argentina, si bien algo retrasados en relación con otros ámbitos del dominio hispánico, también con una dosis de escándalo que hace que su presencia no pueda pasar inadvertida. Como es natural, el elemento de enfrentamiento generacional adquiere características de batalla campal. Pero en realidad hay dos cosas que considerar, y no una sola: la batalla misma, y los compromisos y alianzas que se suceden cuando se aplaca el estrépito de las acciones bélicas.

El elemento de escándalo está muy bien representado en las páginas de la revista *Martín Fierro* (1924-1927), que parece ser el epítome de las revistas literarias de vanguardia en nuestro país. Su manifiesto, que curiosamente no aparece en el primer número de la revista sino en el número 4 (15 de mayo de 1924) comienza con palabras famosas por su fuerza revulsiva: "Frente a la impermeabilidad hipopotámica del 'honorable público'", y "Frente a la funeraria solemnidad del historiador y del catedrático, que momifica cuanto toca", son sus primeras palabras.[9] Otras expresiones de ese manifiesto se colocan, sin decirlo, muy cerca del futurismo italiano: "*Martín Fierro* se encuentra […] más a gusto en un transatlántico moderno que en un palacio renacentista, y sostiene que un buen Hispano-Suiza es una OBRA DE ARTE muchísimo más perfecta que una silla de manos de la época de Luis XV". Y a esos dos rasgos, ruptura revolucionaria y futurismo un tanto utópico (y no es la primera vez que revolución y utopía van entrelazadas), se agrega la expresión de fe americanista, como una prolongación de la tendencia criollista que ya se deja sentir en nuestras letras: "*Martín Fierro* tiene fe en nuestra fonética, en nuestra visión, en nuestros modales, en nuestro oído, en nuestra capacidad digestiva y de asimilación".[10]

Hay que decir que nuestras vanguardias, sin dejar de constituir una ruptura importante con respecto a la tradición, establecen con ella algún tipo de vínculo, reclaman una continuidad. Si la primera re-

8. Estos gustos del público explican el notable éxito editorial, ya en el siglo XX, de narradores como Hugo Wast y Manuel Gálvez, representantes indudables del canon argentino del siglo XIX.
9. Año I, nº 1 (segunda época), febrero de 1924.
10. *Ibid.*

vista a la que se asocia el nombre de Borges, *Proa,* remite en su simbolismo a otros títulos vinculados con los "ismos" europeos, como *Helios* y *Grecia,* por otra parte, la casi paralela aparición de *Martín Fierro* ofrece para una publicación de avanzada el menos vanguardista de los nombres dentro de la tradición argentina, la denominación que automáticamente podía relacionarse con la línea del criollismo del siglo XIX. Por cierto que hay en esto algo más que los nombres de las publicaciones, y que su contenido es netamente insurgente; con todo, en la vanguardia literaria argentina de la década de 1920 —la que algunos llaman, precisamente, "generación martinfierrista"— puede percibirse una dualidad, un juego de sonido principal y armónicos secundarios, que tendrá que ver con sus relaciones inmediatas y futuras con el canon.

Así, lo primero que resalta en todo el grupo vanguardista argentino es un juego de rechazos y adhesiones. El mayor de los rechazos le corresponde a la figura ya entonces consular de Leopoldo Lugones, el último de los grandes poetas del Modernismo, dueño de un prestigio indiscutido en el medio literario establecido. La pelea se centra en la absurda defensa que Lugones, desde las páginas del diario *La Nación,* hace de la rima y la regularidad métrica en la poesía, hasta el punto de sostener que sin rima la poesía no existe.[11] Los ataques desde la revista son virulentos y, como se sabe, se manifiestan en forma burlona y desenfadada, a través del *Parnaso Satírico* con que los jóvenes redactores continúan la saludable tradición americana de la sátira literaria.

Por otra parte, las adhesiones manifestadas en ese momento son muy claras: por ejemplo, la identificación con Ramón Gómez de la Serna, entre los literatos extranjeros que visitan Buenos Aires; y sobre todo, aparte de lo que puede leerse en las páginas de la revista, la aparición de la más importante antología de aquel momento: la *Exposición de la actual poesía argentina,* de Pedro Juan Vignale y César Tiempo,[12] en la que aparecen sólo colaboradores de las revistas de vanguardia,[13] asignando así a la denominación de "actual poesía argentina" un sentido específicamente ruptural.

11. Como posiciones opuestas a la de Lugones, véanse en el año II, nº 26, las colaboraciones "El instrumento de la creación: la metáfora", por Eduardo González Lanuza, y "Retruque a Leopoldo Lugones", por Leopoldo Marechal.
12. Pedro-Juan Vignale y César Tiempo, *Exposición de la actual poesía argentina,* Buenos Aires, Minerva, 1927. Hay una reedición facsimilar: Buenos Aires, Tres Tiempos, 1977.
13. Una útil nómina de estas revistas aparece en las pp. 254-255.

En otra perspectiva, sin embargo, resulta claro que hoy, cerca de un siglo después de la "revolución martinfierrista",[14] las obras de algunos revolucionarios de aquella época han ingresado a paso firme en el canon, mientras que otras no. Sería interesante conjeturar el por qué de estas inclusiones y exclusiones.

Los autores que indiscutiblemente escribieron fuera del canon y contra el canon desde los años de la Primera Guerra Mundial hasta fines de la década de 1920, pero integraron firmemente el canon con posterioridad, son sobre todo cuatro: Ricardo Güiraldes, Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal y Ricardo Molinari.

Güiraldes había escandalizado a ciertos lectores porteños en 1915, con los poemas de *El cencerro de cristal*, sobre todo por la audacia de algunas imágenes (fue famoso aquello de la comparación de la luna con "un pulcro botón de calzoncillo"). La serie de sus libros posteriores muestra una clara intención de recrear literariamente el ambiente pampeano de los pueblos de provincia (*Raucho, Rosaura…*), proyecto que llega a su término casi simultáneamente con el final de su vida, en la famosa novela *Don Segundo Sombra,* de 1926.

Borges, abandonando la fugaz identificación con el proletariado que había sido el hilo conductor de sus *Salmos rojos*, que no llegó a publicar, ingresa decididamente en una versión criollista de la vanguardia, tanto a través de sus poemarios iniciales (*Fervor de Buenos Aires, Luna de enfrente, Cuaderno San Martín)* como en sus ensayos (*El tamaño de mi esperanza, Evaristo Carriego*) y buena parte de su narrativa (recordemos que la primera de sus piezas de ficción en prosa, aparecida inicialmente con otro título, es "Hombre de la esquina rosada").

Marechal reniega de su inicial libro vanguardista, *Los aguiluchos,* y lo elimina de su canon personal (en cambio Borges, más hábil, revisa y reescribe *Fervor* hasta hacerlo irreconocible). La poesía de Marechal, ya en la época de *Odas para el hombre y la mujer,* se va haciendo cada vez más clasicista, al mismo tiempo que empeñada en glosar líricamente aspectos de la vida pampeana. Para la época de *Laberinto de amor* ha dejado atrás casi toda su actitud vanguardista y se ha entregado al cultivo de una poesía arcaizante e hispanizante. Y su gran novela, *Adán Buenosayres,* es una evocación nostálgica de un mundo vanguardista definitivamente extinguido.

Por su parte, Molinari entra tarde en la corriente de la vanguar-

14. Título de uno de los libros sobre este período: [Cayetano] Córdova Iturburu, *La revolución martinfierrista*, Buenos Aires, ECA, 1962.

dia. Su primer libro, *El imaginero* (1927), tiene tonos bellamente apagados que lo alejan de la indudable estridencia vanguardista. A partir de ahí, su estupenda poesía se va ahondando y afinando hacia atrás, hacia las mejores fuentes hispanas, dando de ellas una lectura moderna que es prodigiosa y deslumbrante.

Ricardo Güiraldes, Jorge Luis Borges, Leopoldo Marechal y Ricardo E. Molinari son hoy autores canónicos en la Argentina. No lo son en cambio Mario Bravo, Pablo Rojas Paz o Fausto Burgos, narradores regionalistas como Güiraldes, pero cuya temática no se centra en la zona pampeana sino en otras regiones argentinas. No entró jamás en el canon Jacobo Fijman, de extraordinario talento poético, ni siquiera Oliverio Girondo, renovador del lenguaje de la poesía argentina. El vanguardismo poético de Bernardo Canal Feijóo cae prestamente en el olvido, y este escritor —también del interior del país, Santiago del Estero en este caso— se hace famoso por sus ensayos, no siempre de fácil lectura. No hay casi mujeres en el canon literario argentino: sólo entran, puede decirse que a regañadientes, Alfonsina Storni y Victoria Ocampo (y ahora habrá que agregar, me imagino, a Alejandra Pizarnik).

Los rasgos fundamentales son claramente perceptibles. Los autores representados en el canon son hombres; son de la metrópoli y no del interior; y se integran de alguna manera con las líneas tradicionalistas de la cultura argentina: la veneración de la pampa, el conservadurismo político, el hispanismo formal. A estos rasgos que en última instancia se pueden relacionar con la sociología, con las formas características de la sociedad argentina, se puede agregar un rasgo de política lingüística: los autores que entran en el canon son aquellos que mantienen una actitud de respeto hacia las formas heredadas de la lengua, o que vuelven a ella después de un inicial apartamiento. La experimentación lingüística parece ser un claro obstáculo para la canonicidad.

Presente y futuro

A mi modo de ver, los rasgos apuntados indican, no sólo el estado presente del canon, sino también las posibilidades de una renovación y ampliación. Como la población argentina, a diferencia de la estadounidense, no reconoce grandes fracturas basadas en diferencias raciales, nos hemos ahorrado las presiones de la etnicidad: no se da aquí el caso de reconocer una literatura chicana, o la producción creadora de las gentes de color, ni la de los americanos de origen asiático (aunque este último caso podría plantearse en Brasil).

En cambio, perduran los otros factores que, cada uno a su manera, determinan inclusiones y exclusiones. Resumiendo:

1) Es demasiado fuerte la identificación de la "literatura argentina" con la literatura metropolitana, o de la ciudad de Buenos Aires y su zona inmediata de influencia. Una novela como *Pretérito perfecto*, del tucumano Hugo Foguet, es tan excelente como ignorada en el medio capitalino y en las historias y antologías.

2) En el canon literario argentino hay todavía muy pocos nombres femeninos. Puede sostenerse que la más valiosa producción poética de hoy es la escrita por mujeres, como lo muestran los casos de Liliana Lukin, Inés Aráoz, Juana Bignozzi, María Negroni, entre otras. Lo mismo puede decirse de la narrativa de Vlady Kociancich, Ana María Shua, Juana Basualdo, Sylvia Iparraguirre, Luisa Valenzuela y María Rosa Lojo, para citar sólo a media docena de nombres en este orden de cosas.

3) La literatura escrita por quienes han mantenido y mantienen posiciones políticas disidentes debe ser explorada a fin de recuperar nombres que han sido injustamente marginados a lo largo del tiempo. Se cuentan entre ellos los que se enrolaron en la lucha contra el imperialismo, como Manuel Ugarte; los escritores de extracción socialista, como el ya citado Mario Bravo; los escritores de Boedo (Álvaro Yunque, Roberto Mariani, Elías Castelnuovo), sacrificados al mayor brillo de los escritores de Florida; y los que abordan una temática poco atractiva para los intereses del poder, como en el caso de Osvaldo Bayer, más conocido fuera de la Argentina que dentro del país.

4) Y hay que volver a estudiar, o proseguir estudiando, la obra irreverente, la que intenta desmitificar el lenguaje, la que problematiza el instrumento mismo con el cual se trabaja. Lo que hace Julio Cortázar en *Rayuela* y luego en *62. Modelo para armar* no es un caso aislado en la literatura argentina. Existen también Oliverio Girondo, y todo el grupo de escritores de orientación surrealista con Aldo Pellegrini a la cabeza, y Leónidas Lamborghini, y Héctor Libertella, y la obra poética de Saúl Yurkievich, y Arturo Carrera, y Tamara Kamenszain y Susana Thénon…

Todos estos escritores y escritoras tienen que ser redescubiertos (en algunos casos, descubiertos), leídos, frecuentados, estudiados. Y si no incorporados al canon solemne y suprapersonal de la literatura argentina, al menos acogidos en nuestra propia y personal versión del canon. Porque cada uno de nosotros tiene su versión de esta entidad abstracta y elusiva. Es la que nos acompaña como nuestra enciclopedia personal, nuestra biblioteca o íntima lista de preferencias; es nuestro

coro de cámara, que nos ayuda a incorporar a nuestra vida el otro coro, aquel magnífico y multánime coro formado por todas las voces que han dejado en nuestra vida la marca de su dedicación a las alegrías y los dolores de la literatura.

Cultura científica, práctica popular e identidad. El fútbol rioplatense en el primer Centenario

Gustavo Vallejo

La cultura científica y su crisis

Entre 1910 y 1930, los fastos por el primer centenario de las independencias argentina y uruguaya establecieron dos hitos simbólicos en el Río de la Plata que enmarcan muy densos problemas culturales. Especialmente aquellos que se vinculan a una inédita búsqueda de identidad en la región, que cobró especial impulso cuando en la "gran guerra" se vieron pulverizados los paradigmas civilizatorios del mundo occidental. La cultura científica asociada al mundo anglosajón quedó ensombrecida junto a elites que detentaban su autoridad normativa sobre las sociedades modernas, cuando un creciente afán democratizador se articuló con reacciones culturales que conllevaban un claro signo: aquella cultura científica, forjada en el tránsito de la ilustración hacia la revolución industrial, pasaba a ser vista también como la principal causa de deshumanización, al legitimar una superioridad de individuos, grupos sociales y/o naciones, capaz de ser invocada al momento de emprender expansiones imperiales. La particular realidad insular inglesa que alimentó el núcleo duro de un pensamiento que aunó a Malthus, Spencer y las relecturas intencionadas de la darwiniana *struggle for life*, dejaba de ser un fascinante espejo para nuestra región y se convertía, en cambio, en el fundamento del desastre mundial. La forma en que durante las décadas de 1910 a 1930 se canalizó en el Río de la Plata esta reacción cultural, tuvo mucho que ver con la difusión alcanzada por la obra del uruguayo José Rodó, *Ariel*, la cual afianzó el uso recurrente de una dicotomía que signaría en adelante el sentido de "lo latinoamericano". Tomando las figuras centrales de *La tempestad* de William Shakespeare, a Ariel se oponía Calibán y de esa confrontación se derivaba la pugna entre lo que ellos representaban,

respectivamente: el mundo grecolatino y el anglosajón; el pensamiento desinteresado y el utilitarismo materialista, el arte frente a la ciencia, el idealismo frente al imperialismo. Y esta vasta metáfora también fue asociada a una reinterpretación local de Oswald Spengler, que permitía rechazar la "decadencia" del viejo mundo desde la vitalidad de las nuevas realidades políticas latinoamericanas, como también a la teoría generacional de Ortega y Gasset —diferenciadora de etapas "cumulativas" en las que los "viejos" dirigen y los jóvenes se supeditan a ellos, y "eliminatorias", donde los "viejos" son barridos por los jóvenes—, que alimentaba una oportunidad para las nuevas naciones.

Esos pares oposicionales se desplegaron sobre variados discursos y prácticas que pusieron en interacción a una cultura científica, de neto corte elitista, con sectores populares que buscaban ampliar su esfera de intervención social. Dentro de este marco de problemas socioculturales, cabe situar el surgimiento del *football*, en tanto producto de esa cultura científica, como su transformación operada en el contexto rioplatense para que las múltiples derivaciones de aquel juego devinieron un verdadero estereotipo cultural. Tales cambios se vieron retroalimentados por un discurso que, en torno al centenario de las independencias argentina y uruguaya, le dio una identificación universal trascendente a esa práctica en sí, para tender a involucrar a las sociedades que las llevaban a cabo.

El *football* y la formación del *gentleman*

El origen del *football*, como del deporte en general, cabe pensarlo desde preocupaciones emergentes de la modernidad. En la necesidad de los Estados nacionales europeos del siglo XIX de organizar un nuevo sistema de relaciones sociales que les confiriera legitimidad, antecedentes de las prácticas deportivas comenzaron a ser concebidas desde la cultura científica con un sentido disciplinador en sus dos posibles aplicaciones: como preparación de los jóvenes para la guerra o bien como una puja catártica en la que se simulara el enfrentamiento. Y cuando se tendió a insertar esas prácticas corporales en la construcción de nuevos mecanismos de gobernabilidad, ellas formaron parte de un verdadero programa dirigido tanto a la reproducción de la clase dominante como al ejercicio de un estricto control social.

De ese modo, mientras la industrialización y la división del trabajo homogeneizaban un sistema de producción, el tiempo libre de estas ocupaciones comenzaba a ser objeto de una similar estrategia organi-

zativa, que, como aquélla, tuvo su origen en el Reino Unido. Primero para generar un entretenimiento formativo entre aquellos jóvenes que ocupaban un lugar privilegiado en la sociedad, y a través de ese entretenimiento social podían afirmar su carácter preparándose para el futuro desempeño en las altas funciones en las que los requería el sistema político. Y luego, la ampliación del tiempo libre de los asalariados reclamada por el socialismo fue progresivamente dando sus frutos, para extender un afán regulatorio análogo al que presidía el tiempo de trabajo. Vale decir que la "deportivización" de prácticas desarrolladas en el tiempo libre fue el complemento de una civilizatoria regulación del comportamiento humano que, del trabajo, avanzó hasta involucrar decisivamente al ocio.

Para Elías, el paso de pasatiempos o juegos desarrollados en tiempos de ocio a los deportes modernos lo marca el "civilizatorio" control de los desbordes emocionales y de la irrupción de las manifestaciones dionisíacas propias del universo lúdico, a través de reglamentos de carácter supralocal, que asociaciones libres se encargarían entonces de hacer cumplir.[1] La globalización de este sistema de prácticas corporales reglamentadas, que se resumen en la idea de deporte, va a representar, en buena medida, la instauración de reglas para el tiempo libre que operaban a modo de metáforas sobre el Estado de derecho. Ellas inicialmente participaron de estrategias dirigidas a instalar las virtudes de la autocoacción y el sometimiento a la ley, dentro de establecimientos educacionales anglosajones encargados de formar ciudadanos en la autodisciplina y el control de las pulsiones emocionales.

Fue en colegios que, bajo la denominación de *public school*, se distinguieron por apartarse de los tradicionales métodos pedagógicos, donde las nuevas prácticas deportivas se desplegaron sobre quienes podían disfrutar del ocio, algo que de por sí indicaba un estatus social, para favorecer a través de ellos la reproducción de la burguesía inglesa.[2] Los colegios de Eton y Rugby se constituyeron en emblemáticos ejemplos de la aplicación de prácticas al aire libre dentro de nuevos sistemas educativos. Su desarrollo, en paralelo con el avance del darwinismo social como sustento ideológico de una concepción ultraliberal de progreso ilimitado, afirmó el propósito de entrenar a los futuros di-

1. Norbert Elías, "Introducción", en N. Elías y E. Dunning, *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, México, FCE, 1995, pp. 31-81, 53.
2. Véase Pierre Bourdieu, "¿Cómo se puede ser deportivo?", *Cuestiones de sociología y cultura*, Madrid, Istmo, 2000, pp. 173-194.

rigentes en la escisión entre el mundo afectivo y el universo de las decisiones, tratando que el primero no contaminase el segundo.[3] En eso consistía la originaria noción de *fair play* que planteaba una toma de distancia de lo afectivo cuando se entraba en una competencia que simulaba la *struggle for life*, y donde no cabía la solidaridad —como tampoco podía socialmente admitirse la noción de asistencia— ni aun entre los mismos integrantes del equipo, a quienes no los unía el afecto sino un racional objetivo común y una división de las tareas para alcanzar la victoria.[4]

Con esas estrategias se esperaba crear el *gentleman*, individuo capaz de desempeñarse en las más altas esferas de la sociedad después de afirmar su carácter en el autocontrol y en el sometimiento a reglas como las que establecía la puja deportiva. El joven debía afirmar su carácter en el distanciamiento del mundo de los sentimientos para someterse a las reglas establecidas por la puja deportiva.[5] Para Thomas Arnold, rector de Rugby, la práctica deportiva era un instrumento de pedagogía social que permitía superar la turbulencia, la indocilidad, la impiedad, el escarnio, la débil moralidad de los estudiantes ingleses, y modelar la figura del *gentleman* en directa correspondencia con el *fair play*.[6] Arnold introdujo el gusto por la "lucha civilmente regulada", que influirá decisivamente en la idea olímpica que comenzó a desarrollar Pierre Coubertin, tras familiarizarse con las teorías científicas de Spencer, Darwin y las *public school* inglesas. De la primera generación de egresados de las *public schools* surgieron los líderes de otra corriente pedagógica que, aun con los nuevos matices introducidos, vino a prolongar aquellos arraigados objetivos en instituciones que adoptaron la denominación de *new-schools*: primero la Escuela de Abbotsholme, creada en 1889 por Cecil Reddie a orillas del río Dove, en Derbyshire, y luego la Escuela de Bedales, creada por Badley en 1893 en el condado de Sussex.[7] Con

3. Julio Frydenberg, "Prácticas y valores en el proceso de popularización del fútbol, Buenos Aires 1900-1910", en *Entrepasados* 12, 1997, p. 20.
4. Gustavo Vallejo, *Escenarios de la cultura científica argentina. Ciudad y Universidad (1882-1955)*, Madrid, CSIC, 2007.
5. Elías ha señalado la paralela emergencia de los términos *gentleman* y *sportman*, para denotar su convergencia a un programa educacional común, "La génesis del deporte como problema sociológico", en N. Elías y E. Dunning, *op. cit.*, pp. 157-184.
6. Gaetano Bonetta, "Il 'tempo storico' di Pierre Coubertin", Rosella Frasca (ed.), *De Coubertin. Memorie olimpiche*, Milán, Mondadori, 2003, p. XVIII.
7. Bedales fue ampliamente descripto en obras de su creador. Pueden verse de Badley: *Education alter the War*, Oxford, Blackwell, 1917, y *Bedales a Pioneer School*,

ellas, como antes con las *public schools*, quedó instituido un ineludible sistema preparatorio exigido para acceder a las muy exclusivas universidades de Oxford y Cambridge.

Las nuevas instituciones educacionales dieron especial impulso a las prácticas desarrolladas al aire libre, también por la influencia de las teorías biológicas modernas. La evolución había originado la complementaria inquietud antievolucionista, por la que se reactualizaba el degeneracionismo de Morel en una clave ambiental: atento a lo que señalaba Lamarck, como las partes de un individuo podían desarrollarse o no de acuerdo con una acción continua o un descanso completo, la falta de ciertos estímulos en el organismo producía degradaciones antievolutivas. La respuesta neolamarckiana a estos problemas residió en el estímulo a la actividad física en las escuelas para evitar la "degradación" del organismo. Coubertin aunó a Morel, Lamarck y Darwin en una cruzada dirigida a evitar "un retroceso de la raza" y a exaltar el necesario papel del deporte en la *struggle for life*, a través de la tarea educativa.[8]

El Colegio de Rugby, cercano a Oxford, dio el nombre a una de las prácticas desarrolladas con una pelota conocida como *football*. La forma de la pelota utilizada distinguió al juego que precisamente llevaría el nombre del Colegio, de otro que alcanzó un éxito mucho mayor para dar origen en 1863, a través de un "acuerdo de caballeros" entre representantes de doce aristocráticos clubes, a la Football Associattion, denominación contraída en inglés como *soccer*, aunque al final reemplazada universalmente —excepto en los Estados Unidos— por *football* y los derivados de ella en los distintos idiomas. En el patio del Colegio de Rugby, signado por las severas líneas del estilo tudor, las arcadas de sus tradicionales claustros darían la denominación a las metas del juego, las cuales, aunque conformadas fuera de ese contexto por un sistema trilítico de postes y travesaño, no dejarían de ser arcos.

Eton, el otro gran emblema de las *public schools*, fue también un gran espejo de los anhelos que acompañaban el impulso de la práctica

---

Londres, Methuen, 1923. Para una integración de las *new schools* y sus antecedentes dentro de una perspectiva histórica de larga duración que aborda las transformaciones edilicias de la escuela inglesa, véase Malcolm Seaborne, *The English School its architecture and organization 1370-1870*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971. Para indagar el devenir de las *new school* inglesas en el siglo XX véase Robert Skidelsky, *La escuela progresiva. Abbotsholme, Summerhill, Gordonstoun* (1969), Barcelona, Redondo, 1972.

8. George Vigarello, *Corregir el cuerpo* (1978), Buenos Aires, Nueva Visión, 2005, p. 110.

deportiva en colegios de elite: un refrán inglés que indicaba que "el Imperio británico se ganó en los campos de deportes de Eton", alentaba a su vez la convicción de que podían custodiarse los confines de ese imperio a través de la expansión del deporte. Carlos Octavio Bunge, al visitar aquellos colegios ingleses por encargo del gobierno de Julio A. Roca, encontró "el elemento de salud en la raza, de orden y de fuerza en la política, de riqueza en la economía social, de sensatez en la religión, de moralidad en la familia, de patriotismo en la colonización y la conquista".[9] Además de formar el carácter de quienes se ubicarían a la cabeza de la nación, el *gentleman* inglés y el superhombre nietzscheano, proyectaban sus atributos a la nación misma para que pudiera participar con éxito en una competencia darwiniana por la supremacía internacional. En esos colegios tenía Inglaterra "el punto de apoyo a todas sus victorias", "la clave de su espíritu colonizador que tiende a conquistar el mundo".[10]

El fútbol y la emergencia del "pibe"

Fueron precisamente profesores ingleses formados en esas nuevas ideas pedagógicas quienes, después de aislados intentos previos que tuvieron una escasa fortuna, introdujeron el *football* en el Río de la Plata, continuando, por su intermedio y el de los Colegios que crearon, el destino de educadores anglosajones atraídos por las inquietudes pedagógicas modernizadoras de Domingo Sarmiento y Pedro Varela. Hacia 1880 ya estaban funcionando dentro de la exclusiva colonia inglesa, el Colegio Newell's de Rosario, el English High School de Buenos Aires y el Colegio Británico de Montevideo. En 1881 el pedagogo escocés Alex Watson Hutton llegó a Buenos Aires para hacerse cargo del Saint Andrew College y dar desde allí un decisivo impulso al *football* en la Argentina.

La práctica del *football* pronto trascendió los ámbitos educacionales para articularse también con la actividad de clubes sociales y depor-

9. Carlos O. Bunge, "The home education", *Revista Nacional*, tomo 32, vol. III, Buenos Aires, 1901, p. 217.
10. *Ibid.*, p. 231. Sobre las reflexiones de Bunge acerca de las teorías educacionales anglosajonas, pueden verse: Marisa Miranda, "Evolución y educación: 'Escuela Nueva', Carlos O. Bunge y la UNLP", *Anuario de Historia Argentina* 4, La Plata, 2004, pp. 121-138; y M. Miranda y G. Vallejo, "Sociodarwinismo y psicología de la inferioridad de los pueblos hispanoamericanos. Notas sobre el pensamiento de Carlos O. Bunge", en *Frenia*, vol. 6, Madrid, 2006, pp. 57-77.

tivos de esa selecta colectividad que nucleaba fundamentalmente a diplomáticos y funcionarios de la planta jerárquica de los ferrocarriles británicos. De ello dan cuenta el Railways Football Club y el Central Uruguay Railways Cricket Club (CURCC). Y cuando con el ferrocarril también iba sirviendo a la difusión del *football* en el interior de la Argentina, del Central Argentine Railway Atlhetic, hoy Rosario Central. El desarrollo de esta nueva práctica, en directa correspondencia con los ámbitos sociales y los valores instituidos por la colonia inglesa, originó en 1893 y por impulso de Watson Hutton, la conformación de la Argentine Association Football League, que no permitía a sus dirigentes hablar español en sus reuniones. En 1900 nacía asimismo la Uruguay Association Football League, que prohibió jugar los domingos atendiendo a la costumbre inglesa de hacerlo los sábados. Los valores deportivos ingleses tendieron a ser legitimados por el Estado argentino en 1905 cuando, al mismo tiempo que era fundada en La Plata la tercera universidad nacional de la Argentina aplicando teorías pedagógicas anglosajonas con un novedoso *campus* para la práctica del *football* y el *rugby*, nacía a su lado el Club Estudiantes para la primera de esas prácticas.[11]

Si hasta aquí el *football* encerraba reglas civilizadas que eran custodiadas de la "barbarización" por una elite británica o bien por un Estado que buscaba exhibirse como portador de esos valores, profundos cambios sobrevendrán a partir de su progresiva popularización. En la medida en que nuevos sectores sociales, ajenos al universo del College y las "distinguidas familias", adoptaron la nueva práctica, se irían sobreimprimiendo otros valores. La consecuente "hibridación"[12] del *football* supuso que, a partir de un juego y de sus múltiples derivaciones, fuera gestándose una verdadera vía de integración ciudadana para quienes vivían al margen de las costumbres cultivadas por las elites. Este proceso de "reapropiación" que los sectores populares hacían de una práctica reservada a grupos encumbrados de la sociedad,[13] canalizó también la apelación a la nacionalidad, en una reacción de sociedades de crecimiento aluvional por el arribo de italianos y españoles, que a menudo se confundía con la invocación a la latinidad. En Montevideo la primera ten-

11. Véase G. Vallejo, *Escenarios de la cultura científica…*, *op. cit.*
12. Véase Eduardo Archetti, "Hibridación, diversidad y generalización en el mundo ideológico del fútbol y del polo", *Prismas* 1, 1997, pp. 53-76.
13. Véase Roberto Di Giano, "El fútbol de élite y su reapropiación por los sectores populares", en H. Biagini y A. Roig (dir.), *El pensamiento alternativo del siglo* XX. *Tomo 1: Identidad, utopía, integración (1900-1930)*, Buenos Aires, Biblos, 2004, pp. 211-219.

dencia dio origen a la fundación del Club Nacional con los colores del pabellón de Artigas, mientras que de la segunda surgió el otro tradicional club uruguayo, Peñarol, creado por obreros ferroviarios que, al no ser admitidos en el aristocrático CURCC, fundaban su propia institución con el nombre de una localidad italiana. En la otra orilla del Río de la Plata, las primeras reacciones originadas en torno a las celebraciones del centenario de la Independencia, motivaron la fundación de clubes populares con nombres contestatarios a los de origen británico, hallándose un temprano antecedente cuando en Quilmes, al aristocrático Quilmes Athletic Club, se le contrapuso Argentino de Quilmes con los colores azul y blanco. Desde 1910, se hizo recurrente el apego a una simbología patria emblematizada con nombres de próceres, para vehiculizar la enfática inserción de un discurso nacionalista en el *football*.[14]

La "hibridación" o "criollización" del *football* en el Río de la Plata también comenzó a expresarse en la composición de los equipos, algo que permitió advertir cómo ese proceso se desarrollaba con mayor velocidad en Uruguay que en la Argentina, cuando en 1903 se enfrentaron ambas selecciones en un encuentro presenciado por 4.000 espectadores.[15] Como las denominaciones de los clubes, la tendencia incrementalista de *footballers* "criollos" reforzaba en el imaginario una profunda transformación cultural. En ese proceso se conjugó el grado de popularización del juego con otro factor de importancia, como era el obligado éxodo de jóvenes ingleses que, entre 1914 y 1918, partieron para alistarse en el ejército de los aliados. En 1917 el seleccionado argentino presentó ya en el Campeonato Sudamericano un plantel que, como el uruguayo en 1903, ahora se componía exclusivamente de jugadores "criollos", esto es, de hijos de inmigrantes "latinos".

La "criollización" del *football* en la Argentina tuvo una versión canónica construida por la pluma virtuosa de periodistas de *El Gráfico*. Según ella, tras la hegemonía absoluta evidenciada en los campeonatos nacionales por el Club Alumni, cuyo plantel se conformaba en su

14. Véase Julio Frydenberg, "Los nombres de los clubes de fútbol", en www.efdeportes.com.
15. "Orientales: *goal*, Amílcar Céspedes, *backs*, Carlos Carve Urioste y Ernesto Bouton Reyes, *halves*: M. Nebel (*capitan*), Luis Carbone, y Gaudencio Pigni, *fowards*, Bolívar Céspedes, Gonzalo Rincón, Carlos Céspedes, Alejandro Cordero y Eduardo de Castro. Argentinos: *goal*, J. W. Howard, *backs*, Carlos Carr Brown y Gualterio Buchanan, *halves*: E. Firpo, J. M. Penco y Ernesto A. Brown, *fowards*: G. E. Weiss, Juan J. Moore, Jorge Brown, C. E. Dickinson (capitan) y Eugenio Moore". *Caras y Caretas* 259, 19 de septiembre de 1903.

mayoría por ex alumnos del English High School, sobrevino a partir de 1913 el predominio ejercido por el Racing Club, que llevó en su camiseta los colores de la bandera argentina y conformó su equipo con jugadores "criollos". La reacción se completó con el apodo de "Academia" que pasó a llevar el primer equipo "argentinizado" que lograba quebrar la supremacía del *football* cultivado en los elitistas colegios ingleses. La mítica refundación de lo que se castellanizaría como fútbol, se asentaba en la conformación de un "espacio simbólico" del que emergía un "estilo rioplatense" que tenía en su cultor a un arquetipo claramente definido. Era el "pibe", producto auténtico de las "orillas" borgeanas quien, a la disciplina de jóvenes educados por tutores ingleses en colegios elitistas, contraponía su astucia y creatividad adquiridas en los "potreros", esos baldíos de formas irregulares no exentos de grandes obstáculos que incentivaban el *dribbling*; moñas para los uruguayos y gambeta para los argentinos.

Un conjunto de pares dialécticos profundizó la oposición hasta afirmarse el mito en base a una clara representación ideológica. El *dribbling*, que emparentaba la práctica con una danza, y en particular con el tango, se oponía a los pases largos. La emoción dionisíaca de la imprevista acción individual se diferenciaba del apolíneo juego de equipo y la analogía del arte, expresada en la virtuosidad de quienes no jugaban sino que, como intérpretes en una orquesta, "tocaban" la pelota; del disciplinado acatamiento a la "división del trabajo". En definitiva, a través del fútbol y de sus dos fundaciones, se construyó un mito que identificó a las sociedades rioplatenses con una concepción cultural casi artesanal y preindustrial que las liberaba de las coerciones civilizatorias del culto a la máquina claramente expresadas en un "calibanesco" estilo británico interesado en el resultado, repetitivo y carente de improvisación. El fútbol rioplatense entre el Centenario de las independencias argentina y uruguaya, condensó así una introspectiva búsqueda de identidad en respuesta a la spengleriana decadencia de los modelos culturales que proveía Occidente, a través de la forma de practicar un juego que tuvo entonces dos fundaciones: una llevada a cabo por los ingleses y otra, por "criollos". Archetti ha estudiado cómo las representaciones en relación con las diferencias entre el fútbol practicado por los ingleses y los "criollos" fueron construidas por la mirada local reflejada en revistas como *El Gráfico* desde 1919, pero también por medios gráficos de comunicación ingleses como *The Standard*.[16]

16. E. Archetti, *op. cit.*

En el fútbol "criollo" confluían ambas miradas, que reconocían los cambios producidos en la práctica a partir del dominio que pasaban a ejercer hijos de inmigrantes de origen "latino" procedentes de otra extracción social. El cambio más notorio residía en la impresionante popularización que experimentaba el fútbol en Montevideo y en Buenos Aires, y que se hizo particularmente visible cuando la expansión de la trama y la cultura urbana fue solidificando las disímiles realidades barriales que lo contenían. En Buenos Aires, el barrio y su club de fútbol emergían como una nueva "creación territorial", en la que confluían "un piso de iniciativas favorecidas por la urbanización fragmentaria de los vecindarios" y la permanente evocación en cada una de estas asociaciones de su historia fundacional, que era de uno u otro modo una "historia épica de jóvenes vecinos impedidos, por aislamiento material o social, de participar en otras instituciones deportivas o culturales".[17] Por caso, Independiente debe su nombre libertario, acompañado del atuendo rojo, a la decisión "épica" de jóvenes empleados de una tienda inglesa de Buenos Aires, cuyo club les negaba la admisión, de crear un nuevo club en tierras obtenidas en Avellaneda, donde cristalizaría definitivamente su propia identidad y la del territorio que lo albergaba.

Entre el club y el barrio quedaba establecida así una simbiótica relación signada por el prevaleciente afán de progreso, dentro de la creación cultural de este "territorio concreto" que encontraba su sentido en la oposición y los deseos de integración a la gran metrópolis. El club emblematizaba la identidad de un barrio en tanto "pequeño universo cotidiano" devenido un "espacio histórico", al que, como dice Gorelik, no lo definía "una tradición, ni un destino, sino un proyecto". Era "la patria chica hecha de promesas de integración, de ascensos, de mejoras, de triunfos".[18] Es decir que el triunfo como vía de integración física y cultural acicateaba al fútbol haciéndolo sobreponer a la marcada hostilidad que presentaba la gran ciudad para admitir la impresionante demanda de campos de juego de "inadecuadas" dimensiones para una matriz formalizada que era objeto de progresivas subdivisiones. Induciendo a su vez al peregrinaje de jóvenes *footballers* en busca de transformar terrenos desurbanizados en posibles canchas de los clubes que fundaban. Como Independiente, numerosos clubes nacieron en el centro para lanzarse hacia zonas desurbanizadas,

17. Adrián Gorelik, *La grilla y el parque*, Buenos Aires, UNQ, 1999, p. 301.
18. *Ibid.*, pp. 301-302.

en un itinerario de quienes generalmente eran habitantes de conventillos y partían al mismo tiempo en busca de un nuevo hábitat para levantar su "casa propia", alentados por los recorridos ampliados del ferrocarril y el tranvía.

El barrio fue entonces el territorio de cristalización de la identidad de un nuevo hábitat y, a su vez, el medio a través del cual el "fútbol criollo" pasaba de ser rechazado por la ciudad y la cultura urbana a ser finalmente asimilado. La competencia reactualizaba permanentemente la hostilidad, convirtiéndola en el fundamento mismo de una diversidad que era barrial y futbolística, siendo los traslados de los *footballers* devenidos hinchas la manera en que eran percibidos o bien padecidos los contrastes dentro de la misma ciudad. Esta mirada, en definitiva, contribuyó a afianzar la integración en la nueva experiencia metropolitana desde la percepción de las diferencias, estableciendo entre la ciudad y el barrio un vínculo entre el todo y la parte, que era equivalente a la competencia en sí, aglutinadora de un conjunto de adversarios, con los que la fuerte rivalidad no impedía reconocer la necesidad de su existencia.[19]

Y fue en el sur de Buenos Aires donde los movimientos en busca de espacios para el fútbol encontraron, a su vez, territorios surcados por muy densas realidades socio-culturales, que hicieron que esa amalgama entre club-barrio prosperara con mucha mayor intensidad que en otras zonas. En la década del 20 ya estaban sólidamente afirmados los clubes que alcanzarían mayor popularidad en la Argentina en torno al Riachuelo, epicentro de los principales establecimientos industriales. Allí habían nacido Boca Juniors y River Plate; en Nueva Pompeya, Huracán y en Almagro, San Lorenzo, mientras que en la otra margen del Riachuelo, en el barrio-ciudad de Avellaneda, se hallaban los ya citados Racing Club e Independiente.

Con el mito de las dos fundaciones, el fútbol rioplatense iba afirmando su identidad a partir del "espacio simbólico" conformado en torno a las valoraciones de un estereotipado "estilo" de juego. Como sostenía Chantecler, luego del predominio de los anglosajones, los de origen latino que le sucedieron "cambiaron la fórmula de juego […] y la acción colectiva cejó para dar paso al distingo individual". Fue la época del "tecnicismo depurado, de la triquiñuela habilidosa, de la astucia y la sutileza".[20]

19. J. Frydenberg, "Prácticas y valores…", *op. cit.*
20. Chantecler, "Las etapas del fútbol argentino", *El Gráfico*, Buenos Aires, 22 de abril de 1938, p. 8.

En la década del 20, el "estilo rioplatense" alcanzó su consagración internacional. Al incorporarse el fútbol entre las disciplinas olímpicas, los Juegos celebrados en Colombes, París, en 1924, constituyeron la primera gran competencia mundial de este deporte y en ella se impuso Uruguay. Los siguientes Juegos de Amsterdam ratificarían en 1928 la hegemonía del fútbol uruguayo, nuevamente victorioso, y al que secundaba la Argentina con la obtención de la medalla de plata. En Uruguay los éxitos olímpicos afirmaron una idea de excepcionalidad conferida por el modelo socialdemócrata impreso por Batlle y Ordóñez que se valió de reformas sociales pero también de los atributos paisajísticos de Montevideo y las bondades del "estilo rioplatense".[21] Montevideo era verdaderamente una ciudad jardín cuando en 1929 Juan Scasso asumió como director de Paseos Públicos para articular sus funciones con el gran impulso oficial dado a la educación física. De ahí que el Parque Batlle y Ordóñez acogiera el estadio concebido por el propio Scasso, para ser inaugurado con gran celeridad al celebrarse el primer campeonato mundial de fútbol, en coincidencia con el centenario de la Independencia uruguaya. En medio de fastos coronados por una obtención del título que reafirmó el mito del "estilo rioplatense", y a través suyo el de la excepcionalidad uruguaya que desafiaba los alcances del *crac* de 1929, las alusiones del estadio denominado —claro está— Centenario se desdoblaron para ir del juego al espectáculo masivo, del uso recreativo de los espacios verdes a la institucionalización de un nuevo ritual moderno, y del deporte en sí a la inmortalización de una celebración que, por sobre todas las cosas, involucraba la nacionalidad.[22] La confrontación que desde el batllismo se estimuló entre el "estilo rioplatense" y la máquina contenía una innegable clave arielista, de la que derivó la articulación del igualitarismo ateniense con la secularizadora sustitución de la injerencia religiosa para hacer del Estadio Centenario el "Templo laico" uruguayo, "en el que la fuerza, la agilidad, la salud, el ingenio y el valor darán vida y perfume a la maravillosa flor de la Grecia".[23] El Estadio Centenario fue en 1930, desde su nombre en sí hasta los logros deportivos que albergó y que le dieron particular singularidad, la más acabada respuesta material gestada

21. G. Vallejo, "Calcio sudamericano e Stadi rioplatensi", *Casabella* 694, Milán 2001, pp. 42-45.
22. *Ibid.*
23. César Batlle Pacheco, "El Estadio Nacional", *El Día*, Montevideo, 21 de julio de 1929, p. 5. *Cfr.* Gerardo Caetano, "Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario", *Sociohistórica* 7, p. 42.

en las primeras décadas del siglo XX por la cultura rioplatense en el afán de consolidar su propio "estilo".

En Buenos Aires la popularización del fútbol ya había consolidado hacia 1930 otras particularidades: si en Uruguay la celebración de una fecha patria fue el factor de unidad para sublimar la divisa nacional y tuvo en un estadio el escenario aglutinante de ese objetivo, el fútbol argentino se popularizaba simultáneamente con el desarrollo de numerosos clubes en barrios de la metrópolis, que consolidaron en su diversidad, trasladado al papel identitario de cada estadio, un rasgo de singularidad internacional. Pero por sobre estas diferencias en torno a la unidad y diversidad de cada experiencia, sobrevoló un "estilo" en común. El transcurso del tiempo no haría más que afirmar ese "estilo", afirmando la identificación por la forma en que en el Río de la Plata era llevada a cabo una práctica que reinventaba sus orígenes ingleses. De eso se trata el fútbol "criollo" que, aunque más no sea un simple juego, puede conmovernos cada vez que aquel "pibe" de las "orillas" borgeanas renace para que el "estilo rioplatense", el de la "triquiñuela habilidosa" y "de la astucia", se mofe de la rígida disciplina inglesa. Aunque también lo haga del *fair play*…

Poder y contrapoder

La nueva época. Construcción de poder popular en camino al socialismo del siglo xxi

Irma Antognazzi

Como en la época de la ola continental y caribeña de las guerras por la Independencia a comienzos del siglo xix; como en la época de las luchas revolucionarias de los años 60 y 70, los pueblos de América Latina se hallan produciendo formas creativas y novedosas de su historia. Hoy han colocado en el centro la cuestión de la efectiva soberanía popular.

"Nuestra América atraviesa un cambio de época más que una época de cambios". La frase del presidente de Ecuador, Rafael Correa, no es un juego de palabras sino una forma sencilla de caracterizar una profunda ruptura del proceso histórico, un salto cualitativo de gran magnitud en América Latina. ¿De qué se trata? Nada más ni nada menos que de una crisis entre lo viejo que muere y el nuevo cuerpo que está naciendo.

En las postrimerías del siglo xx y sobre todo desde el comienzo del siglo xxi —a pesar de los agoreros del fin de la historia, del fin del socialismo y del marxismo— surgieron en todos los países de nuestra América numerosos movimientos populares y diversos vectores de fuerza coincidentes en sus aspiraciones de cambios radicales. Se trata de explosiones sociales y cambios jurídicos e institucionales que tallan la historia con profundidad y consecuencias sólo vistas en antecedentes de grandes revoluciones, albores de una época en que asoman picos humeantes de volcanes que nunca estuvieron apagados; época de revoluciones, de revolución, de remover y construir nuevos cimientos; de dar vuelta la historia como un guante.

Aunque no resulta frecuente hoy escuchar el término *revolución*, no puede entenderse este cambio de etapa histórica sin usarlo. El concepto de revolución hoy remite directamente al cambio por el cual los pueblos pasan *de la posibilidad a la realidad* de disponer un poder tal que les permita dirigir el proceso histórico en beneficio de sí mismos y

de toda la sociedad. Y más aún, para poder salvar a la humanidad de la barbarie que generan los grupos de poder financiero transnacional con toda su parafernalia de guerra, de corrupción, de destrucción del planeta y de la mayoría de sus habitantes.

A doscientos años de las guerras de la Independencia hoy está en juego en América Latina la cuestión del poder popular confrontando al poder del sector más concentrado de la burguesía, la oligarquía financiera.[1] Los pueblos se encuentran plasmando una nueva etapa revolucionaria con mayores posibilidades de resultar exitosa que en los intentos de los años 60 y 70 del siglo XX.

Indicadores revolucionarios

Lo nuevo no es que haya movimientos populares. Es cualitativamente superior. Es que estos movimientos sociales en las nuevas condiciones regionales e internacionales han ido convergiendo al tratar de abatir no sólo las políticas del imperialismo hoy —el neoliberalismo—, sino al atacar la urdimbre secreta de la sociedad actual, el capitalismo, sus mecanismos de apropiación de riqueza y su capacidad destructiva de la humanidad toda. La vanguardia de esa lucha que durante más de cuatro décadas estuvo encarnada en Fidel Castro y en el gobierno y pueblo cubanos hoy se ha fortalecido con la activa presencia del presidente de la República Bolivariana de Venezuela, Hugo Chávez y su gobierno y pueblo venezolanos, planteando la construcción del Socialismo del Siglo XXI a toda América Latina, proponiendo enhebrar diferencias y coincidencias a través del proyecto en gestación, la Alternativa Bolivariana para las Américas, el ALBA, vanguardia a la que se van incorporando los gobiernos recientemente electos de Bolivia y Ecuador y probablemente el de Nicaragua.

Los nuevos movimientos de masas populares van golpeando las fuentes de poder económico-financiero y sus tramas de poder político. En la búsqueda de sus objetivos, a veces meramente reivindicativos, el

1. Aun en países de escasa extensión del desarrollo capitalista como Nicaragua, existe una oligarquía financiera. El trabajo de investigación de Orlando Núñez, titulado "La oligarquía en Nicaragua", publicado en Managua por Coordinadora Social Nicaragüense en octubre de 2006, da cuenta del proceso de concentración capitalista en ese país a partir de la aplicación de las políticas neoliberales desde 1990. Procesos similares se dieron en las últimas tres décadas en todos los demás países de América Latina.

protagonismo de los pueblos ha puesto en crisis las formas en que la burguesía gobernó, durante períodos de democracias constitucionales o a través del terrorismo de Estado con formas represivas y genocidas; ha puesto en crisis a los partidos políticos y a "la clase política", aun aquellos que habiendo nacido con bases y reivindicaciones populares, sirven camufladamente al gran poder financiero.

La lucha de los pueblos muestra que se ha logrado poner al desnudo la connivencia entre el poder político económico y militar y cuestionar día tras día la impunidad y la injusticia. Masas populares de los distintos países de América Latina van encontrando canales de circulación en común,[2] en torno a proyectos políticos que, aunque todavía están en ciernes,[3] van tomando forma en el quehacer cotidiano de la historia y produciendo sus propias organizaciones, partidos y movimientos, en un agitado proceso de proliferación y de alianzas. Con mecanismos propios para intercambiar experiencias —a pesar de la obturación que provocan los medios de comunicación masiva, y los recursos del poder financiero—, van creando vanguardias revolucionarias, orgánicas a las nuevas demandas y al grado de conciencia de las grandes y heterogéneas mayorías sociales, y logran instalarlas en las estructuras de sus respectivos gobiernos por vía electoral.

Ante los resultados electorales, las minorías advierten que su poder está en peligro de ser recortado o al menos controlado. No aceptan los triunfos de las mayorías en las urnas y pretenden enturbiar el ambiente mediante calificativos como los de paternalismo, demagogia, personalismo, terrorismo, "ejes del mal", o incidir con otras falacias para poner obstáculos al avance de los pueblos. Los intereses de la gran oligarquía financiera transnacional, cuya cabeza es el gobierno de los Estados Unidos, tratan de hacer abortar, retrasar e impedir los intentos de los pueblos de América de dirigir la historia en otra dirección.[4]

2. Nos referimos a los distintos foros y reuniones de movimientos sociales y de gobiernos de los países de América Latina y del Caribe: Foro Social Mundial, Encuentro de los Pueblos; Unión Sudamericana; Congreso Anfictiónico, etcétera.
3. Estados que recuperan funciones sociales que habían abandonado dentro de la plataforma del Consenso de Washington, renacionalización de empresas nacionales privatizadas; políticas de control del accionar de empresas transnacionales, incluyendo bancos, manifestaciones populares que obligan a renunciar a presidentes, jueces, cortes supremas de Justicia, llevando a la práctica la exigencia de revocatoria de mandatos, etcétera.
4. Las estrategias hacia América Latina y el Caribe desde 1980 han sido plasmadas en los documentos conocidos como Santa Fe (I, II, IV) elaborados por

Las nuevas vanguardias no son organizaciones que se autodefinen como tales. Los pueblos mismos están a la vanguardia de las luchas, crean sus propias organizaciones y destacan a sus dirigentes. Han puesto en acto una herramienta creada en la Comuna de París: la revocabilidad de los mandatarios. Son los pueblos —heterogéneos, multiclasistas y multisectoriales— los que construyen a sus dirigentes, de tal manera que los personajes como Fidel, Chávez, Morales, Correa, resultan la corporización de conciencias, de deseos, de necesidades y de voluntades. Se autodefinen mandatarios, reconociendo que son los pueblos los mandantes, quienes tienen efectivamente el poder de gobernar y de meterse en el barro de la historia para modelarla una y otra vez.

Empieza a materializarse la frase "el pueblo es el soberano", tan novedosa en la época de las revoluciones que cimentaron el capitalismo, pero abandonada en las democracias representativas de la burguesía. Es otra gran novedad de la "nueva etapa" que la frase *soberanía política* hoy no pueda ser levantada tan livianamente como mera consigna. Todavía suele escucharse un doble discurso pero los pueblos detectan los sofismas más fácilmente que pocos años atrás y denuncian y exigen coherencia. Y más aún. Reclaman la materialización de sus demandas políticas: la institucionalización de nuevas reglas de juego, nuevas vías de legalidad y legitimidad. En este "cambio de época" los pueblos de América Latina bregan por asambleas constituyentes (casos emblemáticos como Venezuela, Bolivia, Ecuador) para fundar un Estado donde se asienten jurídicamente las reglas del juego que expresan la nueva correlación de fuerzas. Y ante cada intento de violación de esas reglas por la contrarrevolución de

---

científicos sociales al servicio de los intereses de los Estados Unidos. Otros documentos dan cuenta de la injerencia concreta en asuntos internos de los diferentes Estados, como los del Departamento de Estado de los Estados Unidos recientemente desclasificados; los documentos del denominado Archivo del Terror, localizado cerca de la ciudad capital de Paraguay en 1993 y que dan cuenta del Plan Cóndor, acuerdo entre los gobiernos terroristas del Cono Sur de América. "Los documentos secretos de la ITT" editados por la Secretaría del Gobierno de Chile en marzo de 1972, dan cuenta de los mecanismos para impedir el triunfo de Salvador Allende en las elecciones. Stella Calloni, *Los años del lobo. Operación Cóndor,* Buenos Aires, Peña Lillo, 1999 (1ª edición); John Saxe- Fernández y Gian Carlo Delgado Ramos, *Imperialismo y Banco Mundial en América Latina*, La Habana, Centro de Documentación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2004, por citar sólo algunas fuentes documentales.

los señores del poder financiero, irrumpen las masas en los escenarios de la historia, no sólo el día de las elecciones, sino cada vez que sus conquistas están en peligro.[5]

En este "cambio de época" aflora la memoria colectiva acerca de las luchas revolucionarias de los 60-70, cuando se planteó por primera vez la cuestión del poder del Estado en manos del pueblo. A pesar de la entrega y el compromiso de miles de luchadores populares y revolucionarios y de contar con simpatía y apoyo de amplias capas sociales, no se alcanzaron entonces los resultados esperados.[6] Los pueblos aprendieron tras duros reveses.[7] En esta nueva vuelta de la espiral dialéctica, han asimilado las derrotas sufridas bajo el terrorismo de Estado y las frustraciones de las experiencias vividas en las democracias burguesas bajo las políticas neoliberales. Salen al ruedo de la historia en busca de usar nuevas formas y de crear una nueva democracia.

Los dueños del gran capital financiero también debieron cambiar sus tácticas, sin abandonar sus aparatos represivos. Durante toda la década de los 80 la oligarquía financiera transnacional y sus socios en posesión de los aparatos político-militares del Estado, fueron endeudando fraudulentamente a los países y a las empresas de patrimonio nacional siguiendo con fidelidad en toda América Latina —con la única y honrosa excepción de Cuba— las políticas del llamado Consenso de Washington.[8] Contando con intelectuales a su servicio, instrumentaron una fuerte ofensiva mediática que a través de discursos engañosos lograron crear consensos durante más de una década. Los pueblos fueron rehenes de esas políticas.

5. Un caso son las luchas actuales en Ecuador entre el pueblo para concretar la Asamblea Constituyente soberana tal como lo prometió el presidente Correa en su primer decreto de gobierno y los sectores de poder financiero que tratan de impedirlo a pesar de haber perdido las elecciones presidenciales.
6. El triunfo de la revolución sandinista en Nicaragua tiene características diferentes. Irma Antognazzi y María Felisa Lemos, *Nicaragua, el ojo del huracán revolucionario*, Buenos Aires, Nuestra América, octubre de 2006.
7. Las luchas revolucionarias durante las décadas del 60 y 70 dejaron un saldo de centenares de miles de muertos y desaparecidos en toda América Latina.
8. Nahum Minsburg (coord.), *Los guardianes del dinero. Las políticas del FMI en la Argentina*, Buenos Aires, Norma, 2003; Laura Ramos (coord.), *El fracaso del Consenso de Washington,* Barcelona, Icaria, 2003; Stella Calloni y Víctor Ego Ducrot, "Recolonización o independencia. América Latina en el siglo XXI", Grupo Editorial Norma, Buenos Aires, 2004; Carlos Tablada y Wim Dierckxsens, *Guerra global, resistencia mundial y alternativas*, 3ª edición, Buenos Aires, Nuestra América, 2005.

Dentro de la espiral dialéctica que da cuenta del inicio del "cambio de época", empieza a vislumbrarse una solidaridad continental. Se trata de una nueva relación internacionalista popular, que retoma en un plano superior aquélla de los primeros años del siglo XIX en que pueblos diversos se encolumnaron detrás de un proyecto liberador, independentista continental, que dejó raíces latinoamericanistas. Las nuevas formas de solidaridad son posibles hoy en una escala superior: un proyectado Banco del Sur, medios de comunicación continentales, obras transnacionales de infraestructura, ayuda material y científica entre los pueblos de nuestra América y, sobre todo, abre la posibilidad de crear no sólo un mercado sino un bloque político común. Se materializa la posibilidad de una solidaridad planetaria que lleva a todo el mundo los valores que la humanidad produjo hasta el presente, estrechando entre sí sociedades y culturas donde la unidad se enriquece con la diversidad; camino que encabezaron el pueblo y el gobierno cubanos desde los inicios de su revolución.

En este "cambio de época" los pueblos empiezan a concretar formas de poder propio y nuevas formas de Estado, con aparatos legales y de seguridad interior y de defensa externa al servicio de la causa popular, con nuevas formas y objetivos de fuerzas armadas y policiales como fue el caso de la Nicaragua sandinista[9] y como es en Cuba o como se va desarrollando en la Venezuela Bolivariana. Aunque todavía se escuchen voces que procuran defenestrar la necesidad de un Estado y hasta niegan la necesidad de policía y fuerzas armadas en esta etapa de transición de fin del capitalismo, los nuevos procesos históricos del presente revalorizan el papel del Estado; no del Estado burgués, sino del Estado del poder popular. Porque lo que está en juego ahora es precisamente el poder del Estado y la necesidad de un Estado de nuevo tipo, aunque haya intelectuales que pretenden rechazar de cuajo lo que la teoría científica de la historia y la historia misma han ido desarrollando.[10] La historia muestra la diversidad de formas que adopta este proceso, removiendo

9. I. Antognazzi y M. F. Lemos, Nicaragua, *op. cit.* Cuando el pueblo nicaragüense, con la dirección del FSLN, derrota la dictadura de Somoza y a su Guardia Nacional en 1979, se funda la Policía Sandinista y el Ejército Popular Sandinista como brazos del poder popular. A pesar de quince años de neoliberalismo, aún hoy permanece la impronta política e ideológica fundacional de esas dos instituciones, aun cuando a partir de 1990 perdieron su nombre de sandinistas para pasar a ser nacionales.
10. John Holloway, *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Buenos Aires, Universidad Autónoma de Puebla, 2002.

cánones estereotipados y propiciando formas novedosas. Y sobre todo, liquidando o reformando sustancialmente tanto los aparatos del Estado burgués constituido en el siglo XIX como los que pergeñó el capital financiero a su servicio creando mecanismos de corrupción, de impunidad, de terrorismo de Estado o de guerra contrarrevolucionaria.

Las trazas espiraladas de la historia

La historia no se hace ni se decide de una vez para siempre. Tampoco con recetas; menos aún creer que se repite, aunque en ocasiones pareciera que sí. La historia es un movimiento que va siempre hacia lo desconocido, nuevo, diferente, no en una única dirección ni menos aún previsible en sus hechos particulares, más allá de tendencias generales. Sin embargo, lo nuevo no barre lo viejo de manera radical y absoluta. Se mantienen pilares, algunos fuertes durante un tiempo más o menos largo y otros no tanto, y se desmoronan, pero de cuyos cimientos pueden surgir novedades, porque lo que parece más de lo mismo resultan ser cambios, acumulaciones que dibujan pequeños o grandes saltos cualitativos.

Este "cambio de época" constituye un gran salto cualitativo en el que se han incorporado sucesivos cambios de cantidad y cualidad,[11] una época de crisis. Las crisis sociales son momentos especiales del movimiento de las sociedades, coyunturas en que eclosionan cambios acumulados. No les ponemos adjetivos de "buenas" o "malas". Las crisis revolucionarias pueden tomar la forma de enfrentamientos entre clases y sectores, de tal magnitud "que los de arriba ya no pueden y los de abajo ya no quieren, seguir como hasta ahora". No son "todos los de arriba" ni "todos los de abajo", sin embargo se trata de una acumulación tal de fuerzas que logra incidir en el proceso histórico formando un relieve por encima de lo cotidiano, de lo que aparenta estar sin movimiento, y que en un momento se hace visible a grandes capas de la sociedad.[12]

La situación crítica pone al descubierto una nueva correlación de fuerzas sociales entre los campos en pugna. En el caso de esta nueva

11. De la autora: "De los 60 a los 80. Buscando criterios de periodización", en I. Antognazzi y R. Ferrer (comps.), *Argentina, raíces históricas del presente*, Rosario, UNR, 1997.
12. I. Antognazzi, "Forma política de la crisis en la Argentina actual", *Anuario* 18, Rosario, 1997-1998.

época, empieza a concretarse un campo político-social, con un norte compartido por anchas capas sociales. Conscientemente o no, deliberadamente o no, se tensan las relaciones sociales, aunque la tensión no pase exclusivamente por el corte antagónico de las clases fundamentales del capitalismo y adopte otras formas: por la justicia, por la defensa del medio ambiente, de los derechos de los niños, los jóvenes, las mujeres, los trabajadores, los ancianos, los pueblos originarios, las economías productivas, por el trabajo digno, por educación para todos y alta calidad, por el desarrollo de las ciencias, de las artes, del deporte, del ocio, por el rescate de las culturas nacionales o locales avasalladas, contra la discriminación, por la salud, por la paz contra la guerra y todas las formas de terrorismo, por la biodiversidad, por la defensa de los bosques y de los mares, contra los contaminantes, contra el narcotráfico, etc., motorizadas con fuerza por movimientos sociales amplios y heterogéneos.

En esta "nueva etapa", está en crisis en América Latina la forma de dominación de una parte minoritaria de la sociedad. Está en crisis el capitalismo que empezó a desarrollarse a partir de la independencia de las colonias y que se extendió en la segunda mitad del siglo XIX en el contexto de la fase imperialista de Europa occidental y de los Estados Unidos de Norteamérica. Desde entonces, poderosos monopolios contando con la fuerza de sus Estados —sobre todo Inglaterra, Francia y los Estados Unidos— se lanzaron para controlar y dominar a los nacientes Estados nacionales de América. Usaron todas sus armas: desde las invasiones territoriales, como hicieron sobre todo en Centroamérica desde las primeras décadas del siglo XIX, hasta la exportación de capitales en forma de inversiones en obras de infraestructura afines a sus intereses, u otras formas de negocios, contando con el aval de sectores de las nacientes burguesías que asumieron la conducción de los Estados nacionales.

El primer paso hacia la mundialización se sitúa con el fenómeno de la conquista y colonización de América por parte de algunos reinos de Europa desde fines del siglo XV. Se puede empezar a hablar sólo entonces de Historia Universal. La segunda vuelta de la gran espiral de la historia de América estuvo signada por las guerras de la Independencia. En el medio siglo siguiente se concretó la constitución de los Estados nacionales. Durante la segunda mitad del siglo XIX se trabaron disputas acerca de los modelos de país. Más allá de los nombres que adoptan liberales y conservadores, la disputa acerca del rumbo de los nuevos países capitalistas aparece expresado en guerras civiles encabezadas por distintos sectores de las burguesías que se van a transfor-

mar en luchas bipartidistas dentro de las democracias representativas que se instalan hacia las primeras décadas del siglo XX con fuerte incidencia político-militar del poder económico y financiero europeo y estadounidense.

Las condiciones en que se desarrolló el capitalismo en estos nuevos Estados les otorgó el carácter de economías dependientes, favoreciendo el proceso de acumulación del capital en las grandes metrópolis capitalistas. Al interior de los Estados nacionales de América no desaparecieron —por el contrario, tuvieron momentos de auge— proyectos dirigidos por sectores de las burguesías interesadas en el mercado interno que necesitan un desarrollo autónomo, soberano, independiente, frente a las presiones de otros sectores de las oligarquías nativas cuyos negocios se entrelazaron con el capital monopólico extranjero.

Con las variaciones propias de cada caso, a partir de la Segunda Guerra Mundial tomó fuerte impulso en extensión el desarrollo capitalista de la gran región latinoamericana. Los pueblos —la clase obrera en algunos casos, o campesinos en otros, o estudiantes, o pequeña burguesía rural o urbana, o hasta sectores de las fuerzas armadas— lograron conquistas que se consolidaron durante décadas a través de gobiernos con sesgos nacionalistas hacia mediados del siglo XX, haciendo pivotear los respectivos proyectos en los intereses de las burguesías nacionales. Mientras tanto, el proceso de concentración del capital al interior de los Estados nacionales y a nivel internacional fue dificultando la concreción y estabilización de proyectos soberanos política y económicamente independientes. Los pueblos ejercieron fuerte resistencia con diferentes tácticas incluyendo en todos los países de América Latina formas de lucha armada. Las diferencias dentro de la burguesía dieron por resultado la formación de oligarquías financieras que hacia fines de la década del 70 y particularmente hacia los años 80 se apoderaron de los aparatos de los Estados nacionales y los adaptaron a sus intereses. Dicho proceso favoreció la acumulación del capital y la formación de grandes grupos financieros transnacionales. Se trató de un nuevo paso hacia la "globalización", que no es ni más ni menos que el imperialismo del siglo XXI.

Más factores se acumularon hacia la tercera vuelta de la espiral dialéctica. A mediados del siglo XX estremeció a todo el mundo burgués y encendió un faro en América Latina el éxito de la Revolución cubana y su definición socialista. Diversas organizaciones revolucionarias proliferaron en toda América, a medida que el campo socialista mostraba avances en las condiciones de vida del pueblo. Sin embargo, las organizaciones populares y revolucionarias caían derrotadas vícti-

mas de formas de terrorismo de Estado no sólo en el Cono Sur[13] sino en Centroamérica,[14] que conjugaba formas de penetración ideológica con la represión más brutal.

Durante los años 80 y 90 las luchas populares alcanzaron un nuevo estadio: las democracias que pudieron conseguir empalman con las "democracias posibles", "dirigidas", que pergeñan los ámbitos de poder financiero transnacional, reduciendo la participación popular al ejercicio electoral. El punto alcanzado hacia los años 80 fue, con diferentes formas, la democracia de la oligarquía financiera, más bien dictadura del gran capital con fachada de democracia. Las reglas del juego, leyes y decretos, y el peculiar manejo del Poder Judicial y de los órganos de seguridad del Estado seguían siendo beneficiosos para el gran capital cada vez más concentrado, que había logrado consenso popular contando con el aval de una corrupta o inepta "clase política". Poco a poco se iban destruyendo conquistas sociales logradas en épocas de expansión del capitalismo industrial nacional para quedar un tendal de hambrientos, desocupados, empobrecidos y la pérdida del patrimonio nacional acumulado en épocas de los gobiernos liberales o dirigistas de las burguesías nacionales.[15] Millones de desocupados y de empobrecidos sectores medios y cuentapropistas, así como de la pequeña y mediana burguesía, golpeados abruptamente empezaron a descubrir en su propio pellejo que los que hacían las reglas de juego eran otros y que los pueblos apenas eran convidados a elegir entre los que la misma burguesía proponía.

La etapa que transcurre hoy. Hacia la nueva democracia con poder popular

A fines del siglo XX se hizo visible la posibilidad de romper las formas amañadas de democracia representativa de la burguesía. El gran salto fue la visualización y el ejercicio de poder popular. La Revolución

13. Stella Calloni, *op. cit.*
14. En Ariel C. Armony, *La Argentina, los Estados Unidos y la cruzada anticomunista en América Central, 1977-1984,* Buenos Aires, UNQ, 1999, se encuentran fuentes y referencias a la participación de militares argentinos en Centroamérica.
15. Aunque el lector de la Argentina podría pensar que estoy describiendo este caso, en realidad, se trata de fenómenos similares en todos los países de América Latina durante las últimas décadas, con el reinado de la oligarquía financiera y las políticas "neoliberales".

cubana, a pesar de mostrar de manera elocuente sus logros sociales, económicos y políticos, quedó instalada en la memoria colectiva como una gesta heroica de algunos personajes excepcionales. Sin embargo, la Revolución cubana es obra del pueblo cubano y de la vanguardia que supo construir. Los sujetos colectivos de la historia quedaron ocultos por los aparatos mediáticos e ideológicos del poder financiero.

Pero un hecho sirvió de docencia para los pueblos de América y permitió a grandes sectores clarificarse más acerca del panorama de los nuevos campos en pugna. En 2002, ante el golpe de Estado pergeñado por los sectores de poder financiero local y el gobierno de los Estados Unidos para destituir al presidente Chávez, el pueblo venezolano, confiando en su máximo dirigente, logró desbaratar el golpe contrarrevolucionario. El pueblo confió en su presidente y él confió en el pueblo. Ese hecho es un símbolo de la nueva democracia con poder popular.

Más allá de las diferencias entre los distintos Estados de América Latina, se puede observar hasta dónde se pone de manifiesto una correlación de fuerzas sociales que se va moviendo en beneficio de los pueblos, que experimentan que su protagonismo puede llegar a modificar factores cuyos hilos hasta ahora eran movidos por otros sectores sociales con intereses opuestos, mezquinos y sectarios.

Nos hallamos ante las puertas de la independencia de los pueblos. Esta "nueva etapa" se presenta superadora de aquellas consignas de los años 70: "independencia nacional y social". Se trata de los albores de un gran salto cualitativo que trasciende los resultados locales para encontrarse en una forma de liberación popular continental. Liberación de las formas explotadoras y opresoras, pero a la vez gestora de nuevos parámetros de vida colectiva donde caben las diferencias, más aún, donde se necesitan conocer y descubrir las diferencias, y donde se hace posible descubrir las coincidencias, las similitudes, lo que en esencia tienen en común los pueblos, hoy constituidos por heterogéneos y numéricamente crecientes sectores sociales.

Llevó doscientos años de historia independiente poner sobre el primer plano la lucha por el socialismo como forma superior de organización de las sociedades, como forma que entraña la liberación social, no en el sentido idealista de la libertad, sino con sentido materialista, como conciencia de la necesidad. Y por ende, de la libertad como ejercicio que posibilita el protagonismo consciente. De eso trata el poder popular. No una fuerza ciega que irrumpe en la historia. Sino una fuerza consciente, porque conoce, porque sabe qué necesita y qué es posible conseguir, porque crea canales de ejercicio democrático y los

respeta o los modifica cuando dejan de ser útiles, cuando encuentra los mecanismos de hacer la historia usando las formas más elevadas del diálogo y la convergencia, del consenso. Pero entonces —y recién ahora—, en estas búsquedas de construcción de poder popular desde cada uno de los estados-nación actuales, aparece la posibilidad —recalco, la *posibilidad*— de crear las bases materiales de la paz y de la convivencia pacífica entre todos los pueblos del mundo.

El descubrimiento que los pueblos están haciendo del uso del poder popular pone más en evidencia los manotazos contra la humanidad que efectúa el gran capital financiero transnacional. Su poder se encuentra asentado sobre enormes masas de capital concentrado, que no es más ni menos que la riqueza producida colectivamente por los pueblos del mundo a lo largo de la historia y usurpada en forma privada. Para mantener su propiedad, la oligarquía financiera necesita la guerra y la avalancha mediática. Todavía les sirve, pero ya no les alcanza para restañar sus propias grietas internas y el creciente rechazo de los pueblos de todo el mundo. Por otro lado, los pueblos van descubriendo cada vez más las maneras de salvar las heridas que le siguen provocando quienes pretenden mantener sus privilegios en contra de la naturaleza de la historia presente. Los pueblos, al levantar sus reclamos, están diciendo que éste no es el tipo de sociedad que necesitamos. Más aún, ya imaginan otro mundo posible y pusieron manos a la obra para lograrlo, en cada lugar, en cada región, pero con formas y contenidos coincidentes. Los reducidos grupos de poder financiero y los que viven como parásitos de esa pequeña fracción social, alienados y corruptos, son los ejemplos vivientes de los valores ya fósiles frente a los valores nuevos de comunidad, solidaridad y humanidad, que alumbran en esta "nueva etapa".

Hoy, desde el mirador de la historia, transcurridos doscientos años de la gesta de la Independencia frente al poder colonial de entonces, podemos descubrir que los pueblos de América Latina nos encontramos en un tramo superior de la espiral de la historia. Podría parecer que volvemos a ese momento de ruptura de lazos coloniales; o que retornamos a la etapa de los grandes cambios dirigidos por las burguesías nacionales de mediados del siglo XX, o que volvemos para repetir con las mismas formas las luchas revolucionarias de los años 60-70. Sin embargo, no se trata de volver, ni de repetir, sino de continuar. En el presente están contenidas múltiples experiencias que la humanidad ha sabido crear y construir en sus miles de años de historia, incorporadas y negadas dialécticamente. Los pueblos están construyendo el socialismo del siglo XXI.

Razón política de la justicia emancipadora

Zulay Díaz Montiel
Álvaro B. Márquez Fernández

A partir de Descartes, el dominio de lo epistemológico se sobrepuso a lo ontológico. Se origina de este modo el desarrollo de la racionalidad moderna occidental basada en una experimentación cosificante y reduccionista de una praxis social que por siglos ha logrado objetivar hasta la propia condición humana. Hoy día, se cuestiona el concepto epistemológico de racionalidad moderna, entendido como una explicación científica absoluta acerca del funcionamiento del mundo como sistema o conjunto de hechos, cosas o conductas. En este devenir, la Razón se ha vuelto objeto de estudio singular y controversial; sin dejar de señalar que, desde los griegos —episteme y doxa— hasta el presente, siempre ha existido una perspectiva antropológica vinculante entre la distinción de razón epistémica (los fundamentos de la ciencia), y la razón práctica (el deber ser de la política).

En la actualidad, se cuestiona desde la razón práctica el dominio "cognoscitivo" de una ciencia determinada por el control técnico, que orienta la razón hacia el predominio de un razonamiento instrumental y funcional, incapaz de lograr sistemas sociales más equilibrados y articulados, donde las garantías para el disfrute de la equidad social sean compartidas no sólo por la minoría, sino por todos los que forman parte integral de la sociedad. Y, en este sentido, la diversidad y pluralidad que debe ser garantizada para todos los que forman la sociedad, han quedado bajo las regulaciones de la ciencia positiva del derecho y de la política. Así pues, termina por instalarse en el mundo socio-político un tipo de racionalidad inductora de medios y fines tecnocientíficos, que responde a los intereses de la producción científica del conocimiento, del modelo capitalista de la economía que favorece un concepto de razón científica y técnica que propicia la inequidad, desigualdad, e injusticias. Se observa, a todas luces, que los

resultados tecnológicos de la investigación científica no están al servicio de la libertad humana y la satisfacción de las necesidades. Por el contrario, se encuentran destinados al servicio de los intereses de la producción capitalista a escala global, en detrimento del Otro en su condición de sujeto humano.

El positivismo científico ha interpretado la realidad social desde una visión reduccionista de las ciencias sociales, al querer imponer normas y roles, códigos y leyes, que responden en el espacio público a necesidades condicionadas estructuralmente por los principios de orden racional de los grupos, sectores, actores e instituciones dominantes de las relaciones sociales establecidas. La injerencia del pensamiento positivista en los sistemas de interacción social ha generado una sindéresis que ha favorecido la absorción de un conocimiento de la realidad, que precisamente deja por fuera la alteridad a la hora de reflexionar sobre el espacio de interacción entre sujetos, donde no se cubren, entre otras, las expectativas de justicia para todos.

Si bien es cierto que la modernidad rompió con aquel mundo de ideas abstractas del pensar, representando una nueva forma de racionalizar cómo funciona el mundo que se separaba del pasado filosófico medieval —y se autofundamentaba empleando la razón en la autonomía de un saber subjetivo—, tampoco es menos cierto que en la actualidad esa ciencia positiva producto de la modernidad logra hacer girar el mundo de las relaciones sociales alrededor del tecnocientificismo como forma de respuesta social, y en nombre de la riqueza de las naciones ha creado un orden de relaciones socio-políticas que hasta hoy sólo atienden a los intereses económicos de quienes arriesgan sus capitales.

En la modernidad, según lo ha afirmado Habermas en *La ciencia y técnica como "ideología"* y en *El discurso filosófico de la modernidad*, vista como la etapa de evolución histórica del mundo occidental, las nuevas estructuras sociales se han determinado por la diferenciación de dos sistemas de organización funcional: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, los cuales institucionalizaron la acción económica y la acción administrativa como procesos racionales con arreglo a fines sustentados en el desarrollo del interés individual como categoría epistémica, sostenida desde la dominación de un sujeto que inspira su acción ateniéndose a sus propias intelecciones. Así, por ejemplo, para Habermas el vocablo "modernización" es usado para referir una gama de procesos acumulativos en el tiempo, que en la actualidad han dejado una estela de consecuencias a causa de: la formación de capital con el respectivo desarrollo de las relaciones de producción, la implanta-

ción del poder político centralizado, el desarrollo de identidades nacionales, las formas de vida urbana y la secularización de valores y normas. Precisamente, esa razón ilustrada que logró su liberación de los dogmas teologales y doctrinarios de la filosofía medievalista, termina cercada por el dominio que necesita desarrollar por medio de la tecnificación de la producción, a la vez que de la sociedad y la política que le sirven de condicionantes. La coacción racional que impone el dominio técnico sobre lo económico, y éste sobre el orden político, es manifiesta y evidente. La razón autocentrada pierde su dimensión antrópica y esto minimiza y/o elimina el principio humanizante de la razón humana. Es decir, convertir en un ser humano libre y autónomo a ese ser que es el hombre en sus relaciones societales.

Se ha creado en nuestra época una sociedad moderna que concibe y reproduce en conceptos mecanicistas, las leyes de funcionamiento de la economía y del Estado, de la ciencia y la técnica, por lo que resulta interesante entrar a dilucidar por qué las acciones morales —como principio de libertad y poder para buscar la verdad y la realidad de las cosas en el mundo— fueron desplazadas en la modernidad por un positivismo que cada vez más interpretó las acciones sociales de los seres humanos a partir del carácter represivo de la razón. En las sociedades actuales, entonces, lo que está en juego es, por una parte, aprender a evaluar los fines últimos de las condiciones materiales de reproducción de la vida o sobrevivencia de los seres humanos, si consideramos los estragos que ha causado la razón positivista en la sociedad y el medio ambiente; por otra parte, aprender a cuestionar los procesos ideológicos que sirven de sustento a las teorías acerca de la justicia social, política y económica, que los Estados modernos nacionales no cesan de considerar como posible en la realización de la vida de los ciudadanos.

Pero está claro que, en ambos aspectos, la destrucción de la vida y la crisis de la racionalidad moderna como gestora de una justicia posible para todos, se ha producido un déficit, carencia o pérdida de la potencialidad y fuerza que requieren esos procesos al interior de la trama social que los alimenta, para que logren cristalizar sus objetivos finales. Procesos que no se pueden consolidar en sí mismos, ya que no pueden ser entendidos independientes de las condiciones históricas en las que las acciones e interacciones humanas se contextualizan; en las que adquieren una especial significación, por su valor socializador, las formas institucionales que nos permitan desarrollar y resolver las múltiples contradicciones por las cuales atraviesa la sociedad moderna, que están referidas a discutir las cuestiones socio-políticas en

un contexto práctico-moral. Sobre todo, si se considera el diálogo como un principio universal válido para producir la argumentación que debe orientar las opiniones y decisiones ciudadanas. El orden social podría ser otro y de igual manera nuestra concepción de la justicia en sentido emancipador, si la "universalización" de intereses a la que apunta la regla consensuada y compartida, de una mejor, más amplia y profunda argumentación, tiende a eliminar las contradicciones e incrementa la pluralidad y el reconocimiento de la diversidad. Se podrían fracturar las fronteras hegemónicas que cercan el espacio de representación pública donde el ciudadano se desenvuelve en sociedad. A este principio de "argumentación racional", "libertad comunicativa", dimensión fáctica o concreta de la realización de la justicia entendida como otro de los derechos humanos de los individuos, sin distingo alguno, se hará impostergable asociar otro principio con igual vigor e intensidad prácticos: el de una igualdad material que potencie todas esas condiciones y posibilidades para realizar la libertad entre todos.

Tener a la vista la compleja realidad (antítesis dialéctica) que nos circunda en América Latina requiere un movimiento emancipador en varios planos, que nos permita esa mirada de conjunto y panorámica, indispensable para entender el modo de ser y actuar que nos solicita la sociedad moderna neoliberal para poder discernir si nuestra participación en ella estará animada por un interés liberador o represivo. Descubrir en sus tramas las crisis que porta este modelo neoliberal de sociedad capitalista va a depender de nuestra conciencia de crítica contestataria, insumisa, o de esa tolerancia inocua y cómplice con la que tradicionalmente se ha considerado el respeto por quien detenta el poder hegemónico del Estado. Hacia una comprensión del conflicto de los intereses y valores entre una clase y las otras, de todas las que forman la sociedad de clases en la sociedad capitalista, que tiende al dominio del colectivo y que creemos se desarrolla inexorablemente en el tiempo, es hacia donde debe estar orientada la filosofía de la praxis revolucionaria (Gramsci), con el propósito final de rasgar el velo de los templos de la justicia burguesa.

Es obvio que la crisis socio-política que ha generado la racionalidad moderna puede entenderse perfectamente como una consecuencia del dominio instrumental de esa racionalidad. En tal situación, de profundas y reiteradas desintegraciones sociales en las que vivimos hoy, toma cuerpo la crisis de la racionalidad moderna a la que nos estamos refiriendo, porque su irracionalidad ha socavado las formas institucionalizadas de la vida cotidiana, perdiendo su razón de ser y su legitimidad. La franca decadencia de la Modernidad se hace visible en

todos los dominios de los espacios públicos y privados que la constituyen y que le sirvieron de proyecto para fundar una ciudadanía política que respondiera a sus lineamientos con la fidelidad del militante confeso de algún partido político o cofrade de la elite gobernante.

El precario ejercicio de la justicia se debe a la falsa conciencia de que la Justicia es algo que se dictamina sobre los hechos en sentido positivo o negativo, con respecto a la secuencia anterior o posterior en la que el hecho se genera, y es entendido exclusivamente por el código normativo que lo establece; en vez de entenderla como aquello que se desea saber por qué es bueno o malo, en consecuencia de las significaciones que un hecho porta desde las diversas perspectivas sociales para ser interpretado en su relación de equidad. La falta de justicia procederá, entonces, de la falta de comprensión acerca de los valores éticos, morales, sociales, económicos y políticos que sirven de enunciación a lo que se busca entender por justo o no, en el sentido de un bien que se debe compartir colectivamente. En cuanto se subordina el valor o parte del valor del bien a lo individual o personal, reducimos el amplio universo de la polis a un sector, grupo o clase determinada, conjunto de individuos parcelarios cuyos intereses y necesidades no pueden lograr su equivalencia o analogía con el resto de los miembros de una sociedad que ya los estima desiguales y contrarios a los fines que se han preestablecido y que los somete y subordina.

En el mundo societal encontramos una ausencia o falta de conexión entre los valores fundamentales que debiera promover el ejercicio de la justicia, entendida como el interés emancipatorio que orienta la voluntad y el juicio de los ciudadanos en procura del bien en común, y el procedimiento de hecho con el que la Justicia queda confiscada de su propia libertad de actuación. Es decir, el concepto formal de justicia priva sobre los hechos materiales que la constituyen y le dan forma, contenido y significación. El tiempo ha venido demostrando la dificultad que plantea el normativismo al imponer las estructuras de la ley sobre los fenómenos socio-políticos de la vida social que no pueden permanecer independientes de la definición de justicia como libertad de la acción ciudadana, y no solamente como control o restricción de esas acciones que obviamente deben se reconocidas en el marco de la institucionalidad socio-política.

El embelezamiento al culto de la vida privada, a la soberanía de lo individual, quizás hace declinar nuestros valores colectivos, impidiendo la autonomía social y la formación de la voluntad común que se deben crear para emanciparnos. Es tiempo de comenzar a buscar alternativas, es tiempo de que con nuestras propias palabras podamos hablar públi-

camente en el ágora de la polis, con la expresa intención de formar parte en la reconstrucción de la nueva institución socio-política que se requiere para lograr esa ciudadanía activa y coparticipativa de la que tanto requerimos. Entre todos, unidos, el camino a construirse dejará de ser utopía para convertirse en la realidad de un espacio social, público y deliberante, que nos haga conscientes del papel político con el que nos corresponde crear una sociedad más justa y solidaria.

La racionalidad instrumental del modelo competitivo de mercado ha logrado imponer durante los últimos tres siglos, formas de vida a sujetos cuya eticidad se orienta por un interés individual que no logra defender una concepción del bien y la justicia sostenida como proyecto social válido para la inclusión de todo ser humano; por lo que esta racionalidad moderna ha quedado encajonada en las apreciaciones de sujetos que advierten una forma de vida buena desde una parcialidad ética que niega la pluralidad porque excluye el punto de vista moral como parte de todo acto racional. En otras palabras, la razón práctica ha sido exclusivamente una razón mediatizada por la relación medio-fines, es decir, por su uso pragmatista, sin considerar los usos ético-morales que también son competencia de los discursos prácticos y que buscan otras formas de adecuación racionales. A través del paradigma del sujeto ha sido imposible incorporar la moralidad como fenómeno intersubjetivo y público, porque se ha privilegiado uno de los tres usos posibles de la razón práctica, y esto ha impedido que la esfera pública funcione como espacio de discusión argumentativo y la deliberación política como forma discursiva que lleve a reconstruir la institución socio-política como alternativa emancipatoria.

Por otro lado, el poder político que representa el Estado en las actuales sociedades, se ha convertido en un solucionador de problemas técnicos que solapa la falsedad de los libres equivalentes como principio capitalista-liberal, desde un programa político encargado de sostener de acuerdo con fines impuestos la supervivencia del sistema económico. Los fines del Estado han puesto a espaldas del poder político institucionalizado no sólo las prácticas sociales de las que se deben valer los ciudadanos para desarrollarse en sociedad, sino sus propias interpretaciones morales. En este orden de ideas, las tareas socio-políticas que debe tener todo Estado, como representante de las soberanías nacionales, se han convertido en tareas técnicas. La institucionalidad política, entonces, ha cumplido un papel de dominación sobre el resto de la sociedad, que además mantiene, por razones estratégicas, despolitizada a la sociedad civil para que no sea obstáculo alguno en la conversión de la política en técnica.

En ese orden de ideas, la institucionalidad de la Justicia le aporta a la estructura social un sentido que no puede ser únicamente formal y abstracto. Las instituciones jurídicas representan procesos y hechos sociales en los cuales todos debemos estar contenidos por medio de los consensos y desde argumentos válidos para todos; lo contrario supondría que los hechos son secuencias de acciones sin una racionalidad que los dirija. Si se ha perdido el sentido social que debe tener lo que es socialmente humano en nuestra condición de seres vivos, entonces se ha perdido nuestra capacidad para ser libres y para convivir dentro de principios de justicia material y derechos humanos. Asimismo, la deslegitimación de la institución socio-política que le sirve de asiento al sistema democrático y a sus entes representativos, atenta contra la concepción de Justicia y de derechos humanos y libertades políticas, que deberían garantizar la vida buena de millones de seres humanos que permanecen sumidos en la deshumanización y exclusión. Muchas veces la incapacidad y la ineficiencia de la institucionalidad representativa del poder estatal para gobernar democráticamente invalidan cada día más uno de los principios y razones que con más vehemencia debe enfrentar y resolver el Estado: el de la justicia social, entendida como la inequidad de un sistema económico basado en la organización de relaciones de producción con serias disfuncionalidades sistémicas.

Reflexionar sobre la perspectiva instrumental que le sirve de marco al desarrollo de la institucionalidad gubernamental del Estado neoliberal capitalista (en la aplicación de la Justicia), hace suponer que, desde ésta, los problemas sociales sólo pueden ser tratados y reconocidos como tales desde la racionalidad técnica, lo cual supone eludir los problemas sociales en su amplia complejidad. Se hace necesario, por tanto, reconstruir la institución socio-política y legitimar así los nuevos tipos posibles de integración social, alcanzando niveles de justicia social que en su práctica constituyente concreten acciones socio-políticas abordadas desde una racionalidad política mucho más auténtica y consensuada públicamente, para discernir así acerca de las lógicas que fundan un proyecto de vida en sociedad capaz de contrastar los intereses individuales con intereses generalizables, fundamentados en decisiones morales que sean tratadas en un espacio público donde se discutan y practiquen. En tal sentido, una praxis de justicia emancipadora debe insertarse en una perspectiva socio-política que reflexione críticamente acerca de las posibilidades que tienen las sociedades actuales para reinventar la virtud de la moralidad social, pues poseemos la autonomía que brota de nuestra condición racional para convertir la Justicia en una praxis de libertad que se constituya en una condición

de vida en sociedad. Esa capacidad racional, puesta en la esfera sociopolítica, ha de disponer de la voluntad democrática y deliberativa de ciudadanos con potestad de determinar juntamente la vida en común, entendiendo la democracia como el medio político a utilizar y como forma de vida societal.

La importancia que presenta el estudio de la racionalidad comunicativa como episteme crítica de la positividad moderna, instaurada desde la negación del poder del ser humano basado en su moral, tiene sus implicaciones en la apertura de ésta, desde el paradigma intersubjetivo, como postura crítica, para develar la forma de oculto dominio político institucionalizado en la modernidad, que rige desde una racionalización social economicista-instrumental. Su relevancia se halla fundamentalmente en la posibilidad de contribuir a enfrentar los problemas de moralidad, desenmascarando el principio de la subjetividad como un principio de dominio, al tiempo que humaniza la condición del sujeto desde la hermeneusis de las interacciones e interrelaciones entre sujeto-sujeto. Desenmascarar el compromiso que la modernidad tiene con una racionalidad técnica supone un cambio de racionalidad desde la postura de un nuevo paradigma que reconstruya los mecanismos para normar la desobjetivación de la vida cotidiana y los subsistemas sociales. Y la racionalidad comunicativa como nueva concepción del mundo genera desde sus fundamentos la posibilidad de crear el espacio público necesario para convivir en sociedades políticamente libres desde un concepto de ciudadanía que legitime al Estado en su razón pública. En este sentido, hay que constituir a la política en el medio que haga posible explicitar los principios morales que se consideran ya latentes en el sentido común, para que los miembros de comunidades solidarias se tornen conscientes de su recíproca dependencia y sean esas relaciones las que logren transformar la sociedad en una asociación de ciudadanos libres e iguales.

Con ese cambio de paradigma en la teoría de la sociedad, se expresa la posibilidad de una perspectiva de emancipación que comienza a investigar las suposiciones de racionalidad inherentes a la práctica comunicativa cotidiana, dando razón con ello del contenido normativo de la acción orientada al entendimiento. En este orden de ideas, el lenguaje, como medio que articula el sentido social compartido por todos los miembros de una comunidad de comunicación, pone de relieve el estudio de una racionalidad comunicativa desde donde se estudian las consecuencias de una racionalidad moderna que no da razón de los problemas de anomia social, sometiendo en nombre de la propia razón técnica a una racionalización social que ha problematizado

la vida cotidiana de millones de seres humanos que padecen hambre, miseria, desesperanza y desempleo, creados por la propia dinámica impuesta por un sistema económico protegido por el compromiso de un Estado social cada día más estrangulado. Dentro de este marco de afirmaciones, nuestra aproximación a la justicia emancipadora como praxis socio-política se asume desde una dimensión significante de lo real que reflexiona críticamente acerca de las posibilidades que tienen las sociedades actuales de crear un nuevo orden socio-político, entendiendo la sociedad como esfera simultáneamente pública y política que disputa ante el Estado y el mercado la creación y preservación de un espacio público autónomo y democrático que reivindique la praxis comunicativa e intersubjetiva entre ciudadanos, y ciudadanos y Estado, para instituir el debate público que discute intereses colectivos generalizables.

La justicia emancipadora como categoría práctica que legitima la legalidad de los procedimientos en la esfera pública se convierte en praxis socio-política, que la ciudadanía practica a través de los derechos de comunicación y participación. La igualdad jurídica del poder comunicativo ciudadano debe garantizar la justicia social, asegurando los derechos fundamentales de carácter político fundamentados en la autonomía colectiva. De esta manera, la autonomía moral de ciudadanos conscientes de su poder comunicativo pasaría a legitimar las relaciones interpersonales, al tiempo que se coordinan las acciones tomando en cuenta la justificación de las normas que las rigen, y a consensuar así soluciones a los problemas y conflictos sociales, es decir, desde principios normativos y reglas intersubjetivamente reconocidas.

Hacia un latinoamericanismo sin esencias. Políticas de la representación en el contexto del bicentenario

Patricio Dobrée

Más allá de las representaciones binarias

El debate latinoamericano a partir de la década de los 90 ha estado atiborrado por una abundante literatura que ha tenido como punto de intersección el tema de la identidad y sus representaciones. Sobre este eje han convergido análisis elaborados con enfoques muy diversos y desde numerosos lugares de enunciación. El interés por dicha temática, hay que aclarar, no constituye una novedad, ya que desde los tiempos de la Independencia la preocupación por definir un ser latinoamericano ha estado presente en casi todas las agendas intelectuales del continente. Sin embargo, a la luz del bicentenario de nuestros países, cabría preguntarse qué representaciones de nuestra América podrían construirse desde las matrices de la cultura contemporánea. Siguiendo este interrogante, me propongo entonces revisar algunas de las ideas que se han ido formulando sobre la identidad latinoamericana y expresar ciertos puntos de vista desde una mirada crítica.[1] A partir de ello, también quisiera formular algunas especulaciones sobre cuáles serían las condiciones de posibilidad para una representación de la identidad latinoamericana que, sin acudir a fórmulas esenciales y reconociendo su condición contingente, pueda reinscribirse en el contexto político internacional y recuperar una dimensión fuerte de significado.

1. Adopto como marco teórico algunos de los conceptos elaborados por el pensamiento postestructuralista, en particular las ideas de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en torno a la relación entre lo particular y lo universal y a los procesos de constitución de identidades.

A modo de antecedente, conviene recordar que los primeros discursos sobre la identidad en Latinoamérica se enunciaron sobre la base de una matriz dicotómica que distinguía entre lo propio y lo ajeno como dimensiones contrapuestas.[2] En tal sentido, a lo largo del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, se registró una tendencia a definir lo propio, lo latinoamericano, a partir de su relación de oposición con lo ajeno, lo europeo. Sin embargo, sobre la base de este modelo binario, los significados y valores que se atribuyeron a cada uno de los polos de la relación fueron variables. En algunos casos predominó una tendencia a desconfiar de lo propio para mirar hacia afuera. Fueron aquellas las retóricas desarrollistas o modernizadoras que, bajo la influencia de una filosofía de la historia confiada en el despliegue de la razón y en las utopías del progreso, tuvieron como rasgo fundamental la pretensión de generar condiciones para integrar el continente en las coordenadas civilizatorias dictadas desde Europa. En otros casos, la mirada se fijó en lo autóctono y los productos del mestizaje, los cuales fueron interpretados como elementos fuertes de identificación y utilizados muchas veces con un sentido político como estrategia de posicionamiento dentro de un sistema de relaciones antagónicas entre centro y periferia.[3] Lo cierto es que en uno y otro caso, este sistema binario de diferencias muchas veces opacó la diversidad de grupos humanos existentes y las complejas relaciones de poder que también se daban en el interior del continente, sobre cuyas transformaciones me propongo reflexionar aquí.

La diversidad en escena

A partir de las últimas tres décadas, el paradigma dual que caracterizó las representaciones de la identidad latinoamericana comenzó a debilitarse para ceder lugar a interpretaciones que admitieron la diver-

2. Queda claro que esta caracterización constituye apenas un instrumento de análisis que no describe la amplia y compleja variedad de situaciones, procesos y temporalidades que se presentaron en cada uno de los países. En tal sentido, se utiliza sólo para englobar ciertas tendencias que podrían aportar algunos criterios para comprender cómo se construyeron las identidades latinoamericanas durante ese período.
3. Los relatos sobre la asimilación o el enfrentamiento no fueron desplegados como líneas invariablemente opuestas, sino que más bien se tejieron de modo combinado a través de múltiples préstamos y momentos de cruce, lo cual trajo como resultado una variedad de formas de textualidad.

sidad de sujetos, procesos y temporalidades coexistentes en un mismo espacio. Estas nuevas lecturas fueron propiciadas por una pluralidad de fenómenos complejos e interrelacionados, de los cuales me interesa destacar tres.

En primer lugar, se han producido variaciones en los escenarios del poder. Con el fin de la Guerra Fría en la década de los 80, una oleada democratizadora se expandió en el continente provocando alteraciones en los esquemas de representación. Si durante el período que abarca desde la formación de regímenes nacionalistas y populistas (primera mitad del siglo XX) hasta las dictaduras militares (década de los 70) los grupos de poder buscaron crear un consenso respecto del ser nacional como estrategia de disciplinamiento,[4] con la llegada de la democracia afloró una variedad de particularidades que desestabilizó la idea de sociedades homogéneas. Diversos grupos, algunos viejos que habían sido silenciados y otros recién emergentes, comenzaron a dar cuenta de la extrema variedad en los modos de otorgar un sentido a su realidad. Lo latinoamericano así ya no podía ser imaginado como una totalidad uniforme, sino como un conjunto de particularidades no siempre armónicas. Esta situación, a su vez, fue reforzada por los modelos que asumirían las nuevas democracias en el continente. En tal sentido, los Estados, como entes articuladores de los diversos grupos coexistentes en un mismo territorio, cedieron parte de su poder a actores supranacionales comprometidos con el desarrollo de nuevos mercados. Como resultado de este viraje, cada vez se hizo más evidente un progresivo debilitamiento en su capacidad de cohesión social y política. No es casual entonces que en el plano de la cultura tal inflexión haya provocado alteraciones en la pretendida homogeneidad identitaria postulada como mecanismo de integración desde los proyectos nacionalistas. Es más, la reorganización global de la economía impuso una tendencia a la producción de diferencias, articuladas como meros nichos de mercado, más que de una ciudadanía con iguales derechos.

El segundo eje de transformaciones ocurridas en ese período se relaciona con la expansión masiva de los medios de comunicación. Este hecho tuvo características paradójicas, ya que por un lado la ex-

4. Uno de los ejemplos paradigmáticos de estos procesos de construcción del ser nacional es el mito de la raza guaraní promovido por la dictadura de Stroessner en el Paraguay, el cual postulaba el mestizaje como una totalidad esencial y homogénea.

pansión de tecnologías como la radio y la televisión colaboró en la generación de una idea de nación como una totalidad unificada, al mismo tiempo que destacó las diferencias culturales predominantes en su interior. En efecto, como ha señalado José Joaquín Brunner,[5] el desarrollo de los medios masivos de comunicación tuvo una gran incidencia en los procesos de modernización de los países latinoamericanos desde el momento en que propiciaron la formación de imaginarios sociales comunes para una población que hasta el momento se encontraba fragmentada y muchas veces incomunicada. Pero, a la vez, el flujo y los intercambios simbólicos permitieron hacer visibles también las representaciones de sectores que se encontraban al margen de los espacios oficiales o de grupos directamente excluidos. Con el progresivo abaratamiento de los costos de estas tecnologías, la tendencia fue adquiriendo cada vez mayor consistencia. La inserción de nuevas particularidades en la escena mediática tuvo una inmediata repercusión en las representaciones que los latinoamericanos tenían de sí mismos. Los discursos enunciados exclusivamente desde la "ciudad letrada" poco a poco comenzaron a ceder paso a nuevas narrativas elaboradas a partir de nuevos lugares de enunciación que reflejaban los intereses específicos de ciertos sectores como los grupos de mujeres, indígenas, campesinos sin tierra, piqueteros, movimientos ciudadanos y tantos otros que pugnaban por inscribir sus demandas concretas en la agenda pública.

Por último, otro de los fenómenos que influyó en el resquebrajamiento de una representación uniforme del continente tuvo relación con teorías asociadas al pensamiento de la diferencia y el multiculturalismo que comenzaron a circular en diversos niveles. La proliferación y el reconocimiento de nuevos sujetos, desajustados de la lógica y temporalidad de la razón occidental, fueron el resultado tanto de las acciones afirmativas de grupos concretos como de las categorías conceptuales desarrolladas por instituciones académicas y por organizaciones no gubernamentales o agencias internacionales que articularon sus prácticas con éstos y comenzaron a incluir su participación en los programas de desarrollo. La idea de varias subjetividades coexistiendo en un mismo territorio dio lugar a nuevas interpretaciones sobre la identidad latinoamericana, que reconocían la complejidad de su objeto de estudio y demostraban mayor cautela a la hora de formular definiciones últimas. Así, las pretensiones de universalidad, racionalidad y trans-

5. José Brunner, *América Latina: cultura y modernidad*, México, Grijalbo, 1992.

parencia, tal como se habían planteado en la modernidad, quedaron desmontadas desde el momento en que se reconoció la multiplicidad de niveles de la conciencia y registros simbólicos que introducían la necesidad de pensar más allá de Occidente. Pero, a la vez, esta reflexión se insertó dentro de una tradición crítica que desde hacía un tiempo venía madurando en América Latina, con intelectuales como Darcy Ribeiro, Leopoldo Zea, Enrique Dussel o Roberto Fernández Retamar, dentro de un enfoque que proponía un abordaje deconstructivo de la lógica occidental e incorporaba la figura de sujetos subalternos como el indio, el negro o el pobre, los cuales reaparecían como identidades diferenciales y contrahegemónicas frente al modelo autocentrado de la cultura europea.

Ese conjunto de fenómenos interrelacionados trajo como consecuencia un quiebre en las representaciones de lo nacional y lo latinoamericano como totalidades monolíticas. La aparición de nuevas matrices simbólicas provocó descentramientos que reconocían la posibilidad de identidades múltiples y superpuestas determinadas a partir de las posiciones que ocuparan los sujetos. ¿Desde qué posición entonces podría instituirse el significado de América Latina? ¿Desde el lugar del indio despojado de su tierra, del campesino empobrecido o de los sectores académicos? ¿Los sujetos enunciantes que tendrían a cargo esta tarea serían los grupos feministas, los movimientos sociales urbanos o el empresariado nacional? Descartada la pretendida universalidad de un sujeto pleno, se puso en evidencia un vacío que tenía que ser rellenado con algún contenido específico. Diversos actores pugnaron por llevar adelante este proyecto, sólo que ahora se reconocía su carácter contingente y provisorio, por lo que quedaba excluida la posibilidad de postular un modelo único que representara los rasgos esenciales de un ser nacional o latinoamericano. Muchas identidades étnicas largamente silenciadas y otras nuevas que serían negociadas sin ceñirse a modelos rígidos pasaron a ocupar espacios relevantes en la escena social. La figura con que se pretendía definir los contornos primordiales de los países o del continente se desdibujaría bajo una variedad de tramas superpuestas, donde proyectos orientados por diversos intereses muchas veces comenzarían a colisionar entre sí.

La decontrucción de los modelos binarios y el consiguiente desvanecimiento de las fronteras que separaban un espacio de otro, posibilitaron el tejido de relaciones más complejas entre agentes no arraigados a territorialidades específicas. En este contexto, las dimensiones asignadas tradicionalmente a un centro y una periferia, más que designar espacios físicos concretos, pasaron a representar el papel de una

"función". La *función-centro*, como explica Nelly Richard,[6] hace referencia a una estructura diseminada del poder que se extiende como una red formada por diferentes puntos que concentran los medios y recursos necesarios para investirse con un aura de legitimidad. De este modo, fue necesario reconocer flujos simbólicos que, bajo determinadas circunstancias, convergían en zonas que producen núcleos de identidad, pero sin decantar en formas definitivas.

Las variaciones en los procesos de constitución de subjetividades y la inscripción de nuevas identidades han provocado, entonces, una alteración en las formas de representar América Latina. El vacío ante la ausencia de un modelo único capaz de encarnar la esencia del ser latinoamericano ha dejado terreno a un juego de disputas por el poder de simbolizar. En esta búsqueda de legitimación, las narrativas se han multiplicado y ya no es posible referirse a América Latina como una unidad estable y homogénea, como tampoco existe un solo grupo autorizado a ejercer la voz oficial del continente. Es así como, sobre un escenario promiscuo, se cruzan en la actualidad los informes de los funcionarios de las ONG con la memoria de grupos indígenas y sus ritos de resistencia; las obras de los artistas expuestas en los museos del centro con los reclamos de los piqueteros o los campesinos sin tierra. En este ir y venir de escrituras y voces, no se puede dejar de reconocer que algunas expresiones han adquirido mayor legitimidad que otras y que su incidencia en la estructura social depende de este reconocimiento, pero también es importante observar las grietas que se han abierto dentro de la trama de representaciones. En los nuevos mapas culturales, lo latinoamericano suele aparecer como un conjunto de fragmentos tomados de repertorios propios y ajenos que, de modo dinámico, se contraponen o se entrelazan de acuerdo con la coyuntura específica de cada momento y cada lugar. El resultado de estas imágenes fluctuantes ha sido una economía de la representación basada en el paradigma de la multiplicidad identitaria que muchas veces coloca énfasis en el fragmento, prescindiendo de proyectos demasiado amplios y abarcadores.

6. Nelly Richard, "Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (comps.), *Teorías sin disciplinas (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*, México, Miguel Ángel Porrúa, 1998. (Versión electrónica disponible en http://www.ensayistas.org/critica/ teoria/castro/richard.htm).

¿Es suficiente la diferencia?

Las nuevas estrategias de representación desplegadas durante las últimas décadas sin duda han provocado algunos efectos positivos en las sociedades latinoamericanas. Como hemos visto, el reconocimiento de la imposibilidad de un sujeto único o de una esencia fundante abrió nuevas oportunidades para que distintos grupos pudieran inscribir sus propias narraciones. A su vez creó condiciones para el desmontaje de algunas categorías que mantenían a los latinoamericanos aferrados a cánones rígidos de identificación, generando desplazamientos o abriendo intersticios donde fueron reafirmadas o negociadas con mayor plasticidad nuevas representaciones colectivas. En tal sentido, se debe reconocer la apertura de grietas dentro de las matrices simbólicas del sistema dominante que han dejado deslizar contenidos producidos por los grupos que hasta el momento habían sido mantenidos en los márgenes. Por otra parte, algunos actores latinoamericanos también han pasado a cumplir una *función-centro* en determinadas coyunturas mundiales. Un ejemplo de ello lo constituyen las sesiones del Foro Social Mundial, donde varios intelectuales latinoamericanos han encontrado un espacio de debate más o menos ecuánime con sus pares europeos.

Sin embargo, el hecho de que se hayan generado condiciones para un mayor pluralismo simbólico no deja de presentar también sesgos de contrariedad e incertidumbre. El énfasis puesto en el fragmento ha traído como consecuencia un conjunto de situaciones que exigen ser tratadas desde una perspectiva crítica. La exaltación de la diferencia, más allá de su potencial emancipador, también ha sido utilizada por el capitalismo tardío para fortalecer un sistema de acumulación basado en la diferenciación del consumo. En efecto, el modelo económico que actualmente se expande a escala global halla uno de sus fundamentos principales en la creación de nichos de mercado altamente diferenciados, donde circulan productos cuyo valor reside en su dimensión simbólica más que material. Así, el acceso y la apropiación de una variada diversidad de *bienes/signos* se han convertido en un factor dinamizador que estimula el surgimiento de nuevas identidades a través de procesos de formación de comunidades que comparten los mismos gustos, estéticas o intereses. Algunos autores, como Néstor García Canclini,[7] han visto en esta tendencia la posibilidad de definir nuevas formas de

7. Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo, 1995.

ciudadanía, donde el consumo cultural, al que asocian con el derecho a la diferencia, adquiere mayor protagonismo y relativiza la primacía del principio abstracto de igualdad jurídica y política sostenido por el pensamiento moderno. En otras palabras, dentro de estas narrativas, la condición de ciudadanía pasa a estar determinada por la capacidad de participación en un mercado que ofrece oportunidades para realizar una construcción identitaria mediante el consumo selectivo de bienes cuyo flujo no respeta fronteras y facilita un intercambio promiscuo de códigos y sensibilidades. Sin embargo, dicha apropiación de signos no se produce de modo lineal, sino que está sujeta a múltiples formas de negociación de sentido que dan como resultado formas híbridas e impuras de identidad. Pero cuando la diferencia es llevada hasta su máximo punto de exacerbación, ésta deviene en su opuesto, que es la indiferenciación. Por eso conviene recordar a Eduardo Grüner cuando dice que "la celebración del 'multiculturalismo' demasiado a menudo cae, en el mejor de los casos, en la trampa de lo que podríamos llamar el 'fetichismo de la diversidad abstracta', que pasa por alto muy concretas (y actuales) relaciones de poder y violencia 'intercultural', en las que la 'diferencia' o la 'hibridez' es la coartada perfecta de la más brutal desigualdad y dominación".[8]

Por otro lado, un énfasis instrumental en la diversidad puede además constituir una estrategia para canalizar las energías sociales de modo más disciplinado y políticamente inocuo. Desde este enfoque, la proclamada crisis de los grandes relatos ha tenido también su correlato en América Latina, favoreciendo el surgimiento de microproyectos identitarios que, haciendo intersección con reivindicaciones políticas, hacen valer su derecho de reconocimiento y ponen en circulación demandas específicas sobre la escena pública. Estas acciones, en muchos casos, han sido emprendidas por sectores progresistas seducidos por la idea de utilizar estrategias más pragmáticas y realistas a la hora de alcanzar objetivos precisos y concretos. Sin embargo, habría que preguntarse si acaso la multiplicación de luchas particulares no colabora también con la conservación del orden dominante. Para los grupos de poder resulta más eficaz atender las necesidades de pequeños grupos, realizando esporádicamente concesiones puntuales que reduzcan los niveles de conflicto, que enfrentar las presiones para modificar las condiciones estructurales que les permi-

8. Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 22.

ten mantener sus prerrogativas y privilegios. De este modo, los microproyectos podrían terminar convirtiéndose en eventuales válvulas de escape para la tensión social sin poseer un poder transformador real. Aquí se puede remitir, a modo de ejemplo, al trabajo que realizan numerosas ONG en América Latina, las cuales frecuentemente se ven obligadas a dedicar grandes esfuerzos para competir entre sí por exiguos fondos destinados a pequeños programas de asistencia dirigidos a las comunidades "vulnerables". A la larga, varias de estas organizaciones terminan convirtiéndose en profesionales del mercadeo social, adaptándose a las reglas de la oferta y la demanda, sin que puedan modificar las condiciones estructurales que determinan las condiciones de atraso de los grupos con los cuales trabajan.

Para finalizar esta breve revisión, cabe mencionar que las políticas de la diferencia también podrían dar lugar a casos en los que grupos emergentes, cuya identidad es el resultado de demandas específicas, terminan asumiendo actitudes esencialistas y se muestran incapaces de articularse con otros sectores sociales con la finalidad de resolver problemas comunes. El puro particularismo, como sostiene Laclau,[9] puede conducir a un *auto-apartheid* y a la conservación del *statu quo* que sostiene las relaciones en las cuales se basa esa diferencia, pero, además, también puede constituir un problema fundamental cuando se accede a los espacios de poder real.

Aunque cualquier análisis resulte prematuro, la situación del actual gobierno boliviano permite identificar algunas tensiones generadas alrededor de este tema. Sin duda, el hecho de que el movimiento indígena liderado por Evo Morales haya accedido a la presidencia de la República significa un acontecimiento histórico para ese país y para el continente, que puede ser valorado de modo muy positivo. Por primera vez uno de los sectores más discriminados y marginados de nuestras sociedades accede a una máxima instancia de poder. Sin embargo, aunque sea mayoritario, ese movimiento ahora se enfrenta con el desafío de tener que lidiar con las demandas y necesidades de toda la población, incluyendo a colectivos sociales que manifiestan también otros intereses. Ello significa, por un lado, un quiebre con su identidad como grupo, la cual históricamente fue construida a partir de su condición de exclusión del sistema. Pero además supone la necesidad de redefinir su posición frente a otros actores. Su presencia en el Estado, como se dijo, implica mediar con los intereses del conjunto de toda la

9. Ernesto Laclau, *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996.

sociedad, lo cual también conlleva reconocer las formas de la alteridad y el carácter histórico de las relaciones que se dan con ésta. Para ilustrar mejor el punto, cabe citar un pequeño ejemplo. Si se refuerza la idea de que el país posee una identidad indígena que se remite a una esencia originaria, habrá que ver cómo se lee esta situación frente a las protestas que algunos grupos de mujeres realizan con respecto al carácter patriarcal y machista de la cultura andina. Como se puede ver en este caso, las políticas de la identidad no se pueden resolver con una mera apelación a la diferencia. También resulta necesario volver a introducir una noción de universalidad que, aunque contingente y sin renunciar al conflicto, permita articular una pluralidad de proyectos dentro de una trama común de sentidos.

Resumiendo, las tareas de representación emprendidas durante las últimas décadas en América Latina han sido caracterizadas por una extrema complejidad y han involucrado la participación de actores que se ubican en lugares de enunciación bien heterogéneos. Algunas de ellas han facilitado la emergencia de subjetividades que el imaginario dual de la modernidad había mantenido ocultas o discriminadas, brindando un aporte al pluralismo desde el momento en que más individuos han podido enunciar sus discursos con voz propia. Podría decirse entonces que el imaginario de los latinoamericanos se ha vuelto más "democrático". Pero, paradójicamente, también los escenarios latinoamericanos han sido saturados por versiones *light* de la diferencia que no han hecho más que ajustarse a las matrices culturales de la nueva organización del capitalismo transnacional. En otros casos, las políticas de la diferencia podrían estar propiciando la invisibilización de una noción de universalidad que indefectiblemente resulta necesaria para mediar entre los intereses de la sociedad en su conjunto. Con ello se ha debilitado la capacidad de articulación de grupos particulares en torno a un núcleo de intereses y propuestas comunes. Una aproximación crítica a estas cuestiones, por consiguiente, debería preguntarse cómo propiciar la libre construcción de subjetividades sin perder de vista un horizonte de sentidos compartidos que ayude a recomponer el maltrecho tejido de nuestras sociedades.

Hacia un latinoamericanismo sin esencias

¿Cuáles son, entonces, las posibilidades de representación de una identidad latinoamericana? ¿Qué valor tiene esta tarea después de dos siglos de independencia política? ¿Podría constituir un aporte para la

emancipación intelectual? Para sugerir algunas respuestas a estos cuestionamientos, creo conveniente situarnos en dos niveles de análisis a partir de los cuales desarrollar algunos argumentos que sirvan para esbozar un latinoamericanismo que, alejado de cualquier esencialismo, presente una opción estratégica para construir nuestras propias políticas de representación. Para ello, por un lado, necesitamos focalizar el pensamiento en un nivel interno, es decir, pensar en las relaciones que establecen entre sí las diversas particularidades que forman parte de América Latina. Por otro lado, debemos observar cómo ese tipo de representación se articula dentro del plano más amplio ocupando un lugar específico dentro del sistema global.

Como he sugerido, los intentos para definir una identidad latinoamericana han tenido lugar sobre un escenario siempre cambiante, donde ninguno de los nombres y las categorías utilizados ha sido suficiente para establecer significados estables y últimos. Sus rasgos más bien han sido permanentemente redefinidos por los discursos y las prácticas de diversos actores. Es por eso que la posibilidad de hacer inteligible un sentido definitivo para América Latina ha sido siempre aplazada para un momento irrealizable. Las operaciones de representación, tanto de las elites ilustradas como de los movimientos identitarios que han actuado con mayor intensidad en las últimas décadas, constituyeron, y lo continúan haciendo, intentos parciales y siempre sujetos a redefiniciones para dotar de contenidos a un ser latinoamericano esquivo. Sin un sujeto universal capaz de representar de modo transparente la totalidad social, quedó un espacio vacío que requería ser completado con las imágenes y los conceptos de subjetividades parciales y en tránsito permanente. Lo que se ha designado como el 'ser latinoamericano' podría ser entendido entonces como el significante vacío, sin contenidos sustanciales que sean determinados *a priori*.

Sin embargo, la constatación de lo imposible no debe ser asumida como fracaso. La identificación de esta falta más bien necesita ser interpretada como la posibilidad de una democratización de las representaciones y de una toma de distancia de proyectos totalitarios. "La democracia —como señala Chantal Mouffe—[10] sólo puede existir cuando ningún agente social está en condiciones de aparecer como dueño del fundamento de la sociedad y representante de la totalidad". Cuando los significados para una forma social dejan de estar clausura-

10. C. Mouffe, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 19.

dos y se reconoce su carácter contingente, gana fuerza la idea de que cualquier grupo podría definir sus contenidos. Dicho de otro modo, ya no hay una única forma esencial con la cual identificarse, sino que la identidad pasa a ser una construcción siempre inacabada en la que entran en juego diversos colectivos que negocian sus sentidos. En este marco, la figura del antagonismo, contrapuesta a la idea del consenso, se transforma en un elemento dinamizador de las representaciones colectivas. Si la plenitud social fuera alcanzable, si un grupo particular pudiese dar cuenta del fundamento, entonces la idea misma de democracia sería prescindible, ya que desaparecerían las opciones disponibles para realizar elecciones reales. El sentido de lo social así quedaría reducido a una lógica única que determinaría todas las relaciones posibles entre los sujetos. Una democratización de las representaciones, por consiguiente, guarda coincidencia con el desmantelamiento de contenidos cuajados de antemano y con la posibilidad de que los diversos grupos identitarios que integran nuestro continente elaboren significados compartidos.

Para que una democratización de las representaciones sea posible importa también admitir las limitaciones de un puro particularismo, y apelar a una dimensión de universalidad que, aun reconociendo su vocación contingente, permita la creación de escenarios verdaderamente plurales. Desde mi punto de vista, ello guarda relación con las condiciones materiales e institucionales que condicionan a los individuos que luchan por inscribir sus discursos. La construcción de sociedades democráticas, donde las diversas particularidades que las componen puedan disputar espacios de representación, no sólo pasa por la inscripción de sus discursos sino también por una distribución más equitativa de los recursos y por una institucionalidad lo suficientemente fuerte como para facilitar la participación de todos los grupos sociales. En tal sentido, en Latinoamérica las profundas brechas sociales y económicas que dividen a la población establecen límites reales y concretos para la participación en la construcción de las representaciones colectivas. Un mero particularismo, por consiguiente, podría tender a conservar las diferencias materiales existentes, representando sus registros simbólicos como productos exóticos o como una forma residual de lo social incapaz de ser asimilada al orden dominante. Por consiguiente, el *ethos* contemporáneo quizá debería pasar por la recuperación de una noción de universalidad asociada a los derechos civiles y políticos tanto como a los derechos sociales, económicos y culturales. Ello, a su vez, compromete el plano de las instituciones públicas, ya que éstas, como articuladoras de los diversos sectores de la socie-

dad, estarían comprometidas con la generación de mecanismos inclusivos que faciliten la igualdad de oportunidades para las diversas representaciones en juego. Aclaro que ello no significa remitirnos a un espacio único de constitución de las identidades. Más bien deseo señalar que, en sociedades con elevados índices de exclusión, instituciones como el Estado o las organizaciones civiles, interpretando un papel de universalidad, deberían ser capaces de oficiar como mediadores para que las subjetividades minoritarias o marginadas no terminen subsumiéndose a los modelos simbólicos dominantes o, directamente, desapareciendo.

Pasemos ahora al segundo nivel de análisis, que nos lleva a pensar la(s) figura(s) que adopta América Latina dentro del escenario global. En este caso, si bien en su interior se reconoce una pluralidad de registros simbólicos, también se puede diferenciar lo latinoamericano como una unidad más o menos estable dentro del contexto mundial. Ahora bien, qué tipo de representación podría prevalecer para identificar esta totalidad. Para responder esta pregunta, quisiera explorar la productividad del concepto de hegemonía elaborado por Laclau y Mouffe.[11] De acuerdo con estos autores, una operación hegemónica es aquella mediante la cual una identidad particular pasa a representar la totalidad ausente. En el caso latinoamericano, la identidad provendría de los sentidos que tome a modo de préstamo de alguno de los grupos particulares que forman parte de esa totalidad. Para que esto suceda es necesario que las representaciones de un sector se presenten como encarnación de esa identidad que se encuentra ausente. Pero, como ya se ha dicho, esta operación de representación resulta siempre distorsionada, ya toda particularidad resulta inconmensurable con la totalidad social. Por otra parte, saber qué forma identitaria o contenido particular cumplirá esta función no es algo que se pueda determinar *a priori*, porque ello supondría la presencia de un sujeto universal que resulta imposible. La constitución de la hegemonía, por consiguiente, siempre es precaria e inestable y justamente creo que en ese carácter vacilante reside su mayor fortaleza.

Tales ideas, por tanto, nos ofrecen algunas claves para interpretar la coyuntura actual por la que atraviesa nuestro continente. Como ya han señalado numerosos críticos, América Latina, a partir de los años 70, ha sido escenario de un avance empecinado de los discursos

11. E. Laclau y C. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Buenos Aires, FCE, 2004.

del mercado, los cuales han oficiado como variables determinantes en los procesos de construcción de sentido. Las retóricas de la estabilidad macroeconómica, la competitividad y la apertura de mercados actuaron como referentes de un orden que pretendió establecerse como única posibilidad para el continente. Como correlato de esta tendencia, la identidad latinoamericana fue poco a poco desprovista de elementos fuertes para dar paso a formas más híbridas y dóciles que se adaptan mejor a las condiciones de una economía fundamentada en la creación de grupos de consumidores diferenciados. Sin embargo, en los últimos años algunos hechos parecerían estar ofreciendo señales de cambio. La hegemonía del mercado se ha visto asediada por la irrupción de representaciones que crispan las figuras de consenso difundidas por las corrientes del pensamiento único. En tal sentido, el surgimiento de nuevos liderazgos políticos que se oponen al modelo neoliberal, la emergencia de movimientos populares capaces de derrocar a presidentes, la formación de redes sociales anticapitalistas, ofrecen indicios para pensar en la posibilidad de una nueva formación hegemónica. Ello podría significar la identificación de una nueva posición para América Latina en el contexto del sistema mundial. Los discursos proferidos desde dichos lugares de enunciación deberían ser capaces de poner de relieve un sentido de resistencia frente al modelo de consenso global. Ello, a su vez, significaría la posibilidad de abrir una superficie de inscripción productiva para la diferencia, entendida no como simples variaciones de la misma coreografía mercantil, sino como generación de posiciones antagónicas que apunten a la construcción de alternativas reales desde nuestro continente.

Para que pueda consolidarse una hegemonía de tal naturaleza no es suficiente la irrupción de núcleos de conflicto sobre una línea horizontal. Es necesaria también una fuerza que sea capaz de articular de modo vertical los diversos elementos diferenciales, estableciendo una cadena de equivalencias entre éstos. Ello implica poner en relación las diversas luchas particulares dentro de un espacio político común respetuoso, a su vez, del pluralismo. Desde mi punto de vista, un proyecto de este tipo pasaría por la construcción de un nuevo latinoamericanismo que, asumiendo la imposibilidad de su realización plena y renunciando a identificar esencias preconstituidas, recupere estratégicamente una dimensión utópico-crítica como forma de resistencia que provoque temblores sobre los simulacros de plenitud y sosiego que nos propone el mundo global contemporáneo.

La falacia de la democracia parlamentaria como modelo irrebasable

Roberto A. Follari

Lo vemos todos los días: frente a la aparición en Latinoamérica de nuevas modalidades políticas antiimperialistas que algunos han categorizado como de "populismo radical" (Evo Morales, Chávez), y la existencia de otros gobiernos que no se atienen del todo a las formas del parlamentarismo convencional (caso Kirchner), la reacción *bienpensante* de una parte decisiva del periodismo —a menudo ganado por una sorprendente ignorancia conceptual—, de la oposición política y de algunos intelectuales integrados, consiste en una actitud de indignada moral que pretende que estas modalidades políticas se estarían alejando de un modelo apriorístico-universal por completo indiscutible, tal cual sería el del parlamentarismo occidental, como modalidad de organización del Estado que deja intocados los mecanismos del capitalismo reinante.

Lo cierto es que la oposición a estos nuevos procesos políticos latinoamericanos pasa por oponerlos en un eje semántico *malos vs. buenos*, con aquéllos que signifiquen una izquierda afín a las formas políticas del republicanismo burgués, y que —no casualmente— resultan funcionales a los mecanismos del libre mercado económico: la Concertación chilena, el tibio gobierno de Tabaré en Uruguay —que comercia privilegiadamente con los Estados Unidos—, el modo "civilizado" con que Lula ha tratado con los grandes empresarios.

No nos engañemos: no es que las derechas latinoamericanas vean con buenos ojos a Lula o a Bachelet. Pero frente al riesgo que creen ver en Correa, en Evo o en Chávez (Kirchner sería una versión "atenuada" de este populismo radical, no por ello tomada como aceptable), eligen el *mal menor*: de modo que gobiernos que la derecha no hubiera elegido, como los actuales de Chile o Brasil, son puestos como ejemplo al solo efecto de potenciar la existencia intolerable

de esa "parte maldita" (Bataille) que vienen a representar los modos "heterodoxos" de representación política que han aparecido en el subcontinente.

Sería importante hacer una breve referencia inicial sobre filosofía política: el *pactismo* liberal "a la" Habermas privilegia el acuerdo normativo sobre el conflicto de fuerzas; de tal modo, para esa versión el pacto es lo primero, y sobre él —y acorde con sus normas— se desarrolla el enfrentamiento político, "domesticado" de entrada por dicho pacto. Pero desde cierto marxismo, y sobre todo desde las derechas antiliberales, se ha propuesto que lo propiamente político es el enfrentamiento inicial, y que de él dependen posteriormente los acuerdos que pudieran realizarse (es lo que afirma Jorge Dotti en la Argentina, retomando de manera heterodoxa a Carl Schmitt): es decir, no hay garantía alguna de normas en común, de modo que en verdad los sistemas políticos no operan ninguna forma o guión *a priori* para resolver sus contradicciones, sino que las resuelven de acuerdo con relaciones que son siempre de fuerza, y siempre casuísticas y contingentes.

Si tomamos a fondo lo afirmado en el párrafo anterior, estamos entendiendo que el régimen parlamentario resulta expresión de cierta relación de fuerzas, y de ninguna manera una especie de "forma *a priori*" universal de lo político, tal como la apacentadora máquina de dominación neoliberal ha logrado imponer en los últimos años a buena parte de los intelectuales.[1]

La democracia parlamentaria —así la denominaremos, aunque a menudo sus limitaciones en tanto democracia sean enormes— se presenta a menudo como forma universal, de la cual cualesquiera otras serían "desviaciones", modalidades derivativas que habría que comparar siempre con el modelo ideal que tal democracia representaría. Esta enorme *naturalización* merece ser deconstruida: el parlamentarismo

1. Esto es muy patente a nivel mundial, y también latinoamericano. Quizás el caso mexicano sea el más acentuado en ese sentido. Pueden verse escritos instalados en la más cómoda presuposición de "limpieza" democrática procapitalista, por ejemplo, en el texto cuyo título es de por sí bastante elocuente de Rogelio Hernández Rodríguez, "Los intelectuales y las transiciones democráticas (de la inconformidad como oficio a la responsabilidad política)", en W. Hofmeister y H. Mansilla, *Intelectuales y política en América Latina (el desencantamiento del espíritu crítico)*, Rosario, Homo Sapiens, 2003; también Luis Salazar Carrión, "Hirschman y las retóricas de la intransigencia", en AA.VV., *Los intelectuales y los dilemas políticos en el siglo XX*, México DF, FLACSO-Triana, 1997, tomo I; en el caso de Salazar, cambió el contenido de sus certidumbres pero no la actitud de sostenerlas tenazmente, desde cuando escribía textos de un crudo cientificismo de corte althusseriano.

no cayó del cielo, no es la modalidad única posible de sistema político, ni carece de limitaciones e incompatibilidades desde su propia modalidad constitutiva.

No cuesta advertir que la democracia representativa es enormemente *delegativa*; que el pueblo no delibera ni gobierna "sino por medio de sus representantes", como dice la Constitución argentina; es decir, el pueblo elige, pero no delibera ni gobierna. Gobiernan representantes, los cuales es obvio que a menudo se desprenden por completo de sus representados; y aun cuando no lo hicieran, en todo caso *son otros que* sus representados.

Mecanismos más directos de ejercicio de la voluntad popular, como consultas, referéndum, revocación de mandatos, etc., no son ajenos a la democracia parlamentaria, pero no le resultan consustanciales; se puede prescindir de ellos, y de hecho es lo que habitualmente sucede. De tal manera, aquello de la democracia definida como gobierno "del, por y para el pueblo" tiene muy poco que ver con lo que se da efectivamente en el parlamentarismo.

Por cierto, puede alegarse consistentemente que es necesario que exista representación, pues en la complejidad de la sociedad actual sería imposible prescindir de mediadores a la hora de las decisiones cotidianas, como ocurriría con un autogobierno directo. Por mi parte, comparto ese argumento. Pero de ello a sostener que la participación ciudadana deba limitarse a elegir representantes cada cuatro o seis años, evidentemente hay un salto muy grande. Salto que la democracia parlamentaria (dentro de la cual incluyo, es obvio, los regímenes "presidencialistas" que sostienen parlamento dentro de la división de poderes) realiza sin inconvenientes, pretendiendo que el elegir representantes basta para legitimar los regímenes políticos, o al menos para dar la base mínima necesaria de tal legitimación.

Podría —y debería— haber modos más directos de ejercicio de la soberanía popular, que la democracia parlamentaria habitualmente no incluye: herramientas de cancelación del mandato de los dirigentes electos, iniciativas populares que deban ser aceptadas con un número mínimo de firmas, asambleas periódicas de vecinos o de ciudadanos. Todo eso es democracia, pero no está incluido en el mecanismo *delegativo* de la democracia parlamentaria.

De tal modo, la repetida apelación a lo supuestamente escandaloso que habría en los liderazgos *directos* de los gobernantes como Chávez o Evo, pierde su razón de existencia. Pareciera intolerable que el líder se relacione "directamente" con la población, lo que supuestamente importaría un abandono de las instituciones. ¿De cuáles?

¿Desde cuándo es obligatorio que para que un mandato popular se valide, tenga que pasar necesariamente por el Parlamento?; ¿la relación directa de grandes sectores de la población con un dirigente es intrínsecamente totalitaria?; ¿por qué habría de serlo?; ¿no lo será más la imposibilidad de las grandes mayorías de acceder a los secretos acuerdos de las discusiones parlamentarias? En varios aspectos, la participación de la población es más directa y activa en regímenes de liderazgo personal y masivo, que en aquellos a los que habitualmente se llama "democráticos", estos últimos con instituciones que a menudo están por completo disociadas de la mayoría de la población.

El eje democracia/dictadura y la sacralización del libre mercado

Es cierto: la democracia parlamentaria provee —al menos idealmente, y siempre parcialmente en los hechos— el cuidado de los derechos civiles y humanos, el respeto (siquiera sea por omisión del Estado) a las libertades individuales. Y ello no es una cuestión menor, dado el atropello que las dictaduras han realizado de dichos derechos, arrasándolos literalmente durante las décadas del 60 al 80 en no pocos países de Latinoamérica.

De aquella oscura experiencia se ha aprendido: sin duda que democracia parlamentaria no es lo mismo que dictadura militar; y que ambas no son, simplemente, formas intercambiables de la dominación económica capitalista. Verlo así implicaría no dar a lo político ninguna entidad propia, pensarlo como una especie de entelequia abstracta, por completo ajena a la materialidad. Pero reunirse, transitar, permanecer vivo, son cuestiones tan elementalmente humanas como decisivamente materiales, a las cuales hay que defender con toda energía. Y sostener la democracia parlamentaria contra las dictaduras implica sostener esa defensa (por más limitaciones que tal democracia conlleve, algunas de las cuales ya hemos destacado).

No obstante, algunos políticos e intelectuales exageraron la nota. Es válido entender entonces que la democracia parlamentaria, por más parcial y limitada que sea, es efectivamente una forma de ejercicio con la que se pone límites a los atropellos que podría cometer una dictadura. En ese sentido no es una democracia "formal" exclusivamente, como cierta izquierda ha solido entender. Pero, *a contrario sensu*, no podría pretenderse que, con ello, la democracia parlamentaria conlleva todo lo que de democrático podría pedirse de un sistema político.

Una democracia radical (es decir, que se realice "de raíz") es mucho más que ello, aunque mantiene las nociones de libertad de reunión, de credo, de tránsito, de asociación, etc. Es decir que incluye estas libertades rebasándolas: además sostiene formas de participación directa que la democracia parlamentaria no incluye; a la vez que es más coherente en la salvaguarda de los derechos civiles, al atender lo económico como aspecto que limita/condiciona el ejercicio de la ciudadanía dentro de la modalidad capitalista de división de clases sociales.

El eje de discusión democracia/autoritarismo (sutilmente este último reemplazando a dictadura) implica abandonar el de capitalismo/socialismo, o, si se quiere, desigualdad-igualdad económica entre sectores y clases sociales. Al haber hecho desaparecer este último eje como si el primero lo incluyera (lo que es obvio que no ocurre) o lo "superara" —lo cual no pasa de ser una pretensión por completo imaginaria—, se ha conseguido ocultar sistemáticamente la cuestión de la justicia distributiva como espacio central de la discusión sobre lo democrático. No hay democracia para los marginados, los desocupados, los que permanecen en la indigencia. O si algo de ella hay, es en ínfima medida. El capitalismo pone límites a la democracia, y la deteriora intrínsecamente. Influye en las decisiones de los gobernantes desde el poder económico, y excluye a amplios sectores sociales de los beneficios de su pertenencia a la comunidad.[2]

Esto es exactamente lo contrario a lo que sostiene la vulgata impuesta en los últimos lustros, a partir del auge neoliberal. Este último selló a fuego la identidad semántica entre libertad en general y libre mercado. De tal modo, la libertad de comerciar —en uso sólo para quienes disponen de capital previo para intervenir— se asume como si fuera "la madre de todas las libertades".

Si hay libre mercado hay libertad, se afirma, negando las groseras evidencias en contrario (regímenes como el de Pinochet fueron adalides del libre mercado, como también otros muy poco democráticos aunque hayan sido elegidos, como el de Fujimori en Perú, o el de Uribe en Colombia).[3] Y si hay libertad hay libre mercado, se propone,

2. Atilio Borón ha dedicado varios artículos en los últimos años a demostrar la contradicción intrínseca entre ensanchamiento democrático y mantenimiento del capitalismo.
3. El caso de M. Friedman como asesor de la dictadura chilena fue especialmente elocuente al respecto. Friedman no tuvo problema alguno para colaborar con un gobierno que destrozó el respeto por los derechos humanos, y que acabó por la fuerza con una administración elegida en elecciones transparen-

cuando gobiernos enormemente respetuosos de las libertades públicas, como los de la socialdemocracia sueca, han sostenido altas tasas de impuestos desde el Estado limitando radicalmente al libre mercado, y siendo a la vez ejemplos de democracias abiertas y plurales.

Pero no importan las evidencias; el par imaginario democracia-libre mercado ofrece pingües beneficios de legitimación para el gran capital (que —no está de más recordarlo— fue el mismo que se asoció a las dictaduras y las impulsó, cuando vio amenazados sus intereses en la época de los años 60 y 70).

Lo cierto es que a esas estratagemas discursivas de fuerte arraigo en el sentido común que se ha logrado imponer desde los años 90 en Latinoamérica, hay que sumar el hecho de que el neoliberalismo se hace irrefutable. Y no porque sea muy sólido en su relación con los hechos de la realidad, sino simplemente porque no se relaciona con ella; aparece como un "modelo ideal abstracto" que nunca es tocado por las refutaciones desde lo real. "Los problemas del libre mercado se resuelven con más libre mercado", se pregona alegremente. Hinkelammert lo demostró bien en su momento: como siempre hay algún gasto estatal para mantener siquiera la represión y el control social, siempre el libre mercado puede echar la culpa de los males que él mismo produce al supuestamente excesivo gasto del Estado. Este último siempre es responsable, y como algún margen de Estado siempre queda a pesar de los más crudos avances privatistas neoliberales —y el Estado mínimo sirve para garantizar esos avances— en toda ocasión se puede alegar que falta privatizar un poco más. Una perversa manera de sostener las propias postulaciones sin someterlas jamás a prueba alguna.[4]

A la vez, hay un deslizamiento semántico muy curioso desde la noción de dictadura hacia una vaga idea de "totalitarismo". No puede decirse que Chávez dirija una dictadura: ha ganado siete elecciones consecutivas, contra una prensa y un gran empresariado que lo han enfrentado de manera abierta y permanente. Pero, entonces, se dirá que su ejercicio del poder está infestado de personalismo, liderazgo ca-

---

tes. No hubo mínima contradicción para él entre libre mercado y dictadura. Sólo que, cuando hacia comienzos de los 80 el modelo económico pasó por una crisis que llevó a que Pinochet prescindiera de sus servicios, Friedman halló una salida elegante para su colaboracionismo, declarando que quizás era imposible que una dictadura pudiera hacer funcionar una economía de mercado como la que él preconizaba.

4. F. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, San José de Costa Rica, DEI, 1986.

rismático y por ello antidemocrático y extrainstitucional, que persigue a la prensa libre (basta ver televisión en Venezuela para advertir cuánto se puede decir allí contra las autoridades constituidas) y otras muchas acusaciones parecidas, a través de las cuales el segundo polo del eje democracia/dictadura se superpone con aquellos que no siguen el libre mercado; según el credo neoliberal, serían quienes no siguen el ejercicio de la libertad.

De tal modo, se connota que los gobiernos latinoamericanos que provisoriamente hemos llamado "populistas" (sin asumir por nuestra parte lo que de peyorativo suele asociarse a dicha denominación) serían poco menos que "dictatoriales". De un lado, la democracia de libre mercado; del otro, los populismos que arrasarían con las libertades, casi de la misma manera que una dictadura.

Lo grotesco es que se parecen bastante más fielmente a una dictadura, ciertas democracias parlamentarias sumamente condicionadas; tal el caso de Uribe en Colombia. Los ataques a Evo Morales o a Chávez mientras se silencia la cuestión colombiana —donde el gobierno es un firme aliado de los Estados Unidos— muestran de modo desnudo la hipocresía de toda esta trama discursiva: gobiernos de "mano dura" con derechos civiles recortados, si están con el libre mercado, son súbitamente asumidos como democráticos. Y gobiernos que sostienen más libertades en los hechos, y que además mejoran las condiciones sociales y económicas de los excluidos del ejercicio de la ciudadanía, son considerados no democráticos o antidemocráticos.

Por cierto que el ruido mediático va en esta dirección en no pocos de nuestros países; incluso en algunos de ellos (Argentina, Venezuela) los medios son la principal oposición a los gobiernos de Kirchner y de Chávez, ante la falta de posibilidad de articular una oposición política suficientemente creíble, y que convenza de que pueda llevar a cada una de estas sociedades a una mejor situación que la que hoy tienen.

Colabora a ello no sólo la mala fe de los dueños de muchos de los medios más exitosos, sino la flagrante ignorancia de un sector nada menor del periodismo, que no realiza estudios específicos, y se deja llevar por la versión hegemónica y el sentido común más ramplón, a la hora de analizar la situación política de nuestros países.[5]

5. Los "maestros" periodistas en estas posiciones son bien conocidos: Andrés Oppenheimer, Álvaro Vargas Llosa, Mariano Grondona, Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Montaner… las ciencias sociales ausentes por completo, y sin aviso.

Digresión sobre populismo

El del populismo es un tema complejo, que requeriría un trabajo aparte de éste: por ahora, sin embargo, haremos una cierta aproximación, a los fines de resemantizar esta categoría, que ha gozado de muy mala prensa habitualmente.

Una de las cuestiones a plantear es por qué el populismo "vuelve" siempre en Latinoamérica, aun cuando muchos creíamos que las condiciones que lo habían posibilitado se hallan agotadas. Ya sin espacio para burguesías nacionales relativamente autónomas, o para un mercado interno que pudiera protegerse del librecambio internacionalizado, parecía que las bases económicas para el populismo ya no existían.

Pero, evidentemente, el fenómeno populista no es sólo económico, o no es sólo la superestructura política de una cierta específica condición económica. En ello, Ernesto Laclau ha mostrado tener cierta razón: si bien él ha llevado demasiado lejos la comprensión de la política como fenómeno puramente discursivo, muestra convincentemente que lo político no puede ser reducido a lo económico.[6] El populismo sigue entre nosotros —o vuelve en nuevo formato— aun cuando las condiciones económicas son muy otras que aquellas en las cuales tuvo su auge (Perón, Lázaro Cárdenas, el primer Paz Estenssoro, Goulart, Velasco Ibarra).

Notoriamente, hay ciertas condiciones *de lo cultural* que permiten e impulsan el liderazgo personalista en Latinoamérica. Nuestros países no pasaron por el protestantismo con su insistencia en el albedrío y el destino individuales, sino por el catolicismo y su fuerte raigambre comunitario-paternalista: es éste un dato no menor en la constitución del imaginario acerca de lo político en nuestro subcontinente.

A su vez, hay otras condiciones que sí tienen que ver con lo económico-social, y que pueden ser factores que cointervengan en ese sentido: tenemos en nuestros países un amplio abanico de sectores sociales no ciudadanizados; los cuales, por marginación, miseria, analfabetismo, etc. (factores no independientes entre sí, por supuesto), no participan en absoluto del acceso a los bienes y servicios que se supone son propios de quien está integrado en lo social. El resultado es esperable: por una parte, la expectativa de algún salvador que haga el milagro de salir de un golpe de la miseria y la exclusión; de tal modo, la aceptación de liderazgos unipersonales carismáticos. Por la otra, ningún apego por las formas republicanas establecidas: ellas parecen abstractas, resultan efectivamen-

6. E. Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista*, Madrid, Siglo XXI, 1978.

te ajenas, desconocidas en su funcionamiento, y evidenciadas como ineficaces para resolver los problemas cotidianos. Por ello, a estos grupos sociales tales formas institucionales no les importan en lo más mínimo; una condición muy diferente de la que acaece con las poblaciones mayoritariamente integradas y letradas que se encuentran en las sociedades del capitalismo avanzado de democracia parlamentaria.

Por otra parte, la debilidad de la sociedad civil en nuestros países hace que el Parlamento —tanto como el sistema político en su conjunto— pueda desligarse fácilmente de las ataduras que otros sistemas tienen frente a sociedades con mayor peso para presionar. Las instituciones del sistema político en Latinoamérica son fácilmente colonizadas por el capital y el consiguiente peso e influencia de los más poderosos, descuidándose así la necesidad de una legitimación relativamente universalista, que incluya a todos los sectores sociales.

Esto también colabora al descreimiento colectivo respecto de las formalidades de la democracia parlamentaria, las cuales no funcionan de igual manera que en sociedades que son menos polarizadas, y más escolarizadas. A su vez, esta colonización del sistema político por el capital lleva a que la —en términos ideales, sin duda deseable— distribución no centralizada del poder político conlleve una enorme debilidad intrínseca en relación con el poder económico.

El corolario de lo que acabamos de afirmar se resume fácilmente: se requiere cierta concentración de poder político si se quiere enfrentar —en las sociedades latinoamericanas— al poder económico. No es casual que surjan los liderazgos unipersonales, calificados de "carismáticos": se los apoya porque resultan eficaces. A la hora de una estatización de empresas, o de negociar con el Banco Mundial o el FMI, se requiere de liderazgos definidos, y de la posibilidad de concentrar fuerzas frente a adversarios muy poderosos a nivel internacional y local.

En todo caso, es curioso que la forma organizativa del partido, que está fuertemente desprestigiada y no genera arraigo ni entusiasmo casi en ninguna parte del mundo, pretenda asumirse como la modalidad "universal/*a priori*" válida de organización política, para enfrentar a partir de ella a los liderazgos personalistas latinoamericanos, vistos como una ofensa a la democracia efectiva. ¿Qué democracia podrían asegurar los partidos políticos? Por lo menos en su modalidad actual o las cercanas, es claro que muy poca.[7]

7. El desencanto con la política existente y el "fin de las ideologías" ligado a la indiferencia hacia la organización del gobierno, se expresan múltiplemente en

Lo cierto es que el populismo, pasada su versión de los años 70, ha mostrado que no hay modernización que le impida reaparecer —contra lo que se imaginó en tiempos del desarrollismo— y, por cierto, que está muy lejos de ser "irracional" o siquiera "a-racional", como plantean no pocos autores, de manera explícita o implícita. Llamar irracional al seguimiento carismático es sostener una noción perimida y mínima de lo racional, que limita esto a lo intencional-consciente; según esa versión, sería racional sólo lo previamente "razonado".

Pero llorar cuando tenemos dolor es racional, gritar cuando nos atacan es racional, en tanto son reacciones sobre cuya pertinencia podemos argumentar consistentemente. Todo aquello que podemos defender argumentativamente resulta racional; de modo que son situaciones no razonadas "*a priori*", sino a posteriori (o, mejor, simplemente situaciones pasibles de ser razonadas, aunque a menudo no las hagamos efectivamente argumentadas).

Este breve paso por la filosofía lo damos para argüir contra las groseras calificaciones de "irracionalismo" en contra de los populismos efectivamente existentes. Éstos podrán ser más o menos beneficiosos para aquéllos a quienes afectan, pero de ningún modo serían rechazables por ser "menos racionales" que los sistemas políticos que pasan por las (no siempre) sesudas argumentaciones en la discusión parlamentaria.

Por otra parte, hay en la tradición teórica un término que remite a un fenómeno en parte análogo al del populismo: el del *cesarismo*, según la postulación gramsciana. El autor italiano, siempre especialmente atento a lo específicamente político, remitió a esa categoría para pensar el caso de quienes, a partir de una situación nacional en particular antagónica, en un determinado momento aparecían como salvadores de la nación, al ponerse por encima de las fracciones en pugna. Se trataba también de un liderazgo advertido como providencial, que podía —según el caso— ser conservador o progresivo.

La diferencia con el populismo consiste en que éste siempre incluye un enemigo "externo" a la nación misma; por ello, no necesariamente proviene de un antagonismo interno previo, aun cuando en muchos casos se dé este último fenómeno (caso de Perón en la Argentina desde 1943 hasta llegar a la presidencia en 1945). Por otra par-

---

la literatura europea sobre filosofía política y ciencias sociales. Algunos ejemplos: J. Baudrillard, *La izquierda divina*, Barcelona, Anagrama, 1985; J. Guéhenno, *El fin de la democracia (la crisis política y las nuevas reglas del juego)*, Barcelona, Paidós, 1993; J. Ranciere, *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

te, el populismo mantiene la característica gramsciana de que puede ser reaccionario o renovador, ir a favor o en contra de los intereses de los sectores populares y subordinados.

Los populismos, por ello, responden a la caracterización inicial de Laclau según la cual su contenido es variable respecto de los intereses de los sectores sociales involucrados. Si bien el autor argentino radicado en Inglaterra tomó esta noción desde una visión althusseriana de lo ideológico (que remite al concepto de "interpelación"), es notorio que, pese a su sedicente antihistoricismo,[8] el teórico argelino-francés reasumió —dentro de otro formato conceptual— el legado de Gramsci, como se hace obvio en su noción de "aparatos ideológicos del Estado".[9]

Aquí coinciden —entendamos que causalmente o no— Laclau con Gramsci: el fenómeno de liderazgo personal carismático de masas puede ser retrógrado o progresivo. Laclau insistirá en que la cuestión es discursiva: el populismo antagoniza al pueblo contra algún enemigo que ocupa el otro polo de dicho antagonismo. Qué se entienda por "pueblo" variará según el caso, y en aquella concepción inicial Laclau lo extremaba tanto como para incluir en esa caracterización a Mao por un lado, y a Hitler en el otro extremo.

Por nuestra parte, dejaríamos de lado la categoría de populismo para referirnos a situaciones del capitalismo avanzado, pues estas condiciones discursivas, a nuestro juicio, se hacen eficaces sólo sobre cierto específico andamiaje socio-económico material. La remisión de Mao a la estructura del Partido Comunista nos hace poco plausible su inclusión —el líder estaba limitado fuertemente por la estructura partidaria—, dado que los líderes populistas hacen su legitimación desde sí mismos, mucho más que por remisión a algún legado ideológico u organizativo previo.

Por otra parte, los populismos no son expansivos; implican privilegiar al pueblo sobre las elites, pero no al propio pueblo por sobre los pueblos vecinos (o no tanto), como sucedió en el caso del nazismo.

Asumiendo, entonces, la inherencia del populismo a ciertas condiciones socio-históricas que lo hacen muy predominantemente —aunque no exclusivamente— latinoamericano,[10] y en todo caso propio del

8. L. Althusser, *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo xxi, 1968.
9. La noción está tomada —notoriamente, aun cuando modificada— de la categoría gramsciana de "aparatos de hegemonía", y mantiene la característica que ésta plantea, de no remitir necesariamente al aparato administrativo-estatal.
10. Ha habido casos de populismos asiáticos o africanos que habría que analizar en su especificidad, como los casos de Nehru, Nasser o Sukarno.

capitalismo periférico, está claro que ha habido populismos conservadores (el caso de Velasco Ibarra en Ecuador es preciso al respecto), y otros progresistas (en su tiempo, podemos agregar Torrijos a personajes como Cárdenas o Perón).

A su vez, el "populismo radical" al que ahora asistimos resulta inédito previamente: con referencias al "socialismo del siglo XXI" en Chávez, o a hermanarse con la figura del Che Guevara en el caso de Evo Morales, o al hablar de "socialismo" el día de la asunción como Correa,[11] esta vez el *populismo realmente existente* mantiene la veta del liderazgo personal y el rechazo —no siempre explícito— a la mediación parlamentaria.

En esta ocasión histórica tiene un tinte anticapitalista mucho más marcado que el de sus antecesores, los mejores de ellos reformadores al interior del capitalismo mismo. No por nada Condoleezza Rice ha hablado de los *populismos radicales* como el nuevo enemigo de los intereses estadounidenses en Latinoamérica.

Populismos que (a pesar de lo atacada que ha sido su denominación) constituyen modos definidos de asunción de los intereses de los sectores subordinados, efectivamente mayoritarios en sus respectivas sociedades. Los cuales —muy imperfectamente por cierto, pues las realidades sociales en las que se insertan distan de ser perfectas— son modos de ejercicio democrático mucho más genuinos que las sedicentes democracias parlamentarias, las que más de una vez son casi exclusivamente una cortina de legitimación de la explotación y la desigualdad social extremas.

11. En el momento de escritura del presente texto (febrero de 2007) acaba de ascender Correa como presidente, enfrentando no pocas dificultades y obstáculos. No puede predecirse si su puja con el Congreso —típica de las contradicciones a que refiere nuestro artículo— será finalmente ganada o no. Sí es visible la radicalidad ideológica a que adscribe el presidente ecuatoriano.

La segunda independencia de América Latina en la perspectiva ecomunitarista

Sirio López Velasco

Me propongo echar un vistazo a la situación actual, gubernamental, del proyecto histórico de transformación trazado por la izquierda de Brasil, nucleada en y alrededor del Partido de los Trabajadores; asimismo, a la luz de la experiencia venezolana, deseo plantear, en la perspectiva de la segunda independencia, el horizonte utópico ecomunitarista como guía para la acción.

La izquierda brasileña en el gobierno

En Brasil, el Partido de los Trabajadores (que asumió el gobierno en enero del 2003) nació hace veintitrés años de grandes huelgas del sector metalúrgico de San Pablo dirigidas por Lula; se definió como socialista, hizo campaña contra el FMI y el ALCA, y dirige la principal central sindical (la Central Única de los Trabajadores, CUT), que se define como "clasista". Antes de llegar al gobierno federal con Lula, había conquistado la dirección de varias ciudades (con capitales estatales, incluyendo a Brasilia) y también de cuatro estados. Donde dejó más huella fue en Porto Alegre, sede de las tres primeras reuniones del Foro Social Mundial y escenario del "presupuesto participativo" (mecanismo mediante el cual la población puede determinar el destino de parte de las inversiones públicas que, aunque de monto porcentualmente reducido en el total del dinero en juego, permitió por vez primera dejar en manos del ciudadano de la calle decisiones que antes eran fruto de negociaciones político-partidarias no siempre limpias); también vio Porto Alegre administrada por el PT la urbanización de barios periféricos antes nunca atendidos en sus demandas de infraestructura básica y transporte. Pero la ciudad no logró superar las carencias impuestas

por el desempleo y la miseria de una parte significativa de su población. La explicación que el PT podría dar y dio para tal hecho, repetido en las otras ciudades y estados que gobernó, es simple y no deja de ser correcta: esas cuestiones dependen de la política económica trazada por el gobierno federal de Brasilia, hasta el 2002 ajeno al control del partido. Ahora bien, el PT alcanzó y ejerce ese gobierno central con Lula desde enero del 2003. Y qué balance hacen los militantes (incluyendo a los del PT) más empecinados en superar al capitalismo. Esa opinión se podría resumir así: la política externa es razonable y la interna continúa la del gobierno anterior, que el PT siempre catalogó como neoliberal (una combinación que nos hace recordar al PRI mexicano).

La política externa resulta aceptable, en especial en el área latinoamericana (negándose a hacer el juego de los Estados Unidos contra la Venezuela bolivariana, aunque últimamente tiene vacilaciones heredadas del sueño autoritario del subimperio brasileño ante las nacionalizaciones realizadas por Evo Morales en Bolivia) y en la unificación de países tercermundistas para hacer frente a las imposiciones hegemónicas de los Estados Unidos en el proyecto ALCA y en la OMC. Sin embargo, hay que hacer notar su inacción ante la deuda externa (que sigue pagando religiosamente) y las privatizaciones hechas por el gobierno anterior (de Fernando Enrique Cardoso) y su tibia oposición no beligerante a la invasión norteamericana a Irak (contrariando la decisión expresa de la ONU). Pero la política interna del primer gobierno de Lula y la anunciada ahora al iniciarse su segundo mandato en el 2007 está muy por debajo de, y de hecho es contraria a, las expectativas de cambio de signo popular apuntando al socialismo, creadas por la prédica de los veintitrés años transcurridos desde la creación del PT. Desde el principio, el gobierno de Lula priorizó el llamado "equilibrio de las cuentas públicas mediante ajuste fiscal" según la receta establecida por el FMI con el gobierno anterior, un acuerdo que Lula no sólo cumplió, sino que firmó un nuevo contrato a fines del 2003 (por un préstamo de 14 mil millones de dólares), al tiempo que hasta el 2006 el ajuste fiscal continuó el modelo fondomonetarista. Para pagar la deuda externa, no cuestionada y ni siquiera auditada (como lo pidió en el 2002 hasta la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil, CMBB), se aumentó el superávit primario más allá de lo exigido por el FMI, hasta el 4,25 % del PIB, al precio de recortar recursos para el área social del presupuesto, al tiempo que se incumplió la demanda del Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST, que apoyó a Lula, incluso en su segunda elección para presidente) de asentar un millón en los cuatro años del gobierno de Lula. Los índices sociales y de distribución de

renta permanecen calamitosos (un tercio de la población brasileña continúa viviendo bajo la línea de pobreza) y el desempleo no sufrió ninguna disminución significativa. Desde el gobierno se ha dicho que si Lula procedió como lo ha hecho fue para mostrar a los mercados y al mundo que con el PT no se instalaba el caos, al tiempo que se aseguraba que seguir la línea del FMI sería garantía de recepción de cuantiosas inversiones productivas. Más vale como botón de muestra el siguiente dato: si en el 2003 Brasil pagó 20 mil millones de dólares de intereses y amortización de su deuda externa, los capitales productivos extranjeros que entraron en la Bolsa de San Paulo no sumaron 6 mil millones de dólares, con lo que el saldo es irracionalmente negativo sea cual fuere el modelo económico adoptado. Otra muestra de esa extraña racionalidad: lo que el gobierno dice que ahorrará en los próximos cuarenta años con la reforma de la Previsión Social que aprobó por exigencias del FMI es menos de lo que pagó de deuda externa durante el 2003. Lula declaró en octubre del 2003 que en el gobierno "no siempre se hace lo que se quiere sino lo que es importante" (pero no aclaró para quién y en provecho de quién sería eso "importante"). Como ya lo había hecho Fernando Enrique Cardoso, el gobierno de Lula presenta como grandes méritos de su primer mandato la baja de los intereses, de la inflación proyectada y del riesgo país, al tiempo que Lula llamó "compañero" a Bush y, al recibir a José María Aznar, dijo concluir que éste no era tan conservador como él había pensado durante años, mientras que su visitante español se dio cuenta de que él, Lula, no era tan izquierdista como había imaginado. De hecho, en enero del 2007 el propio Lula declaró que ya no es más de izquierda, sino "del medio"; y aclaró que consideraba anormales tanto a una persona que a los veinte años no es de izquierda como a una que después de los cuarenta continúa siéndolo. Mientras tanto, y a lo largo del primer mandato de Lula, muchísimos militantes aguerridos del PT abandonan el partido (del cual incluso se alejaron o fueron expulsados varios parlamentarios que luego dieron origen al PSOL, Partido Socialismo e Liberdade, orientado por la ex senadora Heloísa Helena).

Cualquiera que sea el desenlace del segundo gobierno de Lula, su acción pone sobre la mesa graves cuestiones de metas, estrategia y táctica, aludidas por Guevara en su artículo "Estrategia y táctica de la revolución latinoamericana" (1961). La cuestión principal es saber si no esperamos peras del olmo; me explico: a pesar de su retórica socialista y su apoyo al 'otro mundo posible' del Foro Social Mundial, el PT vino construyendo desde los municipios, pasando por los estados, y principalmente en el Parlamento y desde el gobierno de Lula (que asumió

sin mayoría parlamentaria), un arco de alianzas con fuerzas de centroderecha y aun de derecha que no auguraban ninguna transformación profunda del capitalismo (resguardado por la legislación vigente); mas nada había dicho el PT en su prédica sobre esas circunstancias, por lo que se replantea la pregunta: ¿qué puede-debe hacer una fuerza política de aspiración poscapitalista que alcanza el gobierno por vía electoral sin contar con mayoría parlamentaria? En ese aspecto (y sin entrar a juzgar el conjunto de la obra), parece ser distinto el caso de Hugo Chávez, quien, precisamente por contar con mayoría parlamentaria, pudo triunfar en una reforma constitucional de su autoría y mantiene iniciativas plebiscitarias, como la de inhabilitar a una treintena de parlamentarios opositores. Ahora bien, el precio que ha pagado es la oposición sistemática y golpista de la burguesía, que llega a pedir a gritos la intervención yanqui. Volviendo a Brasil (y pensando en otros casos que podrían presentarse de manera parecida), cabe preguntarse si, en condiciones de minoría parlamentaria y de legalidad intocada, significa una respuesta real la adoptada por los militantes que salieron del PT, a saber, fundar otro partido, el PSOL, con el argumento de que "ése sí será de izquierda". Si nos atenemos a lo sucedido sucesivamente con los partidos socialistas, comunistas y con el propio PT, cabe preguntarse si en las condiciones citadas y con la práctica de una acción legal y parlamentaria que apunta a subir paso a paso desde el gobierno del municipio hasta el gobierno del país, no se repetirá dentro de veinte o treinta años la misma decepción ahora verificada con Lula. Lo que queremos plantear no es un simple ejercicio de política-ficción pesimista, sino la demanda de una seria reflexión de teoría política, que no puede obviar el hecho de que los cambios reales que inauguraron sendas poscapitalistas (aunque frustradas luego en todo o en parte), como en Cuba y Nicaragua, no siguieron el citado camino; incluso Chávez no sería nadie si no hubiera intentado el golpe que lo hizo famoso (y luego votado).

Otro asunto: la crisis de la democracia representativa parece ser mundial y cabe preguntarse a quién representan en verdad los supuestos "representantes". Dos ejemplos resultan paradigmáticos: en España, la oposición del 90 % de la población a la guerra de Irak no impidió que Aznar enviara tropas, y en Uruguay, el plebiscito de diciembre del 2003 paró con una votación del 62 % la privatización de ANCAP que una mayoría parlamentaria blanqui-colorada había posibilitado mediante la ley derogada por el referéndum. La experiencia del "presupuesto participativo" practicado por el PT en Porto Alegre, a pesar de su carácter restrictivo (incidencia sobre sólo el 5 % del presupuesto y

toma de decisiones en asambleas voluntarias con poca representatividad, donde pesaban mucho los militantes del PT), puede servir, ampliada, para incentivar la práctica de la democracia directa plebiscitaria para grandes cuestiones como las relativas a las prioridades presupuestales nacionales, al pago (y su forma) o no pago de la deuda externa, la renovación o no de los acuerdos con el FMI, la entrada o no en el ALCA, etc. Esa práctica de la democracia directa se inscribe en el horizonte ecomunitarista y protagoniza hechos que modifican rumbos (como ocurrió con el plebiscito antes citado), cosa que ni los *giro-tondi* ni las revueltas anticapitalistas recientes (como las de Génova y Seattle) han logrado.

Otra cuestión: el PT alentó desde siempre una postura sindical reivindicativa que clamaba por aumentos de salarios y atribuía a la falta de voluntad política de la derecha, obsecuente en sus prioridades a los intereses del empresariado, la ausencia o insuficiencia de los aumentos salariales tanto a nivel público como privado; por otro lado, el PT se presentaba como capaz, por su integridad y disciplina, de poner orden en las finanzas públicas, corroídas por la corrupción. Ahora bien, su experiencia de gobierno parece mostrar que, o no es deseable ni posible mantener el equilibrio capitalista de las cuentas cuando de verdad se propone uno atender las urgencias sociales en un país con índices de miseria tan alarmantes y con salarios tan bajos para el conjunto de los funcionarios de los sectores clave de salud y educación, o la política reivindicativa alentada por el PT en la oposición era simplista si se pensaba en gobernar con efectivo control del equilibrio de las finanzas públicas dentro de la política macroeconómica neoliberal heredada, y que no cambió en nada esencial. Por otro lado, y en especial en el 2006, figuras de primera línea del gobierno de Lula y del PT se vieron comprometidas en millonarios escándalos de uso de dinero ilegal y de corrupción.

Lula podría argumentar que su partido no contaba con la mayoría parlamentaria y que eso obliga a hacer concesiones (que, por cierto, no le salvaron la vida a Salvador Allende). Pero la cuestión que se plantea es establecer el límite entre concesiones razonables y el simple abandono-traición de los objetivos estratégicos con acciones opuestas a ellos. Por otra parte, lo que parece demostrar la experiencia brasileña es que la vía electoralista, que imagina que empezando por administrar ciudades, luego provincias y finalmente el país, constituiría una progresiva "acumulación de fuerzas" rumbo al objetivo estratégico (la sociedad capitalista), no lo es tal, por lo menos a causa de la permanencia de la legislación burguesa y del ejército, no menos supeditado a las

clases dominantes (y a los Estados Unidos mediante la formación de los oficiales y las operaciones conjuntas como "Unitas"), y la ya mentada mayoría parlamentaria al servicio de la oligarquía; ello sin contar con el cerco de la gran prensa (que en el caso de Lula, no por acaso, hasta ahora le ha sido muy favorable, o por lo menos ha tenido para con él una actitud respetuosa; todo lo contrario de lo sucedido con Allende).

Por todo ello, tanto en Uruguay como en Brasil la encrucijada se define en los siguientes términos: o hacer honor a las pretensiones poscapitalistas reasumiendo las preocupaciones de Guevara en lo referente a la coherencia y continuidad entre táctica y estrategia, o adoptar con transparencia los límites de la prédica y la acción socialdemócrata *al interior* del capitalismo. La cuestión de la dialéctica entre revolución y reforma, y constatando que al parecer los términos "revolución" y "poder" van cayendo en desuso en buena parte de nuestra izquierda (cosa ya consumada en Europa), creo que no obstante indican *hechos sociales reales* —aunque es obvio que el "poder" no se puede reducir al del Estado y que hay que considerar las instancias de su expresión "micro", como lo notó Foucault—. Mas la cuestión es que hay individuos y grupos que deciden y otros que no lo hacen, y en eso está el "poder", que no es una cosa sino una relación, exactamente la que media-constituye decididores de un lado (llamados "tomadores de decisión") y no decididores del otro. Hoy hay individuos y grupos, representantes de ciertos segmentos sociales articulados en alianzas (no exentas de contradicciones), que deciden (en la economía, la política y la cultura) y otros que no lo hacen, en cuyo contexto "revolución" puede ser redefinida como el proceso de hacer que los que hoy no deciden pasen a decidir; para que eso suceda, las posibilidades, por lo menos en teoría, serían dos: 1) los que hoy no deciden pasan a hacerlo sacando a los primeros de la función decisoria; 2) los que hoy no deciden acceden a la posibilidad de decidir sumándose a los que la ejercían con exclusividad. En lo relativo a la economía y la política, la historia indica que ha habido "revolución" cuando ha sucedido la primera de esas posibilidades, y creo (y habría que profundizar el estudio de esto) que hoy todavía es válida esa opción. Para otras esferas como la erótica, la pedagógica, y en parte la ecológica, la segunda opción no sólo es posible, sino también deseable, a partir de las tres normas de la ética.[1] (Dos ejemplos ilustrativos: en Rio Grande do Sul los alumnos ya

1. *Cfr.* Sirio López Velasco, *Ética de la liberación,* vol. I, Campo Grande, CEFIL, 1996.

votan para elegir a los directores de las escuelas estaduales, y en varios puntos del país, con la movilización de comunidades diversas, se ha logrado coadministrar cuestiones ecológicas relevantes).

Si la categoría "democracia" es entendida ahora, no como "gobierno del pueblo", sino como "orden en el que los más deciden", entonces se verá que "revolución" combina con democracia, pues tanto en la primera posibilidad antes anotada, como en la segunda, pasa a decidir más gente de la que antes lo hacía. Mas, ¿hay que abandonar la "democracia burguesa" cuando saltan a la vista los límites que impiden avanzar más allá del horizonte capitalista?". La cuestión es muy seria, tanto teórica como prácticamente, porque sabemos que muchas vidas están en juego.

La crisis de la seudodemocracia representativa

A mediados de junio del 2005, la tevé internacional de la comunidad francófona (TV5), en un programa realizado en París y llamado "Culture et depéndences", reunió a un heterogéneo grupo de mujeres y hombres para enfocar la situación de la democracia en Francia; en ese grupo brillaban por su ausencia representantes de la llamada ultraizquierda (en especial de origen supuestamente trotskista y que en las últimas elecciones ha superado a los comunistas), los comunistas y la ultraderecha de Le Pen. Pero allí estaban desde Raymond Barre, ex primer ministro de Giscard D'Estaing y ex profesor de economía, autodefinido como "liberal", hasta Philippe Val, representante del periódico *Charlie Hebdo*, cara de la "izquierda irreverente" y juguetona; pasando por Tourret (ex miembro de la Asamblea Nacional, representando al Partido Socialista), un ex juez, ahora parlamentario de la centroderecha; una periodista que acaba de publicar la novela *La mafia chic*, y una erudita octogenaria, especialista en la Grecia clásica, Jacqueline de Rossily. El denominador común a *todos/as* los expositores: la democracia francesa está *"à bout de souffle"* (o sea, agotada) porque los ciudadanos no creen más en la elite política" (léase: de centroderecha y socialdemócrata). La prueba son las dos "cachetadas" (*gifles*) infligidas últimamente a esas elites: la llegada de Le Pen a la segunda vuelta de la última elección presidencial y la victoria del "No" en el referéndum de la Constitución Europea (cuando la centroderecha y la socialdemocracia, en su mayoría, habían hecho entusiasta campaña por el "Sí"). Al mismo tiempo, sabemos que diversas encuestas realizadas en América Latina en los últimos meses han mostrado que en varios países son

mayoría los ciudadanos que se dicen dispuestos a "renunciar a la democracia en provecho de un gobierno autoritario a condición de que mejore la situación social-económica" (en lo referente a empleos, nivel salarial y de vida). La crisis abierta en Brasil a mediados del 2005 con denuncias de uso indebido de dinero en altos círculos del poder gubernamental y partidario del equipo de Lula, han generalizado el sentimiento que ya se acumulaba en años anteriores, a saber, la creencia por parte de la población de que "todos los políticos son iguales, y no merecen confianza, pues se ocupan de sus propios intereses y no de los de todos". Por nuestra parte, sostenemos que la democracia burguesa seudorrepresentativa está superada y que debemos avanzar hacia una democracia poscapitalista que retome e invente mecanismos de democracia directa; tal renovación es posible y es parte de un proceso educativo-político, entendido en sentido amplio.

Como muchos de los que nos iniciamos en las lides políticas en los años 60, aprendí con el tiempo que no hay una oposición a-dialéctica (una "falsa oposición", como la llamaría Carlos Vaz Ferreira)[2] entre "revolución" y "reforma", porque las reformas pueden preparar la revolución, y porque "la revolución" (entendida como "toma del poder del Estado" por una propuesta económico-político-cultural hasta entonces no hegemónica) debe ser seguida por reformas incesantes si no quiere evitar el fin lamentable que Paulo Freire ya vaticinaba en 1970 en su *Pedagogía del oprimido*[3] y que se hizo realidad brutal con la franca adopción del capitalismo en la Unión Soviética y el llamado "campo socialista" europeo después de 1989.

Desde una óptica socio-ambiental, he anotado algunas categorías y formas de acción que, sin romper con la legalidad burguesa, son instrumentos tácticos, de corto plazo, de la aspiración ecomunitarista, cuyo plazo es indefinido. Cité allí la acción con comunidades de barrios marginales y/o víctimas de agresiones ambientales, los LET (Sistemas Locales de Empleo e Intercambio, redes solidarias de economía de sobrevivencia paralela-alternativa); no me olvidé de los sindicatos y partidos (desde que mantengan el rumbo ecomunitarista, se democraticen en su funcionamiento e impidan la eternización de los dirigentes en sus cargos), y hasta rescaté el papel de los "Bancos Éticos" y el "consumo crítico".[4] Junto a éstas, cité acciones que rompen con la legalidad

2. Vaz Ferreira, *Lógica Viva* (1910), Montevideo, Barreiro y Ramos, 1920.
3. Freire, *Pedagogía del oprimido*, Río de Janeiro, Paz e terra, 1970.
4. Véase López Velasco, *Ética de la liberación*, vol. 3, Rio Grande, FURG, 2000, caps. 1 y 4, segunda parte.

burguesa; puntualmente, como las ocupaciones de tierras y/o lugares amenazados de despojo cultural o catástrofe ecológica (como las realizadas por el Movimiento de los Sin-Tierra en Brasil y los movimientos del ecologismo popular en la India), y las acciones directas a cargo de organizaciones (como las llevadas a cabo por los "guerreros verdes" que se oponen a la ampliación del aeropuerto de Manchester, o las realizadas periódicamente en diversas partes del mundo por Greenpeace). Incluí también acciones de propaganda armada (como las realizadas por el Movimiento de Liberación Nacional Tupamaros en el Uruguay de los 60 y 70), excluyendo (como lo hizo también, dicho sea de paso, expresamente el MLN) las de carácter terrorista, o sea, aquellas cuyas víctimas pueden ser indiscriminadamente personas ajenas por completo a las fuerzas organizadas en conflicto, como lo son los transeúntes, o campesinos, empleados, feriantes o estudiantes que cuidan de sus quehaceres.

Ahora bien, la confusión entre lo táctico y lo estratégico, así como el empantanamiento que puede provocar la pérdida del sentido estratégico de la acción, parecen estar en el corazón mismo de la encrucijada actual de la izquierda en el Cono Sur, América Latina y el mundo. Aclaro que cuando digo "izquierda" me refiero a la tendencia plural de los que aspiran a una sociedad poscapitalista, donde se haga posible la realización del individuo universal porque ha sido superada la explotación y la dominación entre seres humanos, y también se detenga-revierta la actual devastación practicada contra la naturaleza no humana. Hay necesidad de redefinir la meta y la estrategia. Si la meta es el socialismo, ¿puede la izquierda gobernar supeditándose a los dictámenes, en especial judiciales, de un Estado siervo de los capitalistas del FMI y los Estados Unidos? Si la meta es el socialismo, ¿puede la izquierda gobernar sometiéndose al boicot sistemático de un Parlamento controlado por la derecha? Si la meta es el socialismo, ¿puede la izquierda alentar la postura reivindicativa que, sin considerar la realidad espartana de Cuba después de cuarenta años de revolución, hace del aumento salarial el leitmotiv de la acción sindical? En este último punto, ¿no debería la izquierda asumir decididamente el paradigma de la frugalidad que discute las "necesidades" a partir del prisma de la "calidad de vida" definida por parámetros socio-ambientales?[5] Y aún, ¿en la carrera sin fin en pos del mejor salario, puede la izquierda obviar la decisi-

5. Véanse mis convergencias y divergencias con diversas corrientes del movimiento ambientalista en López Velasco, *op. cit.,* 2000, cap. 1.

va cuestión de la abolición del salario, ya hoy vigente en algunos LET y otras actividades cooperativas? Por último: ¿hasta dónde y hasta cuándo puede la izquierda atenerse a los límites de la legalidad vigente sin traicionar su horizonte poscapitalista? En las respuestas a estas preguntas anida, como una alternativa, la renuncia explícita a cualquier aspiración poscapitalista y la asunción del paradigma socialdemócrata europeo (o sea el del fin, y no la manutención del "Estado de bienestar social"), enriquecido, quién sabe, con matices ecologistas; en él sí cabe pleitear mejoras salariales *ad-infinitum* y preocuparse por el equilibrio de las finanzas públicas del Estado actual y el respeto a decisiones judiciales, conviviendo con parlamentos y jueces representantes del empresariado. Pero eso habría que decirlo abiertamente; así se aclararían las aguas y sufrirían menos viejos y jóvenes militantes que ven a gobiernos de izquierda repetir los argumentos de recientes gobiernos de derecha cuando se trata de atender las necesidades urgentes de la salud, la educación, la política ambiental y las demandas salariales.

Venezuela: impresiones del sol naciente

Estoy harto de los que tratan de explicar un país tras visitarlo durante una semana, y de los intelectuales que se entusiasman con procesos de vocación poscapitalista para abandonarlos tan pronto fracasan o, simplemente, enfrentan grandes dificultades. En América Latina, trasanteayer Cuba, anteayer el Chile de Allende y ayer la Nicaragua sandinista, fueron objeto de ese entusiasmo superficial y evanescente. Sin embargo, me sorprendo en estas líneas haciendo lo primero (y espero que no lo segundo), porque Venezuela agredida por los Estados Unidos lo necesita. En julio del 2005 visité Caracas por una semana y he aquí mis impresiones. Caracas está llena de empresas privadas grandes y pequeñas (y sus respectivos letreros); el tránsito es caótico, embotellado y contaminante; se ve gente durmiendo debajo de los viaductos y apiñándose en algunos reductos de vendedores callejeros; se comenta que no es seguro aventurarse en sus calles durante la noche, y en algunas, ni siquiera de día; su largo centro está rodeado de cerros habitados hasta la cima, donde no hay calles y las casitas se equilibran una sobre las otras. Pero, primer detalle, son de ladrillo y no de lata o madera como en tantas otras periferias del Tercer Mundo; segundo detalle: la revolución bolivariana dio a sus moradores los respectivos títulos de propiedad. Entre los edificios de clase media y los cerros existe más que un foso geográfico; en los días más álgidos de la huelga petrolí-

fera fomentada por la derecha (y su masiva prensa escrita, oral y televisiva) y los Estados Unidos, esos edificios se armaron y acumularon alimentos, convencidos de que serían invadidos por la gente de los cerros. Se dice que la mayoría de los docentes universitarios se opone a Chávez (que no les extendió un reciente aumento dado a los militares, aunque les pagó deudas atrasadas que ninguno de ellos imaginaba ver saldadas algún día). La misma prensa que acunó el golpe de Estado del 2002 aún conserva toda su libertad para destilar las veinticuatro horas del día su antichavismo cerril. Una tevé y una radio estatales intentan equilibrar la disputa de ideas en los medios masivos de comunicación. En franca minoría, sin embargo, su fuerza es inmensa, en especial debido al programa "Aló Presidente", que se emite todos los domingos y en el que, a lo largo de varias horas, Chávez, haciendo las veces de docente y animador de programas de auditorio, dialoga con el pueblo. Pudimos ver el realizado el 10 de julio del 2005 con el objeto del lanzamiento de la Misión Cultura, que duró seis horas (incluyendo una media hora dedicada al I Foro Internacional de Filosofía) y en el que Chávez dialogó con el auditorio y gente de diversos estados que participan en acciones sociales impulsadas por su gobierno. En el marco de ese programa (y lo mismo se repite en por lo menos otro, animado por un periodista), los ministros son cuestionados sobre problemas atinentes a su área y se les pide plazos para resolver los problemas denunciados. No deja de ser cómico que la derecha mundial llame despectivamente "populistas" a tales metodologías comunicativas, en circunstancias en las que la democracia representativa burguesa está en plena crisis en todo el mundo precisamente por la falta de responsabilización y eficacia de sus dirigentes para resolver los problemas de la gente. Y hay que agregar que Chávez ha ganado todas las elecciones que disputó hasta ahora; él insiste una y otra vez en que desea una democracia revolucionaria participativa que permanentemente haga la "revolución en la revolución", y aclara que la única alternativa es el socialismo (bolivariano, que habrá que inventar), pues dentro del capitalismo no hay salvación para los pueblos, las personas y el planeta. Las acciones sociales gubernamentales cuajan en las llamadas "Misiones"; en la educación, la Robinson se ocupa de la alfabetización; la Ribas, del segundo grado, y la Francisco Miranda, de la enseñanza universitaria, todas intentando empujar a adultos rezagados a que cumplan esas etapas de estudio. En la salud se destaca el "Barrio Adentro", programa en el que los médicos recién recibidos reciben una beca de dos años y medio para cuidar de la salud de los habitantes de un barrio de su ciudad y haciendo una suerte de posgrado que puede completarse con un con-

trato de otros tres años, en los que prepararán a sus sustitutos. El programa "Mercal" organiza mercados donde los productos de consumo básico son ofrecidos a precios de hasta la mitad de los practicados en el comercio común; y hay Misiones y programas para los pueblos indígenas, la energía, la agricultura familiar, etc. Así, en el océano del capitalismo venezolano, vimos la democracia ecomunitarista en acción. En un terreno caraqueño que pertenecía a PDVsa está en su primer año el Núcleo de Desarrollo Endógeno (creo que ya hay 37) "Fabricio Ojeda" (guerrillero de los años 60) que reúne una cooperativa textil-calzadista de doscientas personas pobres (la gran mayoría mujeres), que funciona en galpones construidos por los propios cooperativistas y dispone de una minihuerta ecológica, una clínica (con servicio ambulatorio, de exámenes clínicos, radiología, traumatología, odontología, pediatría y botica popular) que atiende gratuitamente a todo el barrio, y de un Mercal. El gobierno dio becas para que los cooperativistas hicieran los cursos de su oficio, financió la compra de máquinas y materiales y les encomendó medio millón de cartucheras escolares que serán distribuidas a través de Mercal, al tiempo que los zapatos serán dados gratuitamente a los escolares junto con los demás útiles de estudio. La cooperativa gozará del ala protectora del gobierno aún por un semestre y luego tendrá que caminar por sus propios pies. Una vez por semana, las decisiones se toman en asambleas, y todos los cargos emanan de los propios participantes; a todos ellos esa realidad bolivariana les parece un sueño. Ojalá que un tsunami invertido haga que esas islas ecomunitaristas ocupen poco a poco el océano capitalista que las rodea.

El pensamiento-acción emancipatorio en red, rumbo a una nueva democracia

La honestidad intelectual y la sabiduría elemental nos ponen por delante la tarea de realizar un inédito balance de la interacción entre filosofía (pensamiento) de liberación y acciones emancipatorias en América Latina. Aunque más no sea porque no podemos embarcarnos (y, lo que es peor, embarcar a muchas otras vidas) en una praxis que sistemáticamente asume entusiasmos pasajeros y luego deja en silencio los fracasos (totales o parciales) cosechados. Así, hemos visto desfilar en el último medio siglo los entusiasmos por la Revolución cubana, el Perú de Velasco Alvarado, el Panamá de Torrijos, el Chile de Allende, la Nicaragua sandinista; y hoy ha llegado el turno de la Venezuela bo-

livariana. En esos años no faltó ni siquiera un filósofo de la liberación que dijera que la Nicaragua sandinista realizaba su filosofía; y hoy habría que preguntarle: ¿qué pasó con la revolución sandinista y… con su filosofía? Creo, dicho sea de paso, y así se lo dije fraternalmente a Alejandro Serrano Caldera en el 2002, que los propios intelectuales y revolucionarios nicaragüenses aún nos están debiendo ese balance, que podría ayudarnos muchísimo a todos los latinoamericanos. Esperemos que la Venezuela bolivariana de hoy no sea un miembro más de esa lista de entusiasmos y olvidos.

Una modesta experiencia personal de pensamiento-acción intenta combinar la acción académica y ciudadana, incorporando docentes, dicentes y vecinos (organizados o no en instancias no gubernamentales, como ONG ambientalistas, sindicatos o asociaciones de barrio); así hemos desarrollado actividades[6] que, entre otras cosas: a) permiten que vecinos de barrios pobres se autoorganicen para obtener de las autoridades y de su sudor las mejoras indispensables en su calidad de vida (en las áreas de vivienda, urbanismo, luz, agua, educación, salud y transporte); b)que escuelas hagan el relevamiento de la problemática socio-ambiental del barrio en el que están insertadas, a partir del cual maestros y alumnos desarrollan acciones de educación ambiental que incluyen actos ciudadanos de reivindicación ante las autoridades e instrumentación de mejoras a partir del esfuerzo propio; c) acciones de estudiantes y ambientalistas que permiten crear y defender una ley de preservación ambiental de ecosistemas costeros frágiles (resistiendo la voracidad capitalista), y, d) auxiliar a una comunidad de pescadores artesanales perjudicados por un accidente ambiental en el que los tiburones-contaminadores deben pagar los platos rotos (y las medidas para evitar que lo mismo pueda volver a producirse).

Esas experiencias son parte de la emergencia de la nueva acción en redes que van de lo local a lo global y que hoy alcanza al planeta entero, como lo demuestra la propia existencia del Foro Social Mundial (cuya eficiencia en materia de acciones combinadas habrá que tratar de mejorar). Esa forma de acción reúne las siguientes características:[7] a) reunión libre de personas a partir de una convergencia de valores y

6. Véanse López Velasco, *op. cit.,* 2000, y *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, San Leopoldo, Unisinos, 2003.
7. Anabel de Lima, *Do universo das redes às redes de educação ambienta: potencialidades e limitações da REASul, Dissertação de Mestrado em Educação Ambiental,* Furg., inédita, 2005.

objetivos; b) cada integrante mantiene su autonomía de pensamiento-acción y es libre de entrar/salir a/de la red; c) cada integrante sólo forma parte de la red en la medida en que participa efectivamente de ella; d) cada integrante es corresponsable por la acción de la red; e) las decisiones no obedecen a un poder central sino que se toman de abajo hacia arriba y de forma descentralizada; f) la comunicación es horizontal y libre entre los integrantes de la red, y en los temas que ella así lo decida por consenso, también hacia fuera de la misma; g) la red admite sin restricciones la creación en su interior de subredes por tipo o modalidad de acción; h) la red no admite jefes fijos sino líderes provisorios-rotativos; i) la red se autorreproduce, ampliándose o transformándose sin trabas; cada nudo, al establecer una conexión nueva, ayuda a esa conducta autopoiética; j) la red se orienta por el principio de solidaridad entre sus miembros y hacia afuera.

Las redes demuestran hoy que la actividad "política" es mayor que la política partidaria, recobrando su sentido griego de "organización de la ciudad-estado a manos del conjunto de los ciudadanos". Esa acción en red tiene a veces a ONG como protagonistas, y otras veces a conjuntos semiorganizados. En esa última categoría, vale recordar a los millones de ciudadanos que salieron a las calles de España para oponerse al envío de tropas a Irak, que fueron los mismos que, autoconvocándose mediante sus teléfonos móviles, determinaron la inesperada derrota del Partido Popular del hasta entonces presidente de gobierno, José María Aznar, cuando, después de los atentados del 11 de marzo del 2004 en Madrid, juzgaron con lucidez, a pesar del profundo dolor del momento, que el envío de tropas determinado por Aznar contra la voluntad del 90 % de los españoles (como lo habían revelado en su momento los sondeos) había sido la causa primera de la masacre. De forma parecida, centenas de miles de italianos, entendiendo que Berlusconi, además de controlar el Poder Ejecutivo (en su condición de primer ministro), el Legislativo (gracias a su base partidaria de sustentación) y la tevé (por ser dueño de las mayores redes privadas, de las que vendió la mayoría de las acciones recién en el 2005, y controlando también a partir del gobierno la emisora estatal, la RAI), caminaba a pasos largos hacia la neutralización del Poder Judicial (a través de la ley que había logrado aprobar en primera instancia, según la cual el primer ministro en ejercicio no podría ser objeto de acciones judiciales durante su mandato), protagonizaron varias veces en el 2003 y el 2004 las acciones que se ganaron el nombre de "girotondi" (en Brasil se los llama "abrazos simbólicos" a edificios o lugares). Esas acciones son catalo-

gadas por Marcelo Expósito[8] como "desobediencia social", de la que nos da como ejemplo la manifestación de Praga del 26 de septiembre del 2000, en la que unas 15.000 personas se juntaron para protestar contra el encuentro anual del FMI y del Banco Mundial, en tres alegres cortejos identificados por colores (azul, rosado y amarillo), para luego "abrazar" el local del evento (a pesar de la advertencia de la policía de que la protesta era ilegal), lo que provocó su fin anticipado. Como sabemos, otras manifestaciones similares, más o menos pacíficas, han acompañado cada una de esas reuniones, dejando a sus protagonistas cada vez más acomplejados ante la prensa y la opinión ciudadana (ante quienes está quedando cada vez más claro que esos personajes rezan, no el "*in God we trust*", sino el prosaico y biocida "*in Gold we trust*").

Ahora bien, tanto las acciones de los "girotondi" como otras descritas por Expósito son de corta duración e intermitentes, y, también, si son ricas en su contenido de protesta, son igualmente débiles en su dimensión propositiva. Una y otra deficiencia no hacen parte de la educación ambiental *ciudadana* que propongo *en perspectiva ecomunitarista*, que se presenta como una modalidad de *política emancipatoria permanente* (de crítica y de cambio socio-ambiental).

8. Marcelo Expósito, "De la desobediencia civil a la desobediencia social: la hipótesis imaginativa", en *Brumaria* 2, junio de 2003.

América Latina y el violento camino hacia la liberación humanista

Jorge Majfud

El humanismo actual y sus enterradores

Una de las características del pensamiento conservador a lo largo de la historia moderna ha sido la de ver el mundo según compartimentos más o menos aislados, independientes, incompatibles. En su discurso, esto se simplifica en una única línea divisoria: Dios y el diablo, nosotros y ellos, los verdaderos hombres y los bárbaros. En su práctica, se repite la antigua obsesión por las fronteras de todo tipo: políticas, geográficas, sociales, de clase, de género, etc. Estos espesos muros se levantan con la acumulación sucesiva de dos partes de miedo y una de seguridad.

Traducido a un lenguaje posmoderno, esta necesidad de las fronteras y las corazas se recicla y se vende como *micropolítica,* es decir, un pensamiento fragmentado (la propaganda) y una afirmación localista de los problemas sociales en oposición a la visión más global y estructural de la pasada Era Moderna.

Estas comarcas son mentales, culturales, religiosas, económicas y políticas, razón por la cual se encuentran en conflicto con los principios humanísticos que prescriben el *reconocimiento de la diversidad* al mismo tiempo que una *igualdad implícita* en lo más profundo y valioso de este aparente caos. Con este principio implícito surgieron los Estados pretendidamente soberanos algunos siglos atrás: aun entre dos reyes no podía haber una relación de sumisión; entre dos soberanos sólo podía haber *acuerdos*, no *obediencia*. La sabiduría de este principio se extendió a los pueblos, tomando forma escrita en la primera Constitución de los Estados Unidos. El reconocer como sujetos de derecho a los hombres y mujeres comunes ("*We the people…*") era la respuesta a los absolutismos personales y de clase, resumido en el exabrupto de

Luis XIV, "*l'État c'est moi*". Más tarde, el idealismo humanista del primer bosquejo de aquella Constitución se relativizó, excluyendo la *utopía* progresista de abolir la esclavitud.

El pensamiento conservador, en cambio, tradicionalmente ha procedido de forma inversa: si las comarcas son todas diferentes, entonces hay unas mejores que otras. Esta última observación sería aceptable para el humanismo si no llevase explícito uno de los principios básicos del pensamiento conservador: nuestra isla, nuestro bastión es siempre el mejor. Es más: nuestra comarca es la comarca elegida por Dios y, por lo tanto, debe prevalecer a cualquier precio. Lo sabemos porque nuestros líderes reciben en sus sueños la palabra divina. Los otros, cuando sueñan, deliran.

Así, el mundo es una permanente competencia que se traduce en amenazas mutuas y, finalmente, en la guerra. La única opción para la sobrevivencia del mejor, del más fuerte, de la isla elegida por Dios, es vencer, aniquilar al otro. No es raro que los conservadores de todo el mundo se definan como individuos religiosos y, al mismo tiempo, sean los principales defensores de las armas, ya sean personales o estatales. Es, precisamente, lo único que le toleran al Estado: el poder de organizar un gran ejército donde poner todo el honor de un pueblo. La salud y la educación, en cambio, deben ser "responsabilidades personales" y no una carga en los impuestos a los más ricos. Según esta lógica, les debemos la vida a los soldados, no a los médicos, así como los trabajadores les deben el pan a los ricos.

Al mismo tiempo que los conservadores odian la *Teoría de la evolución* de Darwin, son radicales partidarios de la ley de *sobrevivencia del más fuerte*, no aplicada a todas las especies sino a los hombres y mujeres, a los países y las sociedades de todo tipo. ¿Qué hay más darwiniano que las corporaciones y el capitalismo en su raíz?

Para el sospechosamente célebre profesor de Harvard, Samuel Huntington, "el imperialismo es la lógica y necesaria consecuencia del universalismo". Para nosotros los humanistas, no: el imperialismo es sólo la arrogancia de una comarca que se impone por la fuerza a las demás, es la aniquilación de esa universalidad, es la imposición de la uniformidad en nombre de la universalidad.

La *universalidad humanista* es otra cosa: es la progresiva maduración de una conciencia de liberación de la esclavitud física, moral e intelectual, tanto del oprimido como del opresor en última instancia. Y no puede haber conciencia plena si no es global: no se libera una comarca oprimiendo a otras, no se libera la mujer oprimiendo al hombre, *and so on*. Con cierta lucidez pero sin reacción moral, el mis-

mo Huntington nos recuerda: "Occidente no conquistó al mundo por la superioridad de sus ideas, valores o religión, sino por la superioridad en aplicar la violencia organizada. Los occidentales suelen olvidarse de este hecho, los no occidentales nunca lo olvidan" (*The Clash of Civilizations*, 1993).

El pensamiento conservador también se diferencia del progresista por su concepción de la historia: si para uno la historia se degrada inevitablemente (como en la antigua concepción religiosa o en la concepción de los cinco metales de Hesíodo) para el otro es un proceso de perfeccionamiento o de evolución. Si para uno vivimos en el mejor de los mundos posibles, aunque siempre amenazado por los cambios, para el otro el mundo dista mucho de ser la imagen del paraíso y la justicia, razón por la cual no es posible la felicidad del individuo en medio del dolor ajeno.

Para el humanismo progresista no hay individuos sanos en una sociedad enferma como no hay sociedad sana que incluya individuos enfermos. No es posible un hombre saludable con un grave problema en el hígado o en el corazón, como no es posible un corazón sano en un hombre deprimido o esquizofrénico. Aunque un rico se define por su diferencia con los pobres, nadie es verdaderamente rico rodeado de pobreza.

El humanismo, como lo concebimos aquí, es la evolución integradora de la conciencia humana que trasciende las diferencias culturales. Los *choques de civilizaciones*, las guerras estimuladas por los intereses sectarios, tribales y nacionalistas sólo pueden ser vistas como taras de esa geopsicología.

Ahora, veamos que la magnífica paradoja del humanismo es doble: 1) consistió en un movimiento que en gran medida surgió entre los religiosos católicos del siglo XIV y luego descubrió una dimensión secular de la *creatura humana*, y además, 2) fue un movimiento que en principio revaloraba la dimensión del hombre como individuo para alcanzar, en el siglo XX, el descubrimiento de la sociedad en su sentido más pleno.

Me refiero, en este punto, a la concepción del *individuo* como lo opuesto a la *individualidad*, a la alienación del hombre y la mujer en sociedad. Si los místicos del siglo XV se centraban en su *yo* como forma de liberación, los movimientos de liberación del siglo XX, aunque aparentemente fracasados, descubrieron que aquella actitud de monasterio no era moral desde el momento que era egoísta: no se puede ser plenamente feliz en un mundo lleno de dolor. A menos que sea la felicidad del indiferente. Pero no es por algún tipo de indiferencia hacia el

dolor ajeno que se define cualquier moral en cualquier parte del mundo. Incluso los monasterios y las comunidades más cerrados, tradicionalmente, se han dado el lujo de alejarse del mundo pecaminoso gracias a los subsidios y las cuotas que procedían del sudor de la frente de los pecadores. Los Amish en los Estados Unidos, por ejemplo, que hoy usan caballos para no contaminarse con la industria automotriz, están rodeados de materiales que han llegado a ellos, de una forma o de otra, por un largo proceso mecánico y muchas veces de explotación del prójimo. Nosotros mismos, que nos escandalizamos por la explotación de niños en los telares de la India o en las plantaciones en África y América Latina consumimos, de una forma u otra, esos productos. La ortopraxia no eliminaría las injusticias del mundo —según nuestra visión humanista—, pero no podemos renunciar o desvirtuar esa conciencia para lavar nuestros remordimientos. Si ya no esperamos que una revolución salvadora cambie la realidad para que ésta cambie las conciencias, procuremos, en cambio, no perder la conciencia colectiva y global para sostener un cambio progresivo, hecho por los pueblos y no por unos pocos iluminados.

Según nuestra visión, que identificamos con el último estadio del humanismo, el individuo con conciencia no puede evitar el compromiso social: cambiar la sociedad para que ésta haga nacer, a cada paso, un individuo nuevo, moralmente superior. El último humanismo evoluciona en esta nueva dimensión utópica y radicaliza algunos principios de la pasada Era Moderna, como lo es la *rebelión de las masas*. Razón por la cual podemos reformular el dilema: no se trata de un problema de izquierda o derecha sino de adelante o atrás. No se trata de elegir entre religión o secularismo. Se trata de una tensión entre el humanismo y el tribalismo, entre una concepción diversa y unitaria de la humanidad y en otra opuesta: la visión fragmentada y jerárquica cuyo propósito es prevalecer, imponer los valores de una tribu sobre las otras y al mismo tiempo negar cualquier tipo de evolución.

Ésta es la raíz del conflicto moderno y posmoderno. Tanto el *Fin de la historia* como el *Choque de civilizaciones* pretenden encubrir lo que entendemos es el verdadero problema de fondo: no hay dicotomía entre Oriente y Occidente, entre ellos y nosotros, sino entre la radicalización del humanismo (en su sentido histórico) y la reacción conservadora que aún ostenta el poder mundial, aunque en retirada, y de ahí su violencia.

La secreta violencia del orden

Uno de los principios más consolidados en la reciente historia de la humanidad es la prescripción del diálogo. Diálogo entre países, entre culturas, entre razas, entre sexos. Sin embargo, al mismo tiempo que la aceptación casi universal de este principio significa un triunfo del antiguo humanismo —como el principio de la necesaria igualdad en la diversidad— no por eso ha de ser un triunfo consolidado en la práctica. Como los demás ideoléxicos positivos, el principio del diálogo entre diferentes debe sufrir la colonización semántica del poder de turno.

Si los imperios pasados asesinaron en nombre de la verdad verdadera, hoy en día no es posible hacerlo sin recurrir al diálogo. Es decir, se oprime y se imponen los valores del más fuerte en defensa del diálogo, ya que el otro significa una amenaza permanente, la interrupción de esta relación que se asume como igualitaria.

Habría que ver *de qué tipo* de diálogo estamos hablando en nombre del *diálogo*, así a secas. No por ser Dios único y sus Sagradas Escrituras las mismas, ello ha impedido a lo largo de la historia que los hombres y mujeres se odien y se asesinen en su nombre, por causa de las diferentes representaciones que cada uno hace del Padre, por causa de los nombres distintos que cada uno le ha dado, o por las incompatibles lecturas que diferentes sectas hacen de los mismos escritos, en nombre de la *verdadera* interpretación.

Como todo ideoléxico, también el diálogo se convierte en un instrumento semántico de dominación, de justificación y de manipulación de la conciencia colectiva. Si ese diálogo es una forma de apaciguar los ánimos del oprimido para legitimar una opresión, un estado injusto, si ese diálogo es una simple negociación, concesión o limosna que da el poderoso, el privilegiado, quienes administran las cuotas morales y las narraciones de la historia, entonces no es exactamente el tipo de diálogo que tengo en mente.

En este caso, muy frecuente en las relaciones internacionales, en las relaciones políticas y en las más domésticas relaciones matrimoniales donde predomina la voluntad de uno de los miembros, el diálogo es, en la práctica, un monólogo. Un monólogo semejante a aquellos tratados europeos, que bien supieron usar los primeros humanistas en el siglo XVI, cuando la tesis central se exponía en forma de diálogo entre dos personajes pero todas las razones estaban siempre de un lado y el otro servía apenas de tonto verificador. No muy diferentes son los más antiguos *Diálogos* de Platón. Y ni que hablar del estilo de catequesis que

practican las modernas cadenas internacionales de televisión, donde, en nombre del diálogo y la información objetiva, un periodista invita a algún débil disidente para burlarse de las opiniones ajenas y confirmar las suyas propias, las opiniones del poder, de la propaganda y del dinero. Como lo formuló en versos el poeta Hebert Abimorad, un diálogo es la verdad dividida en dos partes desiguales. Esto, que a su vez puede ser una verdad inevitable, se convierte en un problema cuando una de las partes se reserva el derecho de dictar cuál es la verdad mayor en un diálogo entre desiguales, en un monólogo a dos voces.

El mismo peligro de manipulación semántica corren los más débiles al consumir irreflexivamente el ideoléxico *democracia*. No es posible una democracia sin el principio de una progresiva radicalización de sí misma. Es decir, no es posible una democracia representativa, tal como es el anacrónico modelo del siglo XIX; un modelo de democracia estática, orgullosa de sí misma, autocomplaciente, propuesta como ejemplo universal aunque para imponerse deba romper con todos sus propios principios.

Una democracia estática es simplemente el perfecto negocio de las clases dominantes, de las elites más fuertes. Un sistema reaccionario que moraliza en nombre del orden y del progreso. Es decir, una democracia es progresiva o no es democracia, y su objetivo es realizar la conciencia de que este mundo, siempre imperfecto, no tiene dueño legítimo. No por casualidad los conservadores del siglo XIX reaccionaban con furia cada vez que un progresista mencionaba la palabra *democracia*, obra del demonio según los monárquicos ibéricos.

Recuerdo que cuando era niño me sorprendía escuchar en un informativo que un jugador de fútbol había sido vendido a Europa por varios millones de pesos. Mi madre trataba de aclarar la situación explicándome que, en realidad, lo que se vendía era el contrato de ese jugador. Pero sus palabras finales, simples como su débil corazón, me quedaron grabadas a fuego: "Ni un hombre ni una mujer tienen precio. Ni todo el dinero de todos los bancos del mundo podrían pagar la vida de un solo ser humano". Hoy en día no sé si eso es verdad o no, sobre todo porque a veces uno debe dudar de qué es un ser humano, un ser deshumanizado o un monstruo con aspecto humano. De cualquier forma, conservo aquella reflexión de mi madre como uno de mis principios morales e intelectuales más básicos.

Hasta el más humilde habitante del rincón más desconocido del planeta vale tanto como el presidente o el rey más poderoso del mundo. Ahora, la moral y los valores, si se miden por la cuota de poder de cada individuo, deberían ser inversamente proporcionales. ¿Cómo

confiar en el poder, sobre todo cuando se ejerce sustrayéndolo del prójimo en su nombre propio, en uno de esos tantos delirios de representatividad? Es decir, debería ser más confiable una mujer, un hombre sin poder institucional que aquel que lo monopoliza. No se puede confiar ni en el mejor de los Césares.

Sin embargo, hasta hoy, la verdad ha sido la inversa. Es la moral del más fuerte la que predomina en la práctica y en el discurso social. Incluso muchos pensadores que iniciaron las repúblicas americanas restringieron el voto democrático a aquellos que poseían propiedades, ya que —se argumentaba— el solo hecho de tener intereses materiales los hacía más responsables para dirigir un país. En otras palabras, quienes poseen mayor poder social siempre van a ser más responsables de defenderlos en nombre de la felicidad ajena. Si esta teoría de la responsabilidad fue alguna vez verdad, lo cierto es que en el subconsciente colectivo la idea sobrevive aún hoy en las nuevas sociedades, perpetuando el crimen contra la conciencia colectiva, la conciencia democrática.

No hay diálogo entre un esclavo y su amo, aunque éste muestre un gran corazón escuchando a aquél y concediéndole el poder de hablar y elegir el color blanco de su camisa o el nombre blanco que más le gusta según su gusto blanco. No hay democracia cuando unos tienen más posibilidades de educación y de participación en la vida política de su sociedad, aunque cada tanto llegue al gobierno el hijo de un camionero o un lustrador de zapatos se reciba de abogado o se haga millonario vendiendo tomates. Porque una democracia no se define por sus excepciones sino por sus reglas. Ni el diálogo ni la democracia deberían ser simples concesiones que hacen los poderosos motivados por su bondad. Un derecho humano no es un privilegio que se deba mendigar a quienes legal e ilegítimamente se han arrogado el derecho de concederlo cuando lo creen conveniente.

El diálogo y la democracia son derechos, pero nada más que derechos mientras se pretendan ejercer sobre la base de la desigualdad muscular entre las culturas, entre los países, entre los sexos, entre los diferentes de todo tipo.

Claro, desde este punto de vista, tanto el diálogo como una verdadera democracia son sendas utopías. Utopías, sí, pero necesarias y vitales para la supervivencia de un mínimo de justicia.

Ahora, si las elites se reservan el derecho de afirmar que la igualdad de condiciones no es una razón básica de justicia, o que sus hijos y los hijos de un marginado tienen las mismas oportunidades de dirigir los destinos de su sociedad, de sus valores morales, entonces "los menos igua-

les", es decir, quienes deben sufrir de esta ideología, de este concepto particular de justicia, también se reservarán el derecho a imponer su propia concepción de justicia por la violencia. Porque a una violencia se responde con otra, y la opresión económica, sexual, religiosa, cultural, ideológica y moral son formas de violencia. Incluso de las peores formas de violencia, ya que uno bien puede recuperarse de un puñetazo en la cara pero difícilmente un individuo se recupera de la violencia moral. Tal es el caso del racismo, del sexismo, del clasismo o de la violencia teológica que define quiénes están condenados al infierno y quiénes han sido salvados, quiénes se comunican con Dios en sus sueños y quiénes sólo son capaces de soñar con una mesa llena de comida.

La historia reciente nos demuestra que este cambio no llegará por la acción armada y revolucionaria de ningún ejército iluminado. Por el contrario, esto sería una regresión y una nueva excusa del poder. El cambio llegará, está llegando, con la maduración progresiva de la humanidad como conjunto, de la incansable crítica como conciencia, de la desobediencia como derecho, del respeto como necesidad, de la dignidad como obligación y de la justicia como orden humano antes que como un simple orden financiero.

La violencia de la violencia y el coeficiente crítico de progresión

Un conservador diría que una mujer es responsable de sufrir repetidas veces los golpes de un marido violento. Un humanista anacrónico responsabilizaría sólo al hombre. Un antihumanista posmoderno observaría que el hombre y la mujer son productos de una sociedad violenta. Creo que un humanista de nuestro tiempo reconocería una responsabilidad triple, en la mujer, en el hombre y en la sociedad. Sin embargo, el circuito de la violencia, física y moral, parece tener un solo sentido y dirección: sociedad-opresor-oprimido.

Por alguna razón, la frase "la violencia engendra violencia" se popularizó en todo el mundo al mismo tiempo que su significado se mantenía restringido a la violencia del oprimido. Es decir, la violencia del amo sobre el esclavo es invisible en un estado de esclavitud, como en un estado de opresión la fuerza que lo sostiene usa todos los medios (ideológicos) para no perder esa categoría de invisibilidad o —en el peor de los casos, de que sea descubierta— de naturalidad.

Dentro de ese marco invisible o natural, el esclavo cubano Juan Manzano se refería con nostalgia a sus primeras amas como buenas mu-

jeres: "A los pocos días tuve por allá a la misma señora Da. Joaquina que me trataba como a un niño, ella me vestía, peinaba y cuidaba de que no me rozase con los otros negritos de la misma mesa; como en tiempo de señora la marquesa Justis se me daba mi plato, que comía a los pies de mi señora la marquesa". Luego vinieron los tiempos malos, cuando el joven Juan era castigado al encierro y al hambre. Pasado el castigo, comía "sin medida" y por este pecado se lo volvía a castigar. "No pocas veces he sufrido por la mano de un negro vigorosos azotes", recordó en su *Autobiografía de un esclavo* (1839), lo que prueba la perfección de la opresión aun en un estado primitivo de producción y educación. Lo que también nos sirve de aldaba para aquellos que nos enorgullecemos de nuestra libertad.

Afortunadamente, este tipo de esclavitud se abolió en América Latina a principios del siglo XIX. No obstante, la esclavitud del mismo estilo se continuó en la práctica hasta el siglo XX. El ecuatoriano Juan Montalvo recordaba en 1887: "Los indios son libertos de la ley, pero ¿cómo lo he de negar?, son esclavos del abuso y la costumbre". Y luego: "Palo que le dan para que se acuerde y vuelva por otra. Y el indio vuelve, porque ésa es su condición, que cuando le dan látigo, temblando en el suelo, se levanta agradeciendo a su verdugo: *'Diu su lu pagui, amu'* […] No, nosotros no hemos hecho este ser humillado, estropeado moralmente, abandonado de Dios y la suerte; los españoles nos lo han dejado hecho y derecho, como es y como será por los siglos de los siglos […] Las razas oprimidas y envilecidas durante trescientos años necesitan ochocientos para volver en sí".

El mismo Alcides Arguedas, en *Pueblo enfermo* (1909), recordaba que los hacendados bolivianos se negaban a desarrollar el ferrocarril porque los indios llevaban sus ganados de una comarca a la otra totalmente gratis y, por si fuese poco, su honestidad los hacía incapaces de robar una vaca ajena. Bastaría sólo este ejemplo para demostrar que las ideologías de las clases dominantes se enquistan en la moral de los oprimidos (como el hecho de que un analfabeto maneje complejas reglas gramaticales demuestra la existencia de un conocimiento inconsciente). Otro Arguedas, el peruano José María Arguedas, nos dejó una pintura viva de esta cultura del indiopongo en *Los ríos profundos* (1958).

Según el boliviano Alcides Arguedas, los soldados tomaban a los indios de los pelos y a fuerza de sablazos los llevaban para limpiar cuarteles o les robaban las ovejas para mantener a una tropa del ejército que estaba de paso. Para que nos quede claro que la opresión se sirve de todas las instituciones posibles, en el mismo libro leemos la cita a un escrito de la época que informaba, refiriéndose a uno de estos con-

denados por la historia, que "*el buey y su hijo de siete años están embargados* por el cura á cuenta de los derechos del entierro de su mujer". Y más adelante: "Exasperada la raza indígena, abatida, gastada física y moralmente, inhábil para intentar la violenta reivindicación de sus derechos, hase entregada al alcoholismo de manera alarmante. […] ignora en absoluto su acción depresiva […] Al indio no se le ve reír nunca sino cuando está ebrio. […] su alma es depósito de rencores acumulados de muy atrás, desde cuando, encerrada la flor de la raza, contra su voluntad, en el fondo de las minas, se agota rápidamente, sin promover clemencia en nadie […] Hoy día, ignorante, degradado, miserable, es objeto de la explotación general y de la general antipatía". Hasta que un día explota "oyendo a su alma repleta de odios, desfoga sus pasiones y roba, mata, asesina con saña atroz". Y como la violencia no puede quedar impune, "van los soldados bien municionados; fusilan á cuantos pueden; roban, violan, siembran el pavor y espanto por donde pasan". En esta cultura de la opresión, la mujer no puede ser mejor: "…ruda y torpe, se siente amada cuando recibe golpes del macho; de lo contrario, para ella no tiene valor un hombre".

Un año después, en diversos artículos aparecidos en diarios de La Paz y reunidos en el libro *Creación de la pedagogía nacional*, Franz Tamayo responde a algunas conclusiones de Arguedas y confirma otras: "El trabajo, la justicia, la gloria, todo se miente, todo se miente en Bolivia; todos mienten, menos aquel que no habla, aquel que obra y calla: el indio". Luego: "Aun los blancos de cierta categoría dijeron de maldiciones divinas, y los curas de pueblos y aldeas propalaron entre sus ignorantes feligreses indios, enojos de Dios contra la decaída raza y su deseo de hacerla desaparecer por *inobediente, poco sumisa y poco obsequiosa*" (1910). Está de más decir que en lugar de Bolivia podríamos escribir cualquier otro nombre de país latinoamericano y no violentaríamos la verdad de la frase.

El amo es visualizado como un ser puro y bondadoso cuando concede un beneficio inusual al esclavo, como si poseyese un poder divino para administrar el derecho ajeno. Tal vez podríamos aceptar estos términos benevolentes si consideramos un contexto particular. El punto es que no les exigimos a los antiguos feudales que piensen como nosotros; nos exigimos a nosotros mismos no pensar como los antiguos feudales, como si no existiese una experiencia histórica en el medio.

Desde un punto de vista humanístico, la violencia del esclavo es siempre engendrada por la violencia del amo y no al revés. Pero cuando imponemos la idea de que la violencia del esclavo engendra más violencia, estamos igualando lo que no es igual para mantener

un orden que, de hecho y en su discurso, niega la misma igualdad humana.

Por esta razón, así como a mediados del siglo XX los reaccionarios de todo tipo asociaban la integración racial con el comunismo —lo cual no sería ideológicamente erróneo, según la teoría pura— para reivindicar el *apartheid* como sistema social, así también hoy asocian los principios humanistas con la tradicional izquierda política. Los conservadores no pueden comprender que parte de su tan mentada *responsabilidad personal* es pensar de forma global y colectiva. De otra manera, la responsabilidad personal es sólo egoísmo, es decir, irresponsabilidad moral. Si recién en 1972 Rene Dubos acuñó la famosa frase "Piensa globalmente, actúa localmente", el pensamiento reaccionario ha practicado siempre una fórmula moral inversa: "Piensa localmente, actúa globalmente". En otras palabras, piensa como un provinciano en los intereses de tu aldea, de tu clase, y actúa como un imperialista que va a salvar la civilización como si fuese el brazo armado de Dios.

No obstante, debemos dar un paso más para salir del círculo. Una posibilidad tiene sus raíces en la prescripción de Jesús, quien, a un tiempo, recomendó romper este círculo ofreciendo la otra mejilla sin dejar por ello de significar una respuesta radical a la violencia del poder. ¿Qué sería del amo si los esclavos supieran que no son tan débiles como les hace creer la violencia moral e ideológica? ¿Qué sería de los amos si los esclavos supieran que bajando los brazos por unanimidad no habría violencia física que los moviera ni habría ejército que supiera alimentarse por sí solo? Si los amos insisten tanto en las ventajas de la competencia, ¿por qué exigen tanta cooperación de los esclavos? Cierto, las armas pueden someter a medio pueblo. Pero se necesita más que todas las armas del mundo para someter a un pueblo entero: es la desmoralización del oprimido, la ideología del amo, el miedo del esclavo y la colaboración del otro medio pueblo que funciona de punto de apoyo de la palanca de la opresión. De otra forma, no se podría comprender cómo unos pocos miles de aventureros españoles conquistaron, dominaron a millones de incas y aztecas y destruyeron siglos de refinadas culturas.

En muchos momentos de la historia, desde las llamadas independencias de los países americanos hasta la liberación de los esclavos, con frecuencia la única salida fue el uso de la violencia. Queda por averiguar si este recurso es siempre efectivo o, en ocasiones, sólo agrava el problema inicial.

Yo sospecho que existe en la historia un variable *coeficiente crítico de progresión* que depende de las posibilidades materiales —técnicas y eco-

nómicas— del momento y de la madurez mental, moral y cultural de los pueblos. Un estado ideal del humanismo, según se ha desarrollado desde el siglo XV, debería ser un estado social perfectamente anárquico. No obstante, pretender eliminar la fuerza y la misma violencia del Estado sin haber alcanzado el desarrollo técnico y moral suficiente, no nos haría avanzar hacia esa utopía sino lo contrario; retrocederíamos algunos siglos. Tanto un avance revolucionario que pretenda sobrepasar ese parámetro crítico de progresión como una reacción conservadora nos conducen a la frustración histórica de la humanidad en su conjunto. Me temo que hay ejemplos recientes en América Latina donde, incluso, el opresor organizaba la violencia del oprimido para legitimar y conservar sus privilegios de opresor.

Este refinamiento de las técnicas de dominación tiene una razón de ser. En un mundo donde la población comenzaba a contar, no sólo en los sistemas de democracia representativa sino, incluso, en algunas dictaduras, la construcción de la *opinión pública* es una pieza clave, la más importante, en la estrategia de las elites conservadoras. No por casualidad la mal llamada universalización del voto en el siglo XIX fue una forma de mantener el *statu quo*: con una escasa instrucción, la población era fácil de manipular, especialmente fácil cuando creía que los caudillos eran elegidos por ellos y no por un discurso previamente construido por la oligarquía, discurso que incluía conceptos como *patria*, *honor* y *orden*.

Con frecuencia, el mismo esclavo visualiza a un opresor que es sólo el engranaje visible de una maquinaria mayor, sinóptica. El problema de la violencia es que, a diferencia del combate dialéctico, no tiene reparación. Lo que mata y destruye no se puede recomponer ni volver a la vida. Razón por la cual la radical prescripción de un pensamiento abierto y colectivo debería ser la condición previa de toda gran acción. Por el contrario, la historia registra que las grandes acciones, todas las grandes brutalidades y genocidios no se realizaron con este requisito previo, sino por la convicción ardorosa de las elites y los "hombres de acción", hombres de fuertes e inquebrantables y orgullosas convicciones.

Utopía sin ilusiones. Las condiciones de la participación democrática en la nueva política

María Cristina Reigadas

Hay una vieja maldición china que, utilizada en épocas de crisis, dice: ¡Ojalá vivas en una época interesante! Sin duda, a los argentinos nos ha tocado vivir muchas veces —demasiadas— en condiciones de extremo "interés". Quizá sea ese estado de crisis permanente, lo que nos mueve a preguntarnos de modo obsesivo por nuestra identidad y a especular incansablemente sobre nuestro pasado, presente y futuro.

Los argentinos somos paradójicos y contradictorios. Siempre en estado de sospecha y sin embargo crédulos, últimamente vivimos en estado de confusión. Como decía un joven amigo, "los argentinos creemos cosas". Creímos ser la Europa de América y la Argentina Potencia; que la revolución estaba a la vuelta de la esquina. En el 76, que se necesitaba un gobierno fuerte y en los 80, sucesivamente, que ganábamos la guerra de Malvinas y que con la democracia se come. En los 90, que ingresábamos definitivamente en el primer mundo y luego, en el 2000, que era mejor si se iban todos y de nuevo que, si con la democracia no se come… entonces, ¿para qué sirve? Hipercríticos y a la vez dóciles practicantes del pensamiento mágico, vivaces, expertos y creativos, y sin embargo con serias dificultades para continuar, persistir, consolidar, construir. Lúcidos, pero casi siempre en forma tardía, pareciéramos haber acuñado el remanido "¿qué he hecho yo para merecer esto?" y el no menos "¿qué nos ha pasado, qué me ha pasado, que tenía todo y era feliz y ahora no tengo nada?" (Una señora en la cola de un banco, con motivo del "corralito").[1]

1. Véase María Cristina Reigadas, "Entre el olvido de la historia y el empezar de cero", en *Cuadernos Argentina Reciente* 3, 2006; "The new vocabulary of democracy", en Aécio Matos y otros, *Family, Social Network and Healthcare*, Universidad de Hamburgo, Universidad Federal de Pernambuco, en prensa; "Democracia y

Sin duda que la proximidad del bicentenario de nuestra Independencia es una buena oportunidad para repensar el estatuto de América Latina en el mundo actual, para reformularnos viejas y nuevas preguntas sobre nuestra compleja y cambiante identidad, sobre los recurrentes temas del mestizaje y de la inmigración, del desierto y el exilio, sobre las ambiguas y conflictivas relaciones entre "nosotros" y "los otros", entre lo viejo y lo nuevo, entre la tradición y la modernidad (y/o entre cualquiera de sus variantes). ¿Cómo crecer y aprender en la actual etapa de la globalización? ¿Cómo pensar la novedad de esta etapa? ¿Estamos transitando, en verdad, alguna novedad? ¿Acaso no parecieran reiterarse con nombres remozados viejas historias ligadas al desarrollo, a la dependencia y al imperialismo? ¿Cómo repensar desde nuestras instituciones científicas y políticas las cuestiones vinculadas al cambio social y a la reconstrucción de lo público? ¿Recordamos críticamente nuestras anteriores polémicas? ¿O, indiferentes al pasado, estamos condenados a repetirlo, incapaces de construir una historia intelectual que entreteja críticamente semejanzas y diferencias, discontinuidades y rupturas?

¿No sigue reflejando hoy nuestra vida académica —a pesar de su creciente profesionalización e internacionalización— el viejo esquema de comunicación radial con las usinas intelectuales del primer mundo, que lejos de articularse en redes, prefiere reiterar los vicios de la epistemología "ferroviaria"? ¿ Por qué regresan hoy viejos temas del pensamiento latinoamericano legitimados desde el multiculturalismo, el poscolonialismo y los estudios culturales, entre otros, sin que allá se conozcan estos antecedentes y sin que acá se recuerden? ¿Puede haber recuerdo y comprensión del pasado si no hay diálogo en el presente, si las relaciones entre los distintos mundos académicos suelen ser de subalternancia intelectual? ¿Por qué a poco de advertir los beneficios de la contingencia y de la incertidumbre nos volvemos a calzar rápidamente nuestras viejas armaduras ideológicas? ¿Por qué tanta retórica de la interdisciplina y del pensamiento alternativo, si seguimos parcelando quintas y vigilando fronteras? ¿Por qué tanta jerga, tanta veneración a textos y doctrinas que lejos de constituir ocasiones se han transformado en obstáculos que impiden el pensamiento? ¿Por qué será que siempre pensamos lo que se *debe* pensar y no lo que *hay* para pen-

---

asociaciones voluntarias en la Argentina", en Marcelo Arnold-Daniela Thumala (comp.), *Colaboración, cultura y desarrollo*, Santiago de Chile Fundación Soles, en prensa.

sar? ¿No es hora de sacudirnos los recursivos fantasmas del *déjà vu* y asumir la realidad de nuestra historia, en sus créditos y débitos? ¿Por qué, como pedía el maestro Leopoldo Zea, no imitar el espíritu interrogativo de la filosofía europea, en vez de adoptar sus productos y repetir sus conclusiones? ¿Quiénes —y cómo— discuten hoy la cuestión de la dominación, quiénes —y cómo— revisan la pedagogía del oprimido, el imperialismo cultural, las teorías del desarrollo y de la dependencia? ¿Quiénes —y cómo— instalarán nuevamente la agenda de lo que hay que pensar y quiénes juzgarán lo que es "políticamente correcto" pensar? ¿Nos pensaremos y recordaremos una vez más a través de ellos, que constituyen nuestra memoria y nuestro juicio crítico? Pero, ¿quiénes somos "nosotros" y quiénes "ellos"?[2]

No pretendo aquí responder a estos interrogantes sino tan sólo invitar a la reflexión sobre lo oculto y lo no dicho, sobre los olvidos, las copias y las repeticiones que no constituyen ciertamente cuestiones accidentales en nuestra vida intelectual. Y sobre su íntima relación con nuestras dificultades para vivir democráticamente.

Pensar el estatuto de América Latina en las condiciones actuales de la globalización nos impone con urgencia revisar los modos de construcción de nuestra historia intelectual. Si es cierto que el modo de concebir e interpretar la realidad influye poderosamente en el modo de construcción de esa realidad, no podemos perder más tiempo. En especial, porque nuevos vientos parecen oxigenar nuestros países y debemos transformar la ocasión en oportunidad, sin recaer en viejos prejuicios y sin repetir antiguos errores.

Para ello es necesario recordar críticamente. Desde la polémica inicial, entablada en el momento de la conquista por Sepúlveda y Las Casas, respecto del estatuto de los indígenas (¿amentes, irracionales, menos que humanos?), hasta los debates sobre desarrollo, modernización, liberación, transición democrática y retorno de la sociedad civil del siglo XX, pasando por la antinomia civilización/barbarie, que sintetiza en su potente formulación el drama latinoamericano, podemos detectar la presencia de un mito que vertebra nuestra vida histórica y nuestra historia intelectual: el argumento de la inferioridad. Sus núcleos constitutivos son: a) el olvido y la negación de nuestra historia; b) la proclividad a empezar de cero y fundar una nueva historia; c) la

2. Véase M. C. Reigadas, "Modernización e identidad en el pensamiento argentino contemporáneo. Revisando el argumento de la inferioridad", en *Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales* 22, 2000.

mímesis, una especial devoción por copiar y aplicar modelos conceptuales hechos en Europa y en los Estados Unidos, independientemente de su aptitud y conveniencia para resolver nuestros problemas y necesidades, y d) cierta idea de nuestra excepcionalidad, sustentada en el predominio de una espiritualidad que se manifiesta en la creatividad artístico-literaria, en la religión católica y en nuestros hábitos solidarios.

En este argumento conviven paradójicamente cierta idea de la inferioridad y de la superioridad, que nos lleva a oscilar entre la impotencia del ser menos ("este país de m…"); del no *ser como* (muy especialmente nosotros, los argentinos, los "europeos de América"), y del ser más. Por ser "distintos" (aquí también y muy especialmente, la excepcionalidad argentina) y por no ser aún, ya que, no olvidemos, somos los recién llegados a la historia, los pueblos jóvenes, dueños del futuro. (¿No decía Hegel que el futuro del Espíritu Universal se jugaría, quizás, en la lucha entre la América del Norte y la América del Sur?) Por cierto que no hace falta adherir a determinismos históricos para reconocer la poderosa fuerza de este imaginario en la construcción de nuestras identidades individuales y colectivas.

Hoy, en estado de "desmemoria"[3] colectiva y recomienzo permanente, nos hemos autovictimizado en relación con modas y modelos y hemos hecho un culto de la hipercrítica que, banalizada, nos ha alejado de la imprescindible reflexividad y autocrítica. En este camino muchas veces hemos readoptado, como si fueran ajenas, nuestras propias innovaciones que, a su vez, habíamos abandonado en pos de novedades también ajenas. Obviamente, no se trata de un problema de origen sino del modo ahistórico, discontinuo y heterónomo en que se ha realizado la adopción.

Tales presupuestos histórico-conceptuales, naturalizados, constituyen los lugares comunes desde los que se habla pero de lo que no se habla, aun cuando desempeñen un papel activo en la estructuración de los discursos, tanto del sentido común como académicos. La recur-

3. La crisis de 2001 ha producido en la Argentina una inusitada cantidad de publicaciones académicas y periodísticas sobre nuestra historia pasada y presente. Desde el pretendido neorrevisionismo de la historia oficial de Felipe Pigna hasta *Tiempo Pasado* de Beatriz Sarlo, pasando por diversas obras sobre nuestra "desmemoria" institucional. Vale la pena recordar las reflexiones nietzscheanas sobre el extremo contrario: el exceso de recuerdo. Al respecto, parecería que, al menos los argentinos, no hemos encontrado aún el lugar de la prudencia que nos aleje tanto de las tentaciones del olvido como de la momificación del pasado o de su uso exclusivamente político.

sividad de este patrón en nuestra historia intelectual no es por cierto incompatible con la siempre vertiginosa y fugaz aparición y desaparición de los discursos. Así, hemos pasado muy —demasiado— rápidamente de la modernización y desarrollismo de los años 50 y 60 a la revolución y la liberación de los 70, de éstas a la dictadura y luego a la democracia en los 80, y de la globalización, el neoliberalismo y el pensamiento único en los 90 a la "nueva política" sustentada por las organizaciones y los movimientos sociales, y al "retorno de la izquierda" en el 2000 en distintos países de Latinoamérica. Sin embargo, construir una historia intelectual y proyectar un país posible (Alberdi tenía razón: pensamiento y nación se necesitan) son tareas que requieren algo más que modas y audacia política. Construir una historia intelectual crítica exige un diálogo franco y sin tapujos, de igual a igual. Para ello, hay que deconstruir y reconstruir quiénes somos "nosotros" y quiénes "los otros", y nuestras respectivas prácticas intelectuales.

Dicho proceso se funda en aprendizajes, y ello supone un modelo de lazo social basado en la escucha, la confianza, el respeto y el reconocimiento mutuos. Estar abiertos a los otros y estar dispuestos a tomar distancia de nosotros mismos (ser un otro para sí mismo) constituye la clave para superar la subalternidad y los límites del pensamiento único. No se trata de una cuestión de temas o contenidos sino del cambio de nuestras prácticas sociales y de nuestros esquemas conceptuales, de repensar el nexo entre ética, política y conocimiento. De una revolución copernicana que nos mueva a hablar de nosotros y entre nosotros, pero también a ellos, con y de ellos. Para esto es fundamental acabar con los viejos esquemas unidireccionales de comunicación radial (yo/tú, presente/pasado cosificado, centro/periferia), para pasar a un modelo redial que articule prácticas, experiencias y sentidos múltiples; un modelo que promueva el diálogo entre historias y experiencias propias y ajenas, comunicativo y deliberativo. Al eliminar las posiciones de sujeto fijas, inmutables y jerarquizadas, y los flujos unidireccionales, la construcción de redes contribuirá sin duda a morigerar las asimetrías del poder.

Semejantes presupuestos postilustrados contribuirán al logro de un diálogo académico intercultural e internacional democrático, en el que todos puedan tomar la palabra y ser escuchados sin ningún otro requisito que el valor de sus argumentos. Éstos deberían constituir la piedra de toque a partir de la cual construir una nueva agenda de temas y problemas públicos para el siglo XXI. Ella debería incluir, por cierto, temas ambientales, de seguridad y política internacional, de justicia social, de género, etc. Pero también una revisión profun-

da de la "historia mundial" y de los problemas éticos en un mundo globalizado.

Hoy corren nuevos vientos en América Latina. Pero no es aún claro cuán nuevos son y para dónde corren. En la Argentina se habla hace tiempo de la nueva política y hay una suerte de revisión de la historia pasada y un revival de los 70. Pero las prácticas políticas no parecen haber cambiado demasiado y las revisiones históricas no parecen ser lo suficientemente reflexivas y críticas. Si este revival es sólo cosmético y si implica algo más que oportunismo académico y gatopardismo político, es algo por verse.

Este revisionismo alberga además distintas posiciones y matices. Mientras que algunos "históricos" claman por la vuelta a los 70 sin más, otros, menos fundamentalistas, reciclan y/o *aggiornan* textos y temas de aquellos tiempos, intentando mostrar que la historia recomienza y continúa cuando usted llega. A su vez, el ala "poscolonial" sabe que no es posible el simple retorno al pasado (ya sea para repetirlo o para continuarlo), pero, al carecer de sentido histórico, suele descubrir nuevos mundos sin saber de dónde vienen. Ambos sostienen, en nombre de la historia, visiones ahistóricas. Los primeros, por su adhesión acrítica y cristalizada de un pasado erigido en ejemplo y modelo de todo cambio posible, y los segundos, porque disuelven la potencialidad crítico-política de los contenidos históricos en la estrechez de lo "políticamente correcto" que satisface su conciencia moral, y en un multiculturalismo que muchas veces se limita a realizar su deseo de exotismo, permaneciendo ajenos al compromiso con la emancipación.

La "nueva política" no puede fundarse, entonces, en el retorno de las filosofías de la historia o en la negación de la historia, sino que necesita: a) una historia intelectual crítica, y b) reencontrarse con y escudriñar la acción social y política de las mayorías. No hay relación de prelación cronológica o conceptual entre estas dos tareas: hay que realizarlas juntas y, según los casos, una iluminará a la otra. En relación con la primera cuestión, se requiere enhebrar los fragmentos y retazos dispersos y pasarlos por el tamiz de la crítica pública que, por cierto, va más allá de cambiar el sistema de héroes y de preferencias, o de contentarse con humanizar a los actores, y exige sacudir toda tentación reduccionista, cualquiera sea su signo. La segunda cuestión no es menos difícil, porque supone cuestionar la tesis de los sujetos privilegiados y redefinir qué significa hoy la soberanía popular, a fin de avanzar en la realización de la democracia. Hay que mirar qué es lo que sucede en el llano. Qué es lo que piensa el llano. Qué es lo que quiere el llano. Y quién es el llano, más allá de los lugares comunes de las abstracciones ideológicas.

Nueva política e historia intelectual deben construirse simultáneamente. Ya que, ¿cómo podría ser nueva si careciese del necesario horizonte y la perspectiva desde la cual juzgar a la vieja política, sus propios actos, propuestas y proyectos? Renovar la política no consiste, entonces, prioritariamente en cambiar el sistema electoral y/o los partidos políticos, en cambios jurídicos e institucionales (aunque ellos son también necesarios), sino que requiere realizar una formidable tarea ético-cultural, lenta y trabajosa pero posible. Nos encontramos aquí con una nueva dificultad, ya que muchos intelectuales son conceptualmente ciegos para las cuestiones éticas y, en flagrante contradicción con su declamado antipositivismo, las siguen visualizando reductivamente en términos de normas, deberes y constricciones ajenos a la "realidad".

Descalificar las cuestiones éticas suele ser un lugar común para muchos políticos y cientistas sociales, quienes consideran que vincular ética y política, o bien es *naive* o bien es un modo de licuar —perversamente— las posibilidades de construcción de un poder hegemónico. La ética pareciera ser para las mujeres, las iglesias y los filósofos, y últimamente, también para los organismos internacionales. Pero si la nueva política quiere superar el viejo modelo instrumental de acumulación de poder (compartido por derechas, izquierdas y centros por igual) y sus corrosivos efectos, que han inficionado casi todos los ámbitos de la vida social, individual y colectiva, se requiere volver a vincular ambas. Sólo si podemos reconstruir el lazo social sobre la base del respeto, el reconocimiento y la confianza mutua será posible una vida política democrática. Por cierto que la idea de una "nueva política" es indeterminada e incluye tanto una dimensión crítica respecto de la vieja política como utópica, en especial la idea de promover y resignificar la participación popular democrática. Difícilmente encontremos acuerdos sobre cuáles son las condiciones de dicha participación (desde dónde, quiénes/con quiénes, cómo y para qué), pero sí lo hay respecto del valor de la participación en sí misma.

Nuevamente nos enfrentamos a una situación paradójica: por un lado, valoramos la participación democrática; por el otro, la idea misma de democracia ha sido y sigue siendo sumamente controvertida en Latinoamérica. A lo largo de nuestra historia nos encontramos tanto con su defensa irrestricta como con posiciones francamente antidemocráticas, con la tolerancia complaciente hacia formas no del todo democráticas y hasta con la justificación de su lisa y llana abolición. Estas dificultades no son exclusivas de nuestro continente, pero entre nosotros se han visto agravadas por las continuas interrupciones del orden constitucional, por

la fragilidad de nuestras instituciones y por la ya mencionada dificultad para construir una historia intelectual que asuma reflexivamente prejuicios y obstáculos políticos, ideológicos y teóricos.

La situación actual de la democracia en América Latina contribuye a que nos replanteemos sus ambigüedades y paradojas. En primer lugar, si bien se han multiplicado las acciones de la sociedad civil (movimientos sociales, organizaciones comunitarias, etc.), el índice de participación ciudadana es aún muy bajo y tiende a descender.[4] Segundo, las prácticas de los distintos actores involucrados (provengan del campo social, político o gubernamental) muchas veces no son democráticas y suelen estar basadas en el paternalismo, clientelismo y mesianismo, además de tolerar la corrupción y la falta de transparencia.[5] Tercero, hay una muy baja valoración de la democracia en la región que, sin duda, tiene que ver con lo que buena parte de la ciudadanía considera sus muy escasos rendimientos.[6] En suma: 1) participación ciudadana, 2) calidad de la democracia y 3) valoración de la democracia constituyen un entramado ético-político y social al que debemos interrogar a fin de salir del atolladero que pendularmente nos ha hecho creer que con la democracia sola se come o que, dado que no nos garantiza comer, bien podríamos prescindir de ella.

¿Participación *versus* calidad de la democracia?

Si en los años 80 la democracia se definió en relación con la recuperación de las instituciones del Estado, la preocupación por los derechos humanos y la emergencia de nuevas ciudadanías, en los 90 comienza a identificarse con el asociativismo, la participación, y la diversidad y pluralidad de actividades de la sociedad civil. Este retorno

4. Véase el Informe de Participación Ciudadana en América Latina (2005), realizado en ocho países de América Latina por la RID (Red Interamericana para la Democracia), Fundación Conciencia, GADIS (Grupo de Análisis y Desarrollo Institucional y Social) y FINES (Fundación de Investigaciones Económicas y Sociales).
5. Si bien estos rasgos aparecen constantemente mencionados en mucha de la literatura existente sobre el tema, hay un déficit de datos. Para la cuestión de la corrupción, véase el Informe Barómetro Global de la Corrupción, Transparencia Internacional-Poder Ciudadano (2006); para una visión global de la sociedad civil en la Argentina, GADIS-Cívicus, "Índice de la Sociedad Civil Argentina".
6. Véase PNUD-Argentina 2004 y 2005, *Informe para el desarrollo humano*; encuesta "Democracia, corrupción y clientelismo" (2003), UB; PNUD (2004), *Democracia en América Latina*.

fue causado, en parte, por la crisis del Estado en sus funciones de seguridad, protección, integración y bienestar; por la instrumentación escandalosa de políticas neoliberales, por la creciente corrupción e indiferencia de la clase política hacia la ciudadanía. En este último sentido, vale aclarar que mucho se habla de la apatía ciudadana, pero bastante menos de la falta de compromiso cívico de la clase política, en una improcedente naturalización de dicho vínculo.

Paradójicamente, como señala Castells, es la "irrelevancia de la gente" la que promueve la multiplicación de acciones de la sociedad civil. Esta proliferación de la actividad asociativa constituye un fenómeno a escala mundial, que se ha multiplicado en las últimas décadas a través de la acción de los nuevos movimientos sociales como de la actividad voluntaria y filantrópica. A su vez, los procesos de globalización han fomentado la formación de organizaciones y redes que articulan sus acciones a escala nacional, regional, internacional y transnacional, y que han contribuido a reestructurar los lazos con el mercado y con el Estado. Si la década de los 80 fue la de la recuperación de la democracia institucional y la de los 90 la de su frustrante devaluación, el nuevo siglo parece profundizar algunas de las dificultades señaladas.

La crisis argentina, que finalmente estalló hacia fines del 2001, producto de las reformas neoliberales de los 90, rápidamente se constituyó en una suerte de laboratorio social privilegiado, en el que activistas sociales, políticos, intelectuales y académicos vieron —o quisieron ver— el surgimiento de experiencias cuasi revolucionarias. Muchos viejos mitos se reactualizaron, entre ellos, el de nuestra excepcionalidad social y política, y volvieron las viejas críticas a la democracia formal e institucional. Muchos creyeron ver en estos acontecimientos un caso ejemplar de "institución" de la sociedad (Castoriadis); otros, la prueba del papel político de la multitud (Negri); otros, una variante del movimiento globalifóbico. Los más ortodoxos vieron en el movimiento de desocupados una prueba palmaria del clasismo en tiempos de desempleo y fuerte exclusión social, y en las fábricas y empresas recuperadas la certeza de que otro modelo de organización socio-económica era posible. Pero más que los contenidos y resultados de estas manifestaciones e iniciativas populares, lo más destacable fue la recuperación del protagonismo popular y las duras críticas a la representación política. Si en los 70, los portavoces de estas críticas a la democracia (formal) fueron los militantes y en los 80 se recuperó masivamente la creencia en ella (recordemos el rezo laico del Preámbulo de la Constitución), en los 90 la atención se centralizó en la Reforma del Estado y en los efectos del "bienestar" económico. En la medida en que éste

se tornó ilusorio, nuevamente se produjo el desencanto democrático. Ante la falta de respuesta por parte de los gobernantes, los vecinos se autoconvocaron y, asumiendo decididamente sus roles ciudadanos, se movilizaron para echar a un ministro de economía y a un presidente y en estado de asamblea permanente exigieron "que se vayan todos" (los políticos) para cambiar la política. Los piqueteros convivieron con los grupos de ahorristas estafados, los desempleados recuperaron fábricas y se profundizaron los emprendimientos de economía social y solidaria. Recrudeció el discurso de los nuevos sujetos sociales, portadores de nuevas identidades y eventuales constructores de la nueva política democrática.

Sin embargo, y más allá de los hiperbólicos discursos sobre situaciones prerrevolucionarias y la presunta innovación política, más allá del estallido social de los sectores más excluidos y de las características expresivas que asumió en la Argentina la protesta de las clases medias, nuestras democracias siguen siendo delegativas y débiles en lo institucional, económico y social. En *Democracy in Latin America*, Carlos Forment afirma que el reciente retorno a la democracia en Latinoamérica fue diferente de otros momentos previos, y no fue acompañado por un renacimiento de las prácticas democráticas. La democracia no puede ser reducida al hiperactivismo que caracteriza a mucha de la protesta social, ni reducirse a las elecciones de baja intensidad ni solamente a la legalidad. Movimientos de masas, grupos de autoayuda, elecciones presidenciales y reformas económico-legales, dice Forment, "me impresionaron como fragmentos destrozados e incoherentes, como restos de lo que alguna vez había sido una tradición democrática".[7]

Pero más allá de sus modalidades y de las interpretaciones, la participación democrática se ha convertido en los últimos tiempos en uno de los temas centrales de las ciencias sociales y del periodismo especializado. Ahora bien, no sólo la sociedad civil se ha movilizado, ampliando y radicalizando la participación. El Estado, por su parte, ha procurado promover, organizar, articular y reglamentar la participación de la sociedad civil en distintas instancias gubernamentales (consejos, comités, etc.) a nivel nacional, provincial y municipal. Muchas de estas iniciativas no han traspasado el umbral de las buenas intenciones; algunas son simples sellos burocráticos carentes de realidad efectiva y otras funcionan muy esporádicamente. Pero, a pesar de las dificulta-

7. *Cfr.* C. Forment, *Democracy in America. 1760-1890*, Chicago University Press, 2003, p. 431.

des, la cuestión de la participación ciudadana está instalada en la agenda pública y por ella compiten sociedad civil y Estado.

Por el momento, sin embargo, no podría afirmarse que la ampliación de la participación haya redundado *per se* en la calidad de las instituciones democráticas. Los partidarios de la participación identifican a la democracia con la voluntad de las mayorías, la agregación de intereses y la construcción de hegemonía. Suelen olvidar que el núcleo de la ciudadanía tiene un componente normativo indelegable y que cualquier acción orientada al bien común debe ser justificada a través de los procedimientos institucionales adecuados y no mediante la apelación a la autoridad del gobernante o del soberano, por sabios y justos que éstos fueran. Por su parte, los defensores de la calidad consideran que la democracia se basa en principios de justicia y que, por lo tanto, a ella le es inherente la generalización de intereses (y no su mera agregación), a través de instancias públicas en las cuales se contemplen los intereses de todos los afectados presentes y futuros mediante procedimientos deliberativos (y no la mera decisión basada en la acumulación de poder). Los defensores de la calidad sostienen que hay un lazo necesario entre las cuestiones sustantivas y procedimentales, de modo tal que violar estas últimas (y el consecuente derecho al trato igual) contribuye a menoscabar aquéllas. Asentado su principio firmemente en la idea de soberanía popular y de derechos humanos, cuestionan la reducción de la democracia a la obtención de fines postulados por mayorías. Las mayorías pueden equivocarse, tomando por justo lo que es injusto, y de no haber distancia (crítica) entre la voluntad que ellas expresan y los procedimientos que las legitiman no habría diferencias entre mafias, clientelas y democracias. Obviamente, querer fines democráticos (expresados básicamente en términos de derechos) es una condición necesaria, pero sin duda insuficiente para calificar a una práctica de democrática, ya que se corre el riesgo, a pesar de las buenas intenciones, de reproducir el dominio y perpetuar la desigualdad.

El olvido y la pretensión de empezar de cero contribuyen a buscar nuevos sujetos políticos y, si no existen, a inventarlos. De allí, la inclinación existente en el campo "progresista" a identificar a los sujetos del cambio con minorías (la militancia en los 70, los nuevos movimientos sociales de reclamos y *advocacy* en los 80 y 90, las nuevas formas de acción colectiva del 2001). Cabe agregar, también, la excesiva influencia adjudicada a los movimientos de derechos humanos en otras organizaciones de la comunidad. Sin ignorar el impacto social que los distintos sujetos sociales "privilegiados" tuvieron en las

sucesivas décadas analizadas (militantes, animadores sociales, movimientos de derechos humanos y de protesta, troquistas, asambleístas y piqueteros, entre otros) y en virtud de las utopías por ellos encarnadas, hay que señalar la poca atención otorgada a otras formas de acción comunitaria.

La *mainstream* de nuestra literatura científica, por un lado, sigue considerando al Estado centro de la vida social y punto de referencia de las acciones colectivas y, por otro, considera a los nuevos movimientos sociales herederos de la función emancipatoria de los viejos movimientos sociales y, como ya señalé, sujetos privilegiados de la sociedad civil. Lo cual significa que se espera de ellos y a través de ellos alguna forma de articulación y totalización de la acción política, lo cual ha redundado en detrimento del estudio de otras formas de organización de la sociedad civil que, reducidas a las llamadas ONG, son sospechadas de estar al servicio de los organismos internacionales y del mercado y de proponerse vaciar los partidos políticos, profundizando la despolitización.[8] Las organizaciones de la sociedad civil han sido también "acusadas" de fomentar el desarrollo de redes comunitarias locales que, hasta no hace mucho, eran consideradas (por estos mismos organismos internacionales, ahora sus aliados) resabios tradicionalistas que obstaculizaban la modernización,[9] y de promover la construcción de capital social como una estrategia política y económica para justificar las fallas del mercado y el retiro del Estado.[10]

Y sin embargo, y más allá de que muchas de esas críticas resultan justas y pertinentes, la nueva política debe repensar el lugar y el papel de estas organizaciones comunitarias y de las "mayorías silenciosas" en la vida pública. La nueva política no puede ser pensada solamente desde y para los "encuadrados", los militantes y/o los miembros de organizaciones y grupos. Sin embargo, muchas veces los discursos acerca de la nueva política y de la sociedad civil parecerían apuntar a ello. Por cierto que todos estos sujetos pertenecen a la sociedad civil, pero sin duda también ésta es mucho más que aquéllos. Finalmente, hay mu-

8. Sergio De Piero, *Organizaciones de la sociedad civil. Tensiones de una agenda en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
9. Maristella Svampa, en "Lavboratorio/n line", *Revista de Estudios sobre Cambio Social* 15, 2004.
10. Sonia Álvarez, "Capital social y concepciones de pobreza en el discurso del Banco Mundial. Su funcionalidad a la 'nueva cuestión social'", en Luciano Andrenacci (comp.), *Cuestión social y política social en el Gran Buenos Aires*, La Plata, Al Margen, 2002.

chas formas de ciudadanía y todas ellas deben ser respetadas y exploradas. No todas tienen igual potencia, seducción y encanto, pero constituyen la sociedad civil y configuran la trama —silenciosa e ignorada— a partir de la cual debe construirse la nueva política.

Si hay algo que debe permanecer del viejo ideal político moderno en la nueva política es la idea de la soberanía popular, que sostiene que la sociedad civil, y no el Estado, es la fuente de ciudadanía. Recreando esta idea fuerza, la nueva política se reutopiza, pero sin recaer en falsas y dañinas ilusiones: no es posible reconciliar todos los fines ni realizar el reino de Dios en este mundo. Se trata de una utopía con minúscula, humana, demasiado humana, como todas difícil pero no imposible, ya que felizmente ha renunciado a la *hybris* moderna de creer que la razón es el nombre secularizado de Dios.

Liberada de todo trascendentalismo y de todo fundamentalismo, la utopía de la democracia participativa no adquiere contornos épicos ni requiere de sujetos privilegiados, mucho menos de gobernantes iluminados. Requiere, sí, estar dispuestos a revisar nuestro pasado, atender nuestro presente y participar en la construcción de las agendas públicas y en las decisiones que se tomen respecto de éstas, a fin de que, sin espectacularidad pero con firmeza, construyamos día a día y codo a codo una vida mejor, una vida buena y justa para todos y cada uno de nosotros.

Problemas socio-culturales

La fuerza emancipadora estudiantil. De la primera independencia al neoliberalismo

Hugo E. Biagini

> Cuando somos jóvenes la mayoría de
> nosotros anhelamos pureza de corazón.
> Richard Rorty, *Forjar nuestro país*

Se acotan tres momentos en que los jóvenes, universitarios en particular, han respondido con variantes alternativas a la situación histórica y a los modelos dominantes en el ejercicio del poder. Las etapas escogidas son: el ciclo emancipatorio, los congresos americanos efectuados hacia el Centenario —que preceden al movimiento reformista organizado— y las tendencias insinuadas en nuestros días. De un modo u otro, se está haciendo alusión a una juventud que —afirmando el valor de los principios y la rectitud de procedimientos— ha desempeñado un papel significativo en los cambios socio-culturales, al menos desde comienzos del siglo XX en América Latina y desde la segunda mitad de esa centuria en Europa. Dicha perspectiva idealista mantiene una sensible permanencia, no obstante el fondo de incredulidad y egocentrismo puesto de relieve por buena parte de las últimas generaciones posmodernas.

El despertar

Más allá de que el estallido historiográfico sobre la juventud provenga recién de los tiempos presentes, de que el siglo XX haya sido considerado la centuria de los jóvenes, o más allá también de las rebeliones estudiantiles anteriores al Ochocientos, el enrolamiento político del alumnado emerge sobre todo a partir de 1800, como un factor de modernidad, tanto con el advenimiento de los Estados nacionales cuanto de los sistemas republicanos o democráticos. Por otra parte, el adolescente empieza a cobrar un sugestivo relieve en la novelística decimonónica y por entonces fueron numerosos jóvenes quienes impulsan las sociedades secretas y los movimientos revolucionarios en Euro-

pa y América. En tal sentido, cabe destacar la importancia que, para la causa de la emancipación sudamericana, revistieron el discurso y la actuación de diversos estudiantes criollos que se formaron en la Universidad de Charcas —fundada por los jesuitas con el nombre de San Francisco Xavier en aquella ciudad virreinal de La Plata, luego conocida como la Sucre boliviana—. En ese instituto educativo se llegó a transmitir doctrinas ilustradas de avanzada y de allí provinieron muchas figuras principales que se incorporan a la gesta emancipadora. Por sus filas pasaron jóvenes como José Manuel Rodríguez de Quiroga, gestor de la revolución de Quito; Mariano Alejo Álvarez, precursor de la independencia en el Perú; o Jaime Zudáñez, redactor de constituciones en Chile, Argentina y Uruguay, país donde concluye su carrera presidiendo la primera Corte Suprema de Justicia.

Una pieza clave que motoriza las revoluciones de Chuquisaca y La Paz (1809) fue escrita por Bernardo de Monteagudo, quien imaginó un diálogo entre Atahualpa, el último Inca y Fernando VII, a la sazón destronado durante la invasión napoleónica de España. El tema fundamental de esa pieza combativa apuntaba a sostener el derecho a la insurrección y a la independencia: si los patriotas españoles podían repeler legítimamente la tiranía implantada por Napoleón, los americanos estaban también en perfectas condiciones para romper con el yugo ibérico, impuesto por la fuerza y la violencia. Más que en el *ius resistendi* clásico, Monteagudo se inspiraba en el pensamiento roussoniano, cuando aducía que los españoles habían perdido toda su autoridad en el Nuevo Mundo al violar flagrantemente la justicia y los derechos humanos. Las objeciones anticolonialistas fueron también formuladas en proclamas como la que redactó clandestinamente el joven Monteagudo contra la dominación española y dirigida a los "valerosos habitantes" de La Paz, a quienes exhortaba a establecer un nuevo sistema de gobierno basado en intereses autónomos: "Hasta aquí hemos tolerado una especie de destierro en el seno mismo de nuestra patria; hemos visto con indiferencia por más de tres siglos inmolada nuestra primitiva libertad al despotismo y tiranía de un usurpador injusto, que degradándonos de la especie humana nos ha reputado por salvajes y mirado como a esclavos: hemos guardado un silencio bastante análogo a la estupidez que se nos atribuye por el inculto español".[1]

1. En la antología *Pensamiento político de la emancipación*, tomo I, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 72.

Se ha interpretado que el *Contrato social* llegó a representar algo así como el evangelio laico para los estudiantes más activos de Charcas. De tal manera, Mariano Moreno, otro egresado de ese mismo centro de enseñanza superior, enaltecería dicha obra de Rousseau por su tenacidad en defender la soberanía popular y en vulnerar el supuesto derecho divino de los reyes. Vencida la juventud jacobina, desplazado su líder Moreno y frustrado el levantamiento de sus partidarios, aquél se embarca para Londres, y fallece en el trayecto. Al despedirse de sus amigos, un 24 de enero de 1811, les había expresado: "Yo me voy, pero la cola que les dejo es muy larga". Era el mismo patriota que poco antes había puesto en evidencia a los gobernantes españoles del Perú por considerar a la Universidad de Charcas un simple "receptáculo de abogadillos y estudiantes miserables".[2] Más allá de las distintas secuelas en las que cabe encontrar ulteriormente dicho espíritu radicalizado y democratizante, pueden rescatarse apreciaciones como las de Germán Arciniegas, a saber, que la revolución de la Independencia no constituye un producto del caudillaje ni una idea emanada de los cuarteles sino el triunfo de la conciencia estudiantil de vanguardia superando el cruce helado de los Andes y otros obstáculos similares.

Al examinar más de cerca pero en rasgos generales la génesis de nuestra emancipación política, se observa que, hacia las postrimerías del siglo XVIII, el *statu quo* bajo el dominio español distaba de satisfacer a la mayoría de la población, con lo cual se iría plasmando una actitud proclive a la emancipación y al sentimiento de americanidad. La incipiente burguesía criolla, marginada de los puestos y reconocimientos más importantes, sufría fuertes restricciones comerciales y duros gravámenes destinados a la corona, mientras el campesinado resultaba prácticamente desprovisto del fruto de la tierra. Por su parte, los jóvenes estudiantes, saturados por el escolasticismo, van asumiendo posiciones disidentes y remisas al principio de autoridad que los llevan a exigir la modernización de la enseñanza y el acceso a los adelantos científicos, mientras se genera una mayor apertura de los claustros universitarios hacia la empiria y el medio circundante. Comienzan entonces a introducirse clandestinamente las ideas ilustradas junto al impacto provocado por la independencia estadounidense, por la Revolución francesa y por la nueva juridicidad que estos fenómenos rupturistas trajeron consigo.

2. Mariano Moreno, *Doctrina democrática*, ed. cit., p. 157.

El moderno concepto de generación ha sido acuñado precisamente durante la Revolución francesa, mientras los jacobinos visualizaron en la juventud a un sector fundamental para defender las libertades republicanas mediante una formación sistemática en la que se inculcaba el desprecio a los prejuicios y a la dictadura así como una actitud reverencial hacia el patriotismo y la fraternidad. Diversos testimonios rioplatenses reflejan un talante similar. Por ejemplo, en una nota dirigida por Monteagudo a las americanas del sur, se postula la semblanza del "joven moral" como un sujeto "ilustrado, útil por sus conocimientos, y sobre todo patriota, amante sincero de la libertad, y enemigo irreconciliable de los tiranos";[3] en reiterados poemas temáticos de la época se vierten imágenes similares:

Hijos felices de infelices padres
¡generación presente!
generación de luz, a cuyo oriente
se disipan las nieblas temerosas
que el sol de libertad nos encubrían.[4]

La firme adhesión de los jóvenes a las lides patrióticas y su especial protagonismo en ellas fue incluso observado por los viajeros del exterior, que resaltaron dichas predisposiciones en la nueva generación de Mayo como una característica distintiva frente a la tónica evidenciada por los predecesores.

Influida por el ideario de la Ilustración, la juventud estudiantil, vanguardia letrada por excelencia, se lanza a propagar los preceptos autonómicos e impulsa diferentes juntas, logias secretas y clubes políticos o núcleos más abiertos, como las sociedades patrióticas, literarias, de Amigos del País, de Agricultura, etc. Por otro lado, esa misma muchachada, junto a distintos sectores populares, toma las armas y participa en la insurgencia contra el colonialismo, haciéndose presente en actos de protesta más o menos aislados y en una sucesión de levantamientos brutalmente reprimidos: la rebelión de un ex estudiante del colegio cuzqueño para caciques —Túpac Amaru— y de sus jóvenes allegados que prosiguieron su causa; la insurrección de los comuneros en Nueva Granada —cuyo capitán había estudiado en el seminario de

3. Monteagudo, *op. cit.*, p. 13.
4. Juan Cruz Varela, en AA.VV., *Algunos aspectos de la cultura literaria de Mayo*, La Plata, Universidad Nacional, 1960, p. 62.

San Bartolomé en Bogotá—; la sublevación de negros y mestizos en Venezuela por la liberación de los esclavos; el enfrentamiento contra España iniciado en la antigua Universidad Pontificia de Santa Rosa de Lima, o las luchas libertarias del estudiantado en Brasil. A la postre, la generación de 1810, la de los patriotas y libertadores, provino de los claustros universitarios que pusieron en tela de juicio el espíritu de casta imperante en el pensamiento colonial. La universidad hispanoamericana va a ser el recinto de disidencia donde se produce el quiebre con la universidad española.

Una potente catapulta discursiva acompañó el accionar emancipatorio, donde se mezclaban proclamas, discursos y arengas con el panfleto y el libelo, los pasquines, las gacetas, los memoriales de agravios, las cartas y los mensajes flamígeros, los catecismos políticos, los manifiestos y proyectos constitucionales. Durante la guerra independentista irrumpen los cánticos alusivos, las marchas y los sermones patrióticos, los himnos nacionales o las odas victoriosas, que trasuntan grandes ideales de vida. Allí se anuncian días augustos, auroras felices y sobre todo un mundo nuevo, una religión (el patriotismo), una gloriosa nación y repúblicas igualmente nuevas: América la Virgen, Hija del Sol, guiada por modelos esclarecedores y por una noble juventud, que darían lugar a generaciones verdaderamente libres.

En definitiva, se trata de una visión que sale al cruce tanto de la imagen occidentalista de barbarie y salvajismo con la cual se caracterizaba al Nuevo Continente como de las versiones locales de un tradicionalismo que condenaba las posturas igualitarias, la insolencia de los hijos, el pacto social y su principal propalador: Jean-Jacques Rousseau, quien había trazado el camino para la formación de un nuevo hombre. En la vereda de enfrente, jóvenes poetas como Crisóstomo Lafinur denunciaban la óptica patriarcal en la figura de los pelucones, aquellos representantes de

la sorda matraca
de un necio fanatismo
para contradecir todo lo nuevo,
calificarlo de libertinaje
y derramar la rabia y el coraje
donde sus rayos no penetra Febo
sobre cualquier plan e instituciones
que no sea el sostén de Pelucones.
Así es que ellos desechan la lectura
de todos los periódicos del día,

que tachan de herejía
de frivolidad y travesura.[5]

En resumidas cuentas, según advirtieron Alfredo Palacios y otros intelectuales, "los que declararon que España había caducado y dieron la fórmula jurídica y política de la emancipación […] fueron jóvenes, algunos adolescentes, hijos de esa tierra de rebeldías, cuyo espíritu audaz conmovió a nuestra América, vinculándose al pueblo".[6] Esa juventud, amiga de las innovaciones, terminaría a su vez enfrentándose con el militarismo dictatorial y caudillesco que sobrevino a la misma Revolución, inaugurando con su principismo el duelo entre la fuerza y la inteligencia, la bayoneta y los libros, los cascos y la cultura. En tal sentido, el estudiantado habría de erigirse en una suerte de avanzada cívica para América y el mundo.[7]

De cara al Centenario

Iniciado el siglo XX —bajo improntas tales como la pedagogía institucionista, el arielismo, la estética modernista y la cultura bohemia—,[8] comienzan a producirse serios conflictos universitarios cuando se procuran inaugurar los primeros centros y federaciones estudiantiles. Un descuidado pero importantísimo antecedente lo brindan los congresos regionales de estudiantes como aquéllos que tuvieron lugar en el hemisferio sur previos a la Primera Guerra Mundial bajo el empinado credo de la juventud como un factor determinativo para el cambio histórico (Uruguay, 1908; Argentina y Colombia, 1910; Perú, 1912). Allí se proclama la rebeldía como principio cósmico omnicomprensivo y se exige un modelo universitario con plena participación del alumnado. La inad-

5. Juan Crisóstomo Lafinur, *Poesías*, San Luis, ICCED, 1994.
6. A. Palacios, "El genial joven Moreno y la estructuración del nuevo Estado", *Revista Jurídica de Buenos Aires* 1-2, 1960.
7. Bibliografía suplementaria: Gregorio Bermann, *Juventud de América*, México, Cuadernos Americanos, 1946; G. Arciniegas, *El estudiante de la mesa redonda*, Barcelona, EDHASSA, 1957; Manuel Aguirre, *Universidad y movimientos estudiantiles*, Quito, Crespo Escalada, 1987; Guillermo Francovich, *El pensamiento universitario de Charcas*, Sucre, Universidad de San Francisco Xavier, 1948; Carlos Daniel Valcárcel, *Rebeliones coloniales sudamericanas*, México, FCE, 1982; Renate Marsiske, *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina*, t. 1, México, UNAM, 1999; AA.VV., *La jéunesse et ses mouvements*, París, CNRS, 1992.
8. Véase H. Biagini, *Utopías juveniles: de la bohemia al Che*, Buenos Aires, Leviatán, 2000.

vertida relevancia que tuvieron estos encuentros internacionales puede traducirse en motivos de apreciable avanzada, verbigracia: establecer las innovaciones primordiales que, a partir de 1918, se ampliarán con el movimiento reformista organizado, como la autonomía, el cogobierno y la extensión universitarios; alentar los anhelos de fraternidad continental, anticipando los recientes proyectos oficiosos de integración continental con propuestas que permiten un replanteo más a fondo sobre el particular; denunciar la política expansionista del monroísmo acomodaticio; adelantarse significativamente a las reuniones celebradas por nuestras casas de estudios entre sí.

MONTEVIDEO 1908

El Primer Congreso Internacional de Estudiantes Americanos, prenunciador de nuestra fecunda tradición reformista, transcurre en Uruguay durante el ascenso del battlismo y su apertura modernizante, orientada hacia un régimen liberal de tinte más democrático. Un auténtico marco referencial lo constituye la sostenida profesión de americanismo de la cual se hizo gala en el evento. América, continente de la esperanza y los grandes soñadores, tierra de héroes e impulsos generosos. A ella le había llegado la hora de emanciparse del tutelaje europeo, no para romper vínculos con el Viejo Mundo sino para contribuir por sí misma a elevar intelectual y moralmente a la humanidad, a hacer sentir la superioridad de nuestras instituciones republicanas. Un solo ideal parecía bullir en los cerebros, el de la unión americana, que iba a establecer una patria de insólita extensión. Era la fantasía de nacer en una América dividida para morir en otra América ensamblada. Frente a las murallas y a las banderías nacionalistas, se apela a la ciencia como credo universalmente válido. Empero, no basta con vincular a los núcleos estudiosos del continente, con la asociación de fuerzas intelectuales. El ideal americano tampoco podían realizarlo los gobiernos, la diplomacia, la Iglesia o el ejército. La integración americana debe regirse por una legalidad que proviene de abajo, del pueblo, ese "esperado mesías" cuya presencia se da por sentada: "El santo cumplidor de la bella profecía está, como Dios, en todas partes; podemos verlo en México y en el Perú, en Colombia y en Chile, en toda la América: es el pueblo americano, es la muchedumbre, es el inmenso rebaño".[9]

9. "Relación Oficial del I Congreso Internacional de Estudiantes Americanos", en *Evolución*, 3, 1908, p. 333.

Según otra creciente perspectiva, a la juventud le tocaba cumplir un papel relevante en esa cruzada americanista y popular, como legión sagrada, primera en gloria y audacia, portaestandarte de las grandes misiones. A quienes desconfiaban de la juventud, se les contraponía el "luminoso despertar del pensamiento americano", tal como estaba reflejándose en el propio congreso: "La juventud sabe que sólo la lucha, sólo la acción, dan derecho a presentarse con orgullo ante la severa frialdad juzgadora de la Historia".[10] Uno de los soportes teóricos últimos para abonar tales aseveraciones se apoyaba en enunciados como éstos: "El principio de la vida consiste en una rebelión contra la materia inerte; el instinto y la vida animal, convertidos en una rebelión contra la labor nutritiva, y la razón una rebelión contra el instinto, y el sueño una rebelión contra la razón misma, cuando quiere subir más allá y subir con alas".[11]

El temple antiutilitario e idealista atribuido a los jóvenes justifica elevarlos en un factótum para acceder nada menos que al siglo de la Paz Universal. Más específicamente, los jóvenes universitarios habrán de cumplir el papel decisivo en tanto artífices de esas innovaciones. Se alude expresamente a "la clase estudiantil" y se considera al estudiante como una "eficiente entidad sociológica".[12] El sentimiento épico, de paralelismo con los hombres de la Independencia, está planteado desde el vamos en la misma invitación que remitieron los organizadores del encuentro: "Los estudiantes de América debemos sentirnos hermanos en el presente, hermanados por la doble fraternidad de las tradiciones y de los ideales, como se sintieron hermanos nuestros abuelos, en las horas de hierro de nuestro pasado".[13] Sin embargo, no se juzgaba suficiente la acción espontánea como tal. Primeramente, debían efectivizarse distintas modalidades de agremiación colectiva, desde la órbita local y regional hasta cubrir todo el ámbito nacional. Tampoco bastaba con adherir a la Federación Internacional de Estudiantes, la *Corda Fratres*, de reciente data, cuya máxima ambición tendía a que se resolvieran mediante el arbitraje los grandes conflictos entre los Estados. Había que propiciar, en definitiva, la creación de una liga estudiantil con un alcance continental. Este objetivo, previsto en la convocatoria, fue desarrollado por la única exponente femenina, Clotilde Luisi, quien no sólo presentó un proyecto estatutario sino que abundó en excelsos alegatos sobre el particular:

10. *Ibid.,* p. 12.
11. *Ibid.,* p. 142.
12. *Ibid.,* p. 107.
13. *Ibid.,* p. 2.

> La sociedad internacional está todavía en el período guerrero. Pero cuando los pueblos son representados por lo que tienen de más generoso y más puro, por su juventud, se lleva a la sociedad internacional todos los adelantos realizados por la sociedad civil en la senda de la paz y del progreso. Una Liga de Estudiantes Americanos aparece como una modesta asociación consagrada a los intereses estudiantiles, pero en el fondo oculta un fin amplio y trascendente, germen de ideales poderosos que se traducirán en actos de afectos sólidos que serán otros tantos diques opuestos a los egoísmos nacionales. Allí no hay colores políticos, allí no hay clases sociales, allí no hay tendencias religiosas. Sólo hay ambiciones generosas por todos sentidas.[14]

La faceta sobresaliente, por la cual ha logrado cierta notoriedad el congreso montevideano, se vincula al impulso que cobró allí la temática sobre representación estudiantil en los cuerpos directivos. Así, se intentó refutar a quienes ponían en duda el comportamiento de los jóvenes alumnos mediante distintas leyendas sobre su carácter indócil y sedicioso; leyendas tejidas cuando "reinaba la injusticia" y constituía algo delictivo "la investigación de la verdad".[15] Asimismo, se objetó la incapacidad y el espíritu pasivo que se les imputaba a los estudiantes, pues éstos distaban de ser "una masa inerte e inconsciente, sin energía y sin ideas, sobre la que pueden probarse todos los procedimientos, todas las disciplinas y esgrimir contra ellos la regleta de los pedagogos".[16] Se formularon desafíos interrogativos, partiendo del supuesto de que en el estudiantado residía "el alma pensante" del continente: "En nuestra América, ¿no ha sido la clase estudiantil la más poderosa palanca en los progresos políticos, no ha combatido ingenua y noblemente el atentado brutal, no ha sucumbido una y mil veces rabiosa bajo la presión insolente del militarismo en auge?".[17]

Era la arbitrariedad institucional, montada en una conducción conservadora y en el autoritarismo docente, lo que obligaba a los estudiantes al empleo de recursos violentos para neutralizar medidas perjudiciales, "confeccionadas en salas cerradas adonde no han podido llevar su voz para convencer o ser convencidos".[18] Además de todas

14. *Ibid.*, pp. 131, 135.
15. *Ibid.*, p. 99.
16. *Ibid.*, p. 101.
17. *Ibid.*, p. 108.
18. *Ibid.*, p. 99.

esas inferencias, se ensayó una línea argumental en base al peso de la historia: la brega para que los alumnos eligieran por cuenta propia y tomasen decisiones en las casas de estudio no implicaba ninguna novedad sino que aparecía inscripto en antiguas constituciones universitarias. A la postre, se trataba de reconquistar un derecho vulnerado. Los más radicalizados reclamaron un íntegro control estudiantil del gobierno universitario: que todas sus asociaciones fuesen reconocidas como consejos universitarios.

Junto a la desconfianza hacia la cátedra magistral o al énfasis colocado en la capacitación docente y en la unificación continental de los estudios, otro asunto sumamente apreciado por el movimiento estudiantil se relaciona con la emblemática extensión universitaria, es decir, con la educación que se debe garantizar a los sectores postergados de la sociedad. Se consideró que la universidad era no sólo la casa del pensamiento sino también una sede óptima para la justicia, pues de ella "han salido todas las ideas madres que han preparado las grandes etapas de la redención de los pueblos. Todos los lamentos de todos los oprimidos de la Historia han hallado en su tribuna augusta una repercusión simpática; todas las tiranías, todas las maldades y todos los crímenes, una condenación inapelable. La universidad ha escudriñado los rincones oscuros de la conciencia y ha dado al hombre el sentimiento de su altísima personalidad y de sus imprescriptibles derechos".[19]

BUENOS AIRES 1910

El II Congreso de Estudiantes Americanos tuvo lugar en la capital argentina y fue organizado por la Federación Universitaria de dicha ciudad, durante los imponentes festejos del Centenario, con la realización de diversos encuentros internacionales (conferencia panamericana, congresos científicos, médicos, femeninos y el propio evento en cuestión); mientras la prensa llamada seria desestimaba prejuiciosamente que pudieran aguardarse mayores resultados de encuentros motorizados por una muchachada calificada *a priori* como irreflexiva.

El primer tema a debatir correspondió al lanzamiento de la Liga de Estudiantes Americanos. Se optó por establecer una oficina internacional *ad hoc* en Montevideo, una vez que quedaran satisfechos algunos requisitos previos, como articular federaciones de estudiantes en el orden nacional, según ya se había cumplimentado en Brasil y Uru-

19. *Ibid.*, p. 325.

guay. A dicha organización supranacional se le adjudicaba la misión de facilitar la movilización de pensadores e ideas americanas entre las naciones del continente. El civismo y la formación del carácter concentraron la atención, estimándose que la falta de una sólida conciencia nacional alentaba la indiferencia política de los jóvenes. Frente a la fiebre mercantil, al mero afán de lucro y a la notoriedad social, debía exhortarse a los estudiantes para que intervinieran activamente en las luchas civiles, hasta que el sufragio dejara de ser una mentira convencional en América Latina, a cuya juventud le tocaba desempeñar una tarea aun más gigantesca: "…provocar una reacción continental en el orden moral, llamada a influir decididamente en el destino del Nuevo Mundo".[20]

En el apartado sobre ayuda mutua se enfatizó la noción de que, mientras el siglo XIX había hecho aflorar la libertad como su máximo valor, en el XX se produciría el triunfo de la asociación frente al principio universal del antagonismo individual y la eliminación del débil por el más fuerte. Así, se propugna el establecimiento de la mutualidad estudiantil en América junto a la creación de la cátedra de Legislación Obrera en las universidades del continente, al tiempo que se presentan trabajos sobre la vivienda popular. Con relación a la sociedad de alumnos egresados y a la casa del estudiante, se planteó la necesidad de participar de los centros universitarios como verdaderas escuelas del carácter. Se mencionó el ejemplo del Perú, donde funcionaba una Asociación Pro-Indígenas en la que se unían los alumnos y los graduados. Consiguientemente, se llegó a sostener la existencia de intereses superiores a los del ámbito universitario y a los de la misma clase social, recomendándose la creación de círculos de estudios comunitarios.

Un motivo muy puntual fue el de la huelga como instrumento mediador. Algunos defendieron la tesis de que los conflictos debían solucionarse mediante la conciliación con las autoridades, que los problemas principales terminarían por diluirse con un buen plantel docente y con la representación estudiantil en los consejos académicos. Según este enfoque, la juventud universitaria, desbordante de ideas y de espiritualidad, poseía una delicada responsabilidad social y siempre había encarado tareas reconstructivas durante los períodos críticos en la historia de los pueblos. Otras opiniones argumentaron, en cambio, a fa-

20. *Relación oficial del Segundo Congreso Internacional de Estudiantes Americanos*, tomo I, Federación Universitaria de Buenos Aires, 1912, p. 129.

vor del paro general universitario, cuya licitud, en tanto medio de resistencia, se consideró tan sagrada como la que se verificaba en las luchas proletarias. Volvió a hacerse presente aquí la demanda por la extensión universitaria y las escuelas para obreros en las provincias chilenas. Otro caso relevante: el de la Universidad Obrera de La Plata, fundada por un grupo de estudiantes en 1909, que lograron reunir un público numeroso —hasta ochocientos operarios por conferencia— con temas como la jornada de ocho horas, las viviendas populares o el trabajo femenino e infantil, contando a su vez con la colaboración de destacados intelectuales locales y extranjeros.

Se subraya la importancia del intercambio académico. El siglo XX iba a ser el siglo de la universidad, reflejando el poder de la ciencia y del pensamiento, según ya lo había previsto Karl Krause en su *Ideal de la humanidad*. Asimismo, se advierte que debía cesar toda discriminación contra la mujer; que ella se abrirá paso dentro de los estudios universitarios y las profesiones liberales; que en el citado instituto platense se había recibido por ese entonces la primera abogada argentina y otro tanto había ocurrido en Montevideo con la dirigente Clotilde Luisi. Tal avance del género se asociaba con la aceptación que empezaban a cosechar hasta las mismas sufragistas. En la Sección de Derecho y Ciencias Sociales, presidida por Celia Tapias, se defendió el divorcio y el reconocimiento de los hijos extramatrimoniales. Entre otras postulaciones, se reclamó la introducción de asignaturas americanistas de derecho, arqueología, bibliografía, historia y literatura para superar la incomunicación entre nuestros pueblos; la apertura de bibliotecas universitarias americanas y el llamado a concurso sobre temas regionales ligados al comercio, la industria, la sociología, las artes, etc. Finalmente, se exigió el reconocimiento de los centros de estudiantes en los colegios secundarios, hasta su convergencia en ligas o federaciones propias que terminarían aunándose con las organizaciones universitarias. Éste fue el sentido general que terminó por asignársele en esa ocasión a los congresos de estudiantes americanos: "…nacieron para llenar una verdadera necesidad internacional […] evitar en el futuro la situación de aislamiento en que han vivido durante un siglo las repúblicas sudamericanas, con incalculable perjuicio para su progreso […] mejor que cualquiera medida de cancillería, están destinados a concluir con esta absurda situación".[21]

21. *Ibid.*, p. 345. Sobre los otros dos eventos citados: el III Congreso de Estudiantes Americanos y el Congreso de Estudiantes de la Gran Colombia, puede verse

Hacia el 2010

La prensa conservadora ha festejado la *Pax Romana* y el progreso ininterrumpido que, según esa perspectiva, imperaba al comenzar el nuevo milenio, bajo el inequívoco signo de que el uso de la corbata constituía el indicador más perfecto de la continuidad de las costumbres. Sin embargo, dichos medios no han dejado de alarmarse por los nubarrones de inaudito descontento que iban aflorando en las diversas manifestaciones colectivas, a las cuales, haciendo gala de una aguda miopía democrática, no vacilan en calificar como autoritarias. Las preocupaciones que pueden desvelar el sueño áureo de los privilegiados integran un conjunto mayor en el que la resistencia juvenil, pese a los opiáceos cantos de sirena, ha dado sí muestras efectivas de mantenerse bastante incólume. Por una parte, no puede obviarse, como variable operativa, el conflicto generacional en la pugna por el poder. La restricción sojuzgante que siguen ejerciendo los adultos —depositarios del orden y la responsabilidad— contra los jóvenes, concebidos como exponentes del desborde y el apasionamiento. Según la definición de un joven vocalista, los años 90 aparecen como un reflejo de todas las ideologías cuestionadoras. Paralelamente, a principios de esa década, Habermas atribuía a la revuelta juvenil del 68 una importancia sólo superada en 1945 por la destrucción del nacionalsocialismo, dada la trascendente carga liberadora que dicha revuelta trajo consigo aparejada. Las facetas rupturistas de los 60 nos han legado su espíritu de autonomía, resistencia a la opresión y reconocimiento de las diferencias que no han cesado ni aun bajo el repliegue de los años 80 ni en tantas otras situaciones posteriores.[22]

Entre los casos estrictamente educativos, desde las marchas masivas contra los quites presupuestarios o contra una legislación elitista

---

H. E. Biagini, *La Reforma Universitaria: antecedentes y consecuentes*, Buenos Aires, Leviatán, 2000, pp. 55-58. Otras referencias sobre todos los congresos en cuestión del mismo autor en "Arielismo y juvenilismo", *Desmemoria* 28, 2001, pp. 104-107; *Cuadernos de Marcha* 172, Montevideo, 2001. Más datos y un enfoque crítico sobre el particular, Biagini, "Redes estudiantiles en el Cono Sur", en R. Marsiske (coord.), *Movimientos estudiantiles en la historia de América Latina III*, México, UNAM, 2006, pp. 83-87.

22. Para mayor información *cfr.* H. Biagini, en E. Montiel (ed.), *Hacia una mundialización humanista*, París, UNESCO, 2002, pp. 227-238, y "Cambiar el mundo: entre la reforma universitaria y el altermundismo", *Utopía y Praxis Latinoamericana* 33, 2006, pp. 109-119.

sobre enseñanza terciaria en la Argentina, hasta la prolongada parálisis que sufrió una megauniversidad mexicana como la UNAM por la multitudinaria huelga estudiantil desatada tras repetidas resistencias al incremento arancelario. Este último enfrentamiento no sólo se encaminó a defender la educación pública y gratuita —"cerraremos para garantizar la educación superior de los niños de hoy" aseveraban los "paristas" con el aliento de sus familiares— en un país donde de cada cien egresados de la escuela primaria únicamente dos acceden a la universidad y uno solo logra recibirse, sino que también se hallaba en juego la democratización de esa casa de estudios, donde el Consejo Universitario se encuentra estrechamente vinculado al aparato federal y donde —durante más de cincuenta años— los rectores, decanos y directores han sido designados por el Poder Legislativo. Allí los estudiantes, pese a la vasta adhesión que concitaron de los sectores laboriosos, se midieron contra diversos frentes adversos —incluso ante diversos intelectuales progresistas— como los medios de comunicación, los cuales, junto con el gobierno, los tildaban de delincuentes, que a su vez habían montado sus propios espacios en Internet y contado con varios voceros periodísticos, levantando consignas como la de "No veas Televisa porque te idiotiza. No veas TV Azteca porque te apendeja", mientras la Confederación Patronal Mexicana aseguraba que saldría más barato becar jóvenes en el extranjero que mantener abierta la UNAM. En rigor de verdad, más allá de los condicionamientos políticos y de los infaltables grupos infiltrados, se trató de una nueva racionalidad comunicativa que se tradujo especialmente en las asambleas comunitarias celebradas por los paristas; una racionalidad innovadora semejante a la que había podido observarse en Uruguay varios años antes, tras la ocupación de los establecimientos educacionales en disconformidad con un proyecto tecnocrático de reforma pedagógica.[23]

LA REBELIÓN DE LOS "PINGÜINOS"

Ni siquiera en un país como Chile, moldeado por la mentalidad privatista de los Golden Boys, se ha logrado domesticar a sus adolescentes —gaseados y encarcelados—, integrantes de una sociedad cuya tercera parte vive bajo la línea de pobreza, no dispuestos a incorporar

23. *Cfr.* Elena Jordán, "Réquiem para la autonomía de la UNAM", *Herramienta* 12, 2000, pp. 167-172, y R. Zibechi, *La revuelta juvenil de los 90. Las redes sociales en la gestación de una cultura alternativa*, Montevideo, Nordan, 1997.

un modelo responsable de ella y que introdujo bajo el pinochetismo un sistema educativo arancelario reñido con la igualdad de oportunidades. Un sistema que no ha desaparecido con el advenimiento del nuevo elenco socialdemócrata sino que además resultó "premiado" por la secretaria de Estado norteamericana, Condoleezza Rice, al considerar a Chile uno de sus "socios estratégicos" frente a los gobiernos "populistas" de Venezuela, Bolivia y la Argentina, dispuestos a tomar otro rumbo distinto del de los ajustes estructurales noventistas y del realismo periférico de las relaciones carnales y el alineamiento internacional automático. En apretada síntesis, los alumnos de la escuela media chilena, llamados pingüinos por su uniforme de camisa blanca y saco azul, imbuidos por el espíritu asambleísta de los tiempos presentes, han conducido, el 30 de mayo del 2006, la mayor movilización social de los últimos treinta y cuatro años. Su motivo explícito primordial: obtener una profunda reforma educativa comenzando por la anulación de la ley de enseñanza dispuesta por Pinochet un día antes de abandonar el poder y mantenida durante el período constitucional; una ley que descentralizó la administración de los colegios estatales para entregarla a municipios sin recursos. Junto a esa demanda sustancial, los escolares plantearon diversas reivindicaciones puntuales acompañadas por una frondosa documentación: gratuidad en los pasajes y en la prueba de ingreso al ciclo superior, garantizar la calidad de la enseñanza afectada por el abismo existente entre la enseñanza privada y la pública, entre ricos y pobres. Invocando la primera organización estudiantil chilena, la FECH, creada precisamente cien años atrás, y el estudiantado como un actor principal en los cambios sociales y las transformaciones históricas, evocaron a sus compañeros caídos en la dictadura, exigieron una educación como derecho y no como mercancía, y adoptaron distintas medidas *ad hoc*: desde paros y ocupaciones de los establecimientos educativos hasta alcanzar una extendida manifestación de la ciudadanía y reclamar el control comunitario de los estudios.

El gobierno, temeroso como el empresariado de que la protesta pudiera contagiar en serio a otros sectores, se mostró al principio renuente a conciliar con los estudiantes y a otorgarles mayores concesiones, alegando que las demandas implicaban "sumas descabelladas"; una argumentación fácilmente desmentida, pues las arcas fiscales estaban repletas por el aumento del cobre, principal producto de exportación. Las pancartas no dejaron de replicar: "El cobre por el cielo y la educación por el suelo". Con un saldo de miles de detenidos y muchos lesionados, con la negativa oficial a conceder un cambio sustantivo en

la educación, con una ínfima representación estudiantil en un Comité Asesor Presidencial integrado por figuras que sostuvieron el mismo sistema desde su instalación, con la prensa en manos de la derecha reclamando más firmeza contra la agitación, los pingüinos dan un paso al costado, declaran finalizada la huelga, prometen seguir con sus demandas aumentando la discusión democrática en los establecimientos y se adjudican un triunfo histórico coyuntural, por haberle torcido el brazo a un gobierno que tuvo que descabezar al jefe policial responsable de la represión y terminaría por admitir la mayor parte de los requerimientos económicos del alumnado secundario.

Cómo no iban a producirse situaciones de ese tenor con entidades plutocráticas como las que han regido nuestra existencia y nuestra educación —FMI, BM— en lugar de orientarse por los organismos rectores en la materia, como UNESCO, generando un sistema muy elitista que pulverizó la integración de los niños y adolescentes. Ello ha provenido especialmente de quienes han secundado una política como la impartida por el Consenso de Washington, remisa al gasto social, partidaria de la concentración de capitales y del achicamiento del Estado.[24]

CHÁVEZ Y EL NEOJUVENILISMO

El reflorecimiento de los movimientos juveniles de protesta puede simplificarse si hablamos de una suerte de neojuvenilismo fáctico y en ocasiones teórico, sea porque se está perfilando un protagonismo central por parte de las nuevas generaciones, sea porque se las considere variables intrínsecas del cambio social sustantivo y de un nuevo hombre. Asimismo, nuevos liderazgos, como el que ha aparecido en la República Bolivariana de Venezuela, proponen reasumir la antorcha redentora en cuestión, como ha sucedido con el llamado efectuado por el presidente Chávez en Viena ante una masiva concurrencia de jóvenes, exhortándolos para que sean ellos y sus congéneres quienes salven al mundo de tanta guerra preventiva y promuevan una democracia revolucionaria.[25] Se trataba de un encuentro patrocinado por el Movimiento Manos Fuera de Venezuela y Cuba, creado a fines del 2002 por

24. *Cfr.*, entre otras notas, M. Delano, "Bachelet ofrece reformas para frenar la huelga de estudiantes", *El País*, Madrid, 3 de junio de 2006.
25. H. Chávez, "Encuentro con el Movimiento Manos Fuera de Venezuela y Cuba", 12 de mayo de 2006, Ministerio de Comunicación, Gobierno Bolivariano de Venezuela, edición electrónica.

el escritor inglés Alan Woods con el apoyo de millones de obreros británicos y más de setenta parlamentarios de esa misma nacionalidad. El mitin se llevó a cabo con la asistencia de miles de jóvenes y una traducción simultánea al alemán, en un escenario colmado de simbolismo: la planta de una vieja fábrica convertida en arena cultural. Chávez apeló allí a la juventud mundial, con mayor precisión, a la de los movimientos por los derechos humanos, a la de la Sierra Maestra que lideró una revolución, a la de los estadounidenses que se resisten a guerrear y a los propios concurrentes. Invocándolo a Sartre, llegó a aseverar que la juventud reúne en sí propicias cualidades revolucionarias: pasión por el ser humano, fuerza moral, amor por la vida, infinita pureza, madurez y brillo a la par. No obstante, para Chávez hoy se precisa mucho más que hacer una revolución, y es la misma juventud la que podrá viabilizar ese objetivo superior: preservar al planeta y a la especie humana de la barbarie representada por el imperio norteamericano y el sistema capitalista, con sus secuelas de destrucción y miseria.

Tras las esperanzas fallidas de alcanzar un orden mejor de cosas para el año 2000, que trajeron consigo algunos testimonios como el Mayo francés, los Beatles y los Rolling Stones, junto a la prédica pacifista, hoy, ante la convicción de que nos han robado el futuro, sólo nos cabe impulsar un poderoso movimiento e inspirarnos en los más grandes revolucionarios: Cristo, Túpac Amaru, Bolívar, Marx, Engels, Lenin, Rosa Luxemburgo, Mao, el Che. Para rescatar al mundo y enfrentar a la superpotencia imperialista debe recurrirse al poderío que, según Chomsky, posee la opinión de los pueblos junto con la bomba del amor, la pasión, las ideas, la fuerza y la organización propias de la juventud. Confiando en dicha capacidad para salvar al mundo, Chávez exhorta a los jóvenes a asumir diversos pasos *ad hoc*. En primer término, despertar la conciencia de quienes carecen de ella por el efecto de la manipulación. Citando un pasaje de *Los miserables*, el que alude a la conciencia como suma de la ciencia, Chávez alude a esta rama como un saber de la realidad para producir nuevos conocimientos, como una ilimitada espiral creadora.

Por lo tanto, entre las grandes tareas que le compite a la juventud se halla la de ir, como Zaratustra, a multiplicar la conciencia por las calles, los campos, las fábricas y los establecimientos educativos; a erigirse en antorchas vivientes, en combustible y motor de una voluntad política individual y colectiva dispuesta a organizar movimientos de masas (obreros, estudiantiles, agrarios, femeninos). Para avanzar hacia un mundo nuevo donde reine la libertad, la fraternidad y la solidaridad habrá que seguir una estrategia que permita aproximarse a los objeti-

vos políticos y contar con mucha decisión para morir incluso en el camino, siempre que otras voces puedan entonar otros cánticos batalladores. Para el propio Chávez, percibido como el Che del siglo XXI, Ernesto Guevara viene a constituir un ejemplo supremo de sacrificio, conciencia y voluntarismo. En resumen, para salvar el mundo debe contarse con la conciencia, la voluntad, la organización y el trabajo, en un momento propicio como el presente, en que vuelven a levantarse las juventudes, los trabajadores, las mujeres y los estudiantes del mundo para salvarlo del imperio estadounidense por la vía ensambladora del socialismo.

* * *

Nos hallamos ya frente al bicentenario de los procesos emancipadores de Nuestramérica, en los cuales, al estilo de lo que aconteció un siglo después con la generación reformista de 1918, la conciencia juvenil y estudiantil cumplió un papel histórico decisivo para orientar o acometer las transformaciones indispensables. ¿De seguir *in crescendo* las tendencias a contrarrestar el poderío hegemónico —como las que se han procurado poner por último de relieve—, no cabe alimentar la llama de la expectación para el reencuentro con una senda humanitaria equivalente y sin tantas frustraciones como las que se sufrieron desde entonces?

Guardan todavía una enorme vigencia los planteamientos de un político como Alfredo Palacios cuando, ante el sesquicentenario de la Revolución de 1810, exhortaba a emular el margen de integridad que preponderaba en ella y a admitir que había llegado la hora de la juventud "que antepone los bienes del espíritu a los cálculos utilitarios y a las cotizaciones del mercado", en medio de la corrupción imperante entre las clases directivas por un exceso de realismo, donde "la libertad, la justicia y la virtud son simples abstracciones sutiles […] como si la política fuera una cosa abisal de los instintos".[26] Según el veterano pensador socialista, la presencia de los jóvenes consistía en un requisito *sine qua non* para salir de las crisis, mientras que el buen camino a seguir apunta por el lado de dar forma y expresión a nuestro sentido propio de la vida, rechazando consignas ajenas; para ello es necesario, además de una voluntad enérgica e indeclinable, la convicción de que las aspiraciones económicas de la sociedad deben estar fundadas en un

26. Palacios, *op. cit.*

concepto ético. "Los que olviden esto, entrarán, sin alma, en el engranaje de una mecanización despreciable […] Llegaremos al régimen de libertad sobre la base de la igualdad de clases. […] ¡Tengamos fe en la juventud!".[27]

Finalmente, subsisten también en plenitud las premisas utópicas de confraternidad, esgrimidas durante el ciclo independentista, e impulsadas con tanta obstinación por los estudiantes a lo largo y ancho del planeta. A través de ellos, la universidad latinoamericana se permitió abrir sus puertas para conectarse con los problemas de la gente; un mandato que no tienen que echar por la borda los actuales custodios del saber.

27. *Ibid.*

Ante una segunda independencia latinoamericana. Posibilidades y dificultades en salud y nutrición

José Carlos Escudero

Es común que quien se especialice en un tema tienda a sobrestimar su importancia. Cumpliendo con esta variable, enfatizo la prioridad que la salud tiene con respecto a otras áreas —longevidad, bienestar, calidad de vida y prioridad de la nutrición— cuya correcta solución maximiza el potencial genético del Homo Sapiens y facilita su relación con otros seres y con el entorno. Comparados con salud y nutrición, otros temas pueden aparecer como más periféricos, más puntuales, más frívolos.

No es una sorpresa constatar que la situación de la salud y la nutrición en nuestra América Latina resulta mucho peor de lo que podría ser. Una cosa que sorprende, en cambio, es que en nuestros países haya tan poca reflexión pública acerca de los grandes adelantos que se han logrado con respecto a la salud y la nutrición colectivas en otras partes del mundo, y se analice tan poco cómo esos adelantos han podido materializarse. Los datos que provienen de una serie de "estudios de caso" nacionales son iluminadores, y a la vez deberían despertar inquietud, y, si tenemos más suerte, vergüenza, culpa e indignados deseos de cambio. La pregunta sería: si esto se ha logrado en otras regiones, ¿por qué no en América Latina?

En el mundo hay aproximadamente doscientos países. Alrededor de veinticinco de ellos —con una población de 530 millones de habitantes, el 8 % del total mundial— han logrado recientemente la proeza de hacer descender sus tasas de mortalidad infantil a menos de cinco muertes por cada mil nacimientos. Reflexionemos sobre esta cifra: significa que de cada mil niños que nacen, novecientos noventa y cinco van a llegar con vida a su primer cumpleaños. Alrededor de treinta países (en general los mismos) han descendido su tasa de mortalidad materna a menos de diez por cada cien mil nacimientos, una muerte por cada diez mil. La mortalidad infantil y la mortalidad materna, azotes del Homo Sapiens desde

sus comienzos, han sido virtualmente erradicadas para un significativo porcentaje de la población mundial. Resultado de esto, más otros adelantos, son cifras de esperanza de vida al nacer que se hubieran considerado utópicas hace medio siglo. En el área de la nutrición colectiva, ese otro gran flagelo de la especie humana, que en su forma de hambruna ha provocado en la historia cientos de millones de muertos, y en su actual forma de desnutrición crónica combinada con otras enfermedades acaba con la vida de quizá diez millones de personas por año en los países pobres, mientras que en los afortunados países que hemos mencionado no existen virtualmente las muertes por desnutrición originadas en la pobreza o la falta de acceso a recursos. Las pocas muertes que ocurren en este rubro tienen causas fundamentalmente psicológico-individuales.

¿Qué tienen en común esos países afortunados? Agruparlos por sistema político vigente en ellos es tema de debate, pero pueden, de forma general, señalarse núcleos comunes: el de los países socialdemócratas del norte de Europa occidental; el de los "Estados de bienestar conservadores" de Europa occidental y del sur; los ex dominios británicos de Australia y Canadá; el grupo de los "viejos" (Japón) y "nuevos" "tigres asiáticos (Singapur, Hong Kong, Corea del Sur). Lo que todos ellos tienen en común, con excepción parcial de Australia y Canadá, es que son Estados fuertemente reguladores, con escepticismo hacia las soluciones que defiende el mercado, con políticas económicas keynesianas, y políticas sociales propias del Estado de bienestar. Estos países han conformado sociedades civiles relativamente compactas, con relativamente pocos aspectos diferenciales a su interior, disponiendo todos de un alto desarrollo de fuerzas productivas. A estos agrupamientos se puede sumar la solitaria figura de Cuba, cuyo nivel de salud y nutrición colectiva se aproxima a la de ellos, demostrando así que la abundancia de recursos nacionales no es una condición necesaria para tener buena salud y nutrición… si los recursos escasos se utilizan bien, y si hay una fuerte decisión política de ofrecer una buena salud y una buena nutrición como derechos de ciudadanía. Cuba tiene el sistema de salud más eficiente del planeta, y su sistema de distribución de alimentos parece ser el más desmercantilizado del mundo.

La salud colectiva

Si se desea obtener una buena salud colectiva pese al riesgo de tener que enfrentar a grupos de presión poderosos (diferenciemos aquí las retóricas de los discursos políticos, para quienes la salud es siempre

un bien prioritario de la timidez de sus prácticas concretas, según se refleja, por ejemplo, en los presupuestos o en las iniciativas legales e institucionales), las herramientas técnicas a usar son, en este comienzo del siglo XXI, bien conocidas: provisión de agua potable domiciliaria de red en todas las casas (pero no arancelada como mercancía); poco o ningún hacinamiento en las viviendas (y no la latinoamericana coexistencia de viviendas de lujo con villas miseria-favelas-cantegriles); la aplicación de la estrategia sanitaria de atención primaria de salud, ofrecida dentro de un sistema de salud universal y desmercantilizado (y no el seguro de salud privado que hace que los Estados Unidos no figuren entre los países con salud privilegiada ya mencionados, o el modelo que el Banco Mundial impulsa para América Latina); la disponibilidad de los medicamentos esenciales (y no la oferta de nuevas y costosas moléculas para combatir enfermedades de baja prevalencia, mientras se retacean los medicamentos baratos y eficaces para enfermedades masivas); todo esto mediante técnicas que constituyen mano de obra intensiva, y en formas de operación que faciliten la participación y el control de la población. Aquí la abundancia de los trabajadores de la salud es un elemento fundamental, por ejemplo, para dedicar a los pacientes (que no son asegurados ni clientes) un tiempo suficiente para brindarles atención científica y contención humana.

Queda claro que este enfoque de políticas de salud es diametralmente opuesto a las estrategias y los productos que ofrece el capitalismo volcado a la salud, el factor aislado más importante que separa a cientos de millones de latinoamericanos de gozar de una buena salud colectiva. Existen otros factores, de origen cultural o psicológico individual, que son de menor entidad que el capitalismo, y a su análisis se dedica un ejército de investigadores cuturalistas, psicologistas o deliberadamente confundidores. La expansión del capitalismo volcado a la salud en la economía mundial en la última época ha sido notable: supone hoy el 8 % del PBI mundial, con tasas de beneficio que superan las de las industrias de Defensa o de Energía. Los Estados Unidos, el mayor representante nacional del enfoque capitalista en salud en el mundo, gastan hoy en ella el 16 % de su PBI, estimándose que gastarán el 25 % el año 2030… con resultados de salud colectiva que son peores que los de Europa occidental, que gasta aproximadamente la mitad, y tiene mejores indicadores sanitarios.

La insensatez de la "forma capitalista" de dar salud (insensata en términos de eficiencia o de justicia social, muy sensata si se trata de obtener beneficios para inversores) existe en paralelo al hecho de que la fuerza política de su grupo de presión es enorme. En los países centra-

les, lo demostró cuando derrotó la muy moderada tentativa del presidente Bill Clinton de mejorar el ineficiente, corrupto y socialmente injusto sistema de salud estadounidense. Para ver cómo opera en nuestros países latinoamericanos ese grupo de presión, basta seguir las noticias que aparecen todos los días, punta de un témpano cuya mayor masa está por debajo del agua, invisible a las miradas, ya que la corrupción es una de sus mayores armas.

La nutrición colectiva

El conocimiento de la situación de la nutrición colectiva es mucho más imperfecto que el de la salud colectiva, donde, a pesar de sesgos e imperfecciones de todo tipo (algunas de éstas deliberadas), la información disponible puede producir útiles estudios de prevalencia y de tendencia. En nutrición todo es más impreciso. Los estudios probabilísticos con buena cobertura sobre temas tan básicos como crecimiento corporal, prevención de enfermedades como la anemia o la desnutrición calórico-proteica, el incidencia de la desnutrición en la causa de otras enfermedades, son casi inexistentes en nuestros países; aunque puede argumentarse que, si existieran, serían redundantes ante la insultante obviedad del problema: la gente que come de lo que saca de la basura, los niños con vientres abultados y miradas fijas, las embarazadas exánimes y raquíticas. La sensación de hambre es mucho más clara y rotunda que la sensación de enfermedad, se sacia con alimentos, y la búsqueda de éstos genera conductas más salientes que las que produce la búsqueda de salud. Bastaría para horrorizarse, observar con atención lo que ocurre cotidianamente en nuestros países en la búsqueda de alimento.

De cualquier modo, las medidas técnicas para mejorar la nutrición colectiva son aun más elementales que las que requiere la salud colectiva. Ya que entre nosotros el alimento es una mercancía, basta aumentar de alguna de las muchas formas posibles la capacidad de compra de la población para poder acceder con más facilidad a la comida, y para dejar de estar desnutrido. Esto sigue siendo válido pese a que la creciente influencia de los "alimentos chatarra" y de las "comidas rápidas" distorsionan este mecanismo, al promover la venta de alimentos que son invariablemente menos "costo-beneficiosos" y a veces menos sanos que sus equivalentes menos mercantilizados. Por añadidura, a esta solución de la desnutrición apoyada en el mercado, existen varias maneras de distribuir alimentos desmercantilizados o sub-

mercantilizados a poblaciones vulnerables, y si el Estado se lo propusiera, podría impartirse una buena educación alimentaria (fundamentalmente, difundir los alimentos que representan una mejor compra para presupuestos bajos) por medios de alta penetración y bajos costos, como la radio. Todo político que intente hacer esto deberá tener claro que el grupo de presión de la industria de la alimentación, pese a ser más débil que el de la industria de la salud, podría tronchar una brillante carrera política.

Durante el siglo XX la producción de alimentos —sobretodo los productos de la agricultura— ha crecido a un ritmo superior al aumento de la población —argumento usual de la derecha ideológica, de Malthus en adelante, para explicar la desnutrición y las hambrunas—. La existencia actual de algunos cientos de millones de desnutridos en el mundo —muchos de ellos en América Latina— sería inexplicable si hubiera una relación estrictamente lineal entre la producción de alimentos y la nutrición humana colectiva. No la hay. La actual alta prevalencia de desnutrición en el Homo Sapiens es una construcción social, no una fatalidad biológica o natural. Enumeremos algunos elementos del complejo mecanismo de la causación del horror que resulta en muertes y en daños por desnutrición en un contexto de sobreabundancia de alimentos.

1) La producción agrícola no está en su gran mayoría destinada a la satisfacción de necesidades humanas, sino a la comercialización de una mercancía.

2) Esta mercancía se canaliza, obviamente, hacia quienes pueden comprarla. Actualmente, proporciones crecientes de ella se canalizan a consumo animal, por medio de forrajes: para cerdos en China, aves de corral en Italia, vacas en Francia. Los dueños de estos animales tienen alta capacidad de compra en el mercado mundial. El antecesor de estos forrajes —productos agrícolas para eventual consumo humano, si los pobres pudieran comprarlos— son entonces retaceados a las poblaciones pobres en los países de origen. Por añadidura, agregando ironía a la insensatez, un animal alimentado científicamente en "*feed lots*" por forrajes balanceados está recibiendo una alimentación más científicamente adecuada para su crecimiento y desarrollo que un niño pobre de los países exportadores, y entre ellos hay muchos niños latinoamericanos.

3) Lo anterior produce una gran pérdida de energía nutricional por la creación de un eslabón adicional innecesario (necesario para propósitos crematísticos: las carnes tienen más valor económico agregado que los vegetales), y hace que el Homo Sapiens, omnívoro, no tenga acceso al alimento vegetal originario, mucho más abundante. Si

los actuales forrajes fueran consumidos por los cientos de millones de Homo Sapiens desnutridos, su desnutrición desaparecería, y podrían llegar a ser obesos… si la obesidad humana fuera un objetivo deseable para el sistema económico. Irónicamente, quienes consumen los animales que han sido engordados por forrajes aumentan innecesariamente las proteínas y grasas animales en sus dietas, que son más dañinas que las dietas con más componentes vegetales.

4) La industria de la publicidad estimula el consumo de alimentos con alto valor económico agregado, a un costo que pueda ser absorbido por el mercado. En los países de América Latina, con tanta distancia entre ricos y pobres, son estos primeros los que dictan las pautas de producción, consumo y precio de los alimentos, prescindiendo de su "costo-beneficio" económico y de su valor nutricional.

Tendencias mundiales preocupantes y sus efectos en América Latina

América Latina no es autárquica, y existe un muy amplio corpus intelectual que describe sus relaciones con el resto del mundo. Éstas han sido calificadas de "dependientes" y "periféricas" con respecto a los países centrales. Como se ha observado, es preocupante la tendencia que hace que los países latinoamericanos coloquen cada vez más energía nutricional en el mercado mundial en forma de forrajes, mientras que la retacean a sus habitantes, lo cual agrava su mala nutrición. Por añadidura, esa energía —en general granos— es cultivada mediante sistemas agrícolas altamente tecnificados, con uso intensivo de semillas híbridas, fertilizantes, plaguicidas y energía de combustibles fósiles, lo que disminuye la biodiversidad, aumenta la contaminación y la eutrofización, incrementa el desempleo rural y avanza sobre cultivos destinados al consumo humano directo.

La creciente tendencia a utilizar cultivos agrícolas como combustible, en reemplazo de los fósiles —sobre todo maíz y caña de azúcar—, avanza también sobre los alimentos para consumo humano. El mayor destinatario de esto son los automóviles particulares, de los cuales el mundo dispone de 600 millones. El automóvil particular es una de las formas más ineficientes, contaminantes, antiecológicas y peligrosas (por su alta accidentabilidad) de traslado de personas. Debería reemplazarse en lo posible por sistemas de transporte colectivo, y si se mantuvieran autos particulares, deberían tener más eficiencia de consumo, pesar mucho menos y con motores mucho menos potentes. Sintomáti-

camente, esta sensata alternativa no se plantea casi nunca como opción ante el calentamiento planetario. En términos de salud, los accidentes de tránsito, causados en su mayoría por automóviles, matan a cerca de 100.000 latinoamericanos por año.

La presión para convertir a la salud en un área prioritaria de beneficio capitalista sigue siendo muy fuerte, motorizada principalmente por los organismos rectores del capitalismo mundial: la Organización Mundial de Comercio, el FMI y el Banco Mundial, además de una larga lista de gobiernos de países centrales, en especial aquellos que fabrican medicamentos nuevos y que han colocado capitales en los seguros privados de América Latina. Un elemento de la estrategia es desfinanciar —cuando no se puedan eliminar— los sistemas estatales universales de salud, que como ya hemos visto son los más eficientes.

Medicamentos se ha convertido en un área central de lucha, donde se combina el poder de los fabricantes con las directivas de la OMC, y donde las agencias de salud de las Naciones Unidas han demostrado una curiosa (o no) prescindencia. Los fabricantes tienen un amplio menú de opciones —algunas francamente antiéticas— para emplear contra los países —incluyendo algunos de América Latina— que intenten fabricar medicamentos útiles, limitar las innovaciones innecesarias, controlar precios, e introducir reparos éticos en los trabajos de campo de prueba de eficacia de medicamentos.

Todos los temas mencionados en esta sección se debaten en una arena de alcance mundial, en múltiples campos, con el resultado de algunas buenas y algunas malas noticias para el campo popular. Afortunadamente, las más recientes noticias, en el mundo y en América Latina, han despertado optimismo y esperanzas.

La coyuntura mundial y de América Latina en salud y nutrición

Consideremos los cambios que están ocurriendo en la correlación de fuerzas mundial y de América Latina. Huyendo de una polémica muy transitada, queda claro que las políticas neoliberales mundiales están en gran parte asentadas, *ultima ratio,* en el poder económico y sobre todo militar de los Estados Unidos. Cuba ha sobrevivido porque ha podido derrotar innúmeras agresiones militares originadas, *ultima ratio,* en decisiones de los sucesivos gobiernos norteamericanos. Las adelantadas políticas de salud y de distribución progresiva del ingreso de Chile en 1973 y de Nicaragua en 1979 fueron eliminadas también militarmente. Sumado a ello, los infinitos "ajustes" impuestos por los or-

ganismos internacionales de crédito, que empobrecían poblaciones y reducían los derechos a una buena salud colectiva en América Latina, estaban vinculados a una fuerza militar a la cual se podía recurrir en situaciones extremas.

Pues bien, las cosas han cambiado. Ideológicamente, el neoliberalismo se ha revelado incapaz, en sus propios términos, de traer prosperidad o legitimidad. Las contradicciones internas de los Estados Unidos hacen que le sea cada vez más difícil comenzar nuevas guerras imperiales. Militarmente, ese país (que gasta en Defensa casi tanto como todo el resto del mundo junto) no ha podido vencer en Irak, ni disciplinar intimidando a El Líbano o a Irán, ni, en nuestra América Latina, a Venezuela o a Bolivia. En casi todos los demás países latinoamericanos el peyorativamente calificado "populismo" que gobierna en varios de ellos no es tampoco garantía de obediencia.

Se puede decir, exagerando, que la salud a comienzos del siglo XXI se ha convertido, como generador de poder político, en el reemplazante del foco guerrillero y las insurrecciones armadas anticapitalistas de los años 60 y 70 del siglo XX. La reciente decisión de Cuba de capacitar trabajadores de la salud en número superior a sus necesidades, y luego enviarlos en misiones internacionalistas, así como a decenas de miles de jóvenes latinoamericanos, obedece a una estrategia que ve a la salud como arma central para la acumulación de legitimidad y poder.

El acuerdo de Cuba con la Venezuela de Chávez para prestarle más de diez mil trabajadores de la salud mientras ella forma aceleradamente los propios, usando todo esto en planes sanitarios de cobertura masiva; los pasos que está dando Bolivia en el mismo sentido, cumplen con el triple propósito de mejorar la salud colectiva, de aumentar la legitimidad y el poder de los gobiernos populares, y de fortalecer las tramas sociales y la homogeneidad en las sociedades. Suspendamos aquí el análisis. En adelante, a seguir observando, pero también a actuar más activamente ante estas perspectivas esperanzadoras.

La filosofía intercultural y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina

Raúl Fornet-Betancourt

La filosofía, ¿es importante todavía?

Puede resultar un poco extraño o sorprendente, y quizás incluso desconcertante, que una conferencia que, como su mismo título anuncia, se propone argumentar a favor de la vigencia del significado de la reflexión filosófica, particularmente en su orientación intercultural, para afrontar los desafíos educativos que se plantean en las sociedades latinoamericanas de hoy, comience tratando una pregunta cuyo problema parece apuntar a una situación crítica de la filosofía en nuestro tiempo que contradice o, al menos, cuestiona la afirmación central que quiere defender con su argumentación.

Pues se pensará, y con razón, que si nos proponemos hablar de la importancia de la filosofía intercultural para una nueva educación en América Latina y en el mundo contemporáneo en general, es porque de hecho estamos convencidos de que la filosofía sigue teniendo importancia todavía para la existencia humana o, dicho con más rigor, para discernir la calidad de la existencia que queremos protagonizar, así como para aprender a intervenir en el curso de la historia en el mundo histórico que constituye la situación contextual mayor de nuestras existencias. Pero, justamente, si estamos convencidos de ello, ¿por qué entonces empezar con una pregunta que parece quitarle fundamento al propio discurso al sugerir que nos encontramos en una época para la cual la filosofía ha dejado de ser un referente teórico-práctico con significación? Vista desde ese convencimiento nuestro pareciera, por tanto, que la pregunta de si la filosofía es importante todavía, no pudiese tener más sentido que el de una función retórica en el desarrollo de nuestra argumentación. Mas no es así.

La pregunta no es meramente retórica. Es cierto que para nosotros su respuesta no es una cuestión abierta: sabemos, y reconocemos, que buena parte de la filosofía que se produce hoy en las instituciones acreditadas para ello, se ha alejado de la vida de la gente y da vueltas sobre sí misma,[1] convirtiéndose en algo de lo que se puede prescindir, con excepción acaso de alguna exigencia curricular. Pero, a pesar de ello, mantenemos que la filosofía es aún importante; y que, por eso, esta pregunta no es una figura retórica en nuestro discurso.

Comenzar con esta pregunta nos permite contrastar nuestro convencimiento y respuesta con un proceso de desarrollo socio-político cuya dinámica de expansión global resta realmente importancia a la filosofía en cuanto que, en el mejor de los casos, le deja un lugar fijo y acomodado en su sistema de funcionamiento. De esta suerte, comenzar por esta pregunta nos abre la posibilidad —y tal es la razón por la que comenzamos con ella— de interrogar a su vez si esa supuesta pérdida de importancia de la filosofía tiene su explicación sólo en la filosofía misma en tanto que ésta, por ocuparse de sí misma, ha olvidado la realidad humana y se ha bloqueado para estar a la altura de los tiempos, o si tiene también su razón en los intereses propios de un modelo de civilización y de desarrollo humano que ve en la filosofía una fuerza de resistencia y de innovación alternativa que debe ser neutralizada o marginada.

Por lo que anotábamos antes a propósito de la filosofía de las instituciones oficiales, se comprende que para nosotros la respuesta a la pregunta por las razones de la supuesta pérdida de relevancia de la filosofía en nuestros días debe considerar ambos aspectos. En el marco de este trabajo no podemos detenernos en un análisis detallado de esas dos posibles explicaciones. De hecho, todo el proyecto de rehacer y redimensionar la reflexión filosófica desde un horizonte intercultural es un intento concreto de reaccionar ante las consecuencias que se desprenden del análisis de esas dos explicaciones de la supuesta pérdida de importancia de la filosofía.[2]

1. *Cfr.* Raúl Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, 2001, y *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural*, Aachen, 2004.
2. Para una visión de conjunto de la labor que se está realizando en este campo nos permitimos remitir a la documentación de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural: Raúl Fornet-Betancourt (ed.), *Kulturen der Philosophie. Dokumentation des I. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Concordia Reihe Monographien, tomo 19, Aachen, 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle*

Teniendo en cuenta los límites de este trabajo y dando además por aceptado ese remitir a los esfuerzos ya realizados por el movimiento de la filosofía intercultural, se nos permitirá pues que resaltemos ahora únicamente el segundo de los aspectos mencionados, reteniendo lo siguiente.

Comenzamos nuestra argumentación preguntando si la filosofía es importante todavía porque, de cara a defender su relevancia para afrontar los desafíos de una educación alternativa, nos parece fundamental subrayar sobre todo que afirmamos la relevancia de la filosofía como resultado de un análisis de crítica ideológica que nos hace ver precisamente que, además de las ya reconocidas razones que son responsabilidad de la filosofía misma, su pérdida de importancia, supuesta o real, viene de que nos movemos en el contexto mayor de un proceso social y científico-tecnológico que tiene un interés específico fuerte en declarar que la filosofía es un saber obsoleto, en difamarla como una sabiduría inútil o como un residuo de cultura anticuada que ya no tiene relevancia alguna ni en el plano social ni en el ámbito personal humano, argumentando que el saber de la filosofía ya no es necesario para el manejo en y de las sociedades modernas, ni tampoco para la formación de los seres humanos, que requiere el buen funcionamiento de dicho tipo de sociedades.

Para decirlo claramente: en el contexto de lo que se ha denominado "el asalto al poder mundial"[3] por la expansión totalitaria de polí-

---

Philosophie, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 4, Frankfurt /M, 1998; *Kulturen zwischen Tradition und Innovation. Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie,* Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 11, Frankfurt /M, 2001; *Culturas y poder. Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao, 2003; *Interculturality, Gender and Education. Interkulturalität, Gender und Bildung. Interculturalidad, Género y Educación. Interculturalité, Genre et Éducation. Dokumentation des V. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 19, Frankfurt /M, 2004; *Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dominance of Cultures and Interculturality. El dominio de las culturas y la interculturalidad. Hégémonie culturelle et interculturalité. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, tomo 23, Frankfurt /M, 2006 (en prensa).

3. *Cfr.* Franz J. Hinkelammert, *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio,* San José, 2003.

ticas financieras, económicas, militares, culturales, etc., para globalizar el espíritu neoliberal y su mundo, constatamos por parte del proyecto civilizatorio hegemónico y su consiguiente modelo de desarrollo social un claro interés ideológico en expulsar la filosofía de la realidad de nuestros mundos, si es que ésta, resignándose y claudicando ante la fuerza de las cosas, no acepta su domesticación y se retira al lugar previsto para ella.

En ese mundo programado como globalización del neoliberalismo, la filosofía, en efecto, no tiene un lugar propio. Su tarea parece superflua y pierde importancia. Pero reparemos en el hecho de que no es el mundo ni la humanidad ni nuestra época como tales quienes manifiestan esa supuesta pérdida de importancia de la filosofía, sino más bien el proyecto de mundo y de humanidad que hoy afirma su hegemonía. Es la defensa y la consolidación de la hegemonía de dicho proyecto las que propagan que la filosofía es irrelevante. Por eso hablábamos de un interés ideológico.

Mas, ¿de dónde viene este interés ideológico en domesticar o, en su defecto, en marginar la filosofía? Tratemos de apuntar una respuesta en la brevedad debida.

Ese interés ideológico del sistema hegemónico por silenciar la filosofía encuentra su explicación, por una parte, en el tipo antropológico que necesita promover la globalización del neoliberalismo como garantía elemental de su predominio; un tipo antropológico que agudiza la inversión efectuada por la modernidad europea capitalista en la manera en que el ser humano entiende sus relaciones consigo mismo, con la naturaleza, con sus semejantes o la trascendencia, al cortar todo nexo con la comunidad y la tradición que de hecho lo sostienen, y proyectarse como un centro indeterminado de acelerada eficacia en función de la globalización de *sus* posibilidades de apropiación.[4]

Y por otra parte, se debe también a la inversión cosmológica que, como complemento de la antropológica, conlleva el proyecto civilizatorio hegemónico al que nos estamos refiriendo. Se trata, en síntesis, de la sustitución de la idea del mundo como un cosmos que puede sentirse universal porque refleja el equilibrio de los elementos diversos

4. Sobre las consecuencias antropológicas de la globalización véanse el análisis y la bibliografía de los capítulos X ("La globalización como universalización de políticas neoliberales: Apuntes para una crítica filosófica") y XI ("Para una crítica a la crítica del sujeto en los años 60-70"), en Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao, 2001, pp. 309-348 y 349-370, respectivamente.

que lo componen, es decir, de la idea del mundo como armonía de diversidades, por la idea de un mundo global en el que el crecimiento de lo global es directamente proporcional a la pérdida de diversidad y de armonía o, si se prefiere, al aumento de la monotonía del único ritmo que se admite para marcar el compás de la historia de la humanidad; a saber, el de la cosmovisión neoliberal.

Ahora bien, la defensa de ambos supuestos como pilares necesarios para la realización del mundo y de la humanidad que quiere el neoliberalismo, implica justamente que el sistema hegemónico tenga que declarar obsoleto el saber que transmite la filosofía. ¿Por qué? Porque la filosofía, a pesar de las complicidades de que se ha hecho culpable a lo largo de toda su historia y de haber jugado en particular un papel nada despreciable en la justificación teórica de la ideología del eurocentrismo, ha sabido, con todo, conservar y transmitir en muchas historias paralelas su carácter de sabiduría subversiva, que nos recuerda siempre que no hay que hacer las paces con la constelación dada de lo real porque lo que es real pudo haberlo sido de otra manera. Y es que la filosofía narra y alienta a la vez la memoria de la búsqueda de la verdad y la justicia en los seres humanos y en los pueblos.

Es sabiduría memorial de esa memoria que nos impulsa a no contentarnos con el llamado estado de cosas porque sabe que es racional esperar lo mejor para la humanidad, y lo sabe justo porque tiene memoria de los muchos caminos por los que la humanidad ha buscado y busca alcanzar la real humanización de cada ser humano.

Como sabiduría memorial de caminos subversivos, la filosofía recuerda, pues, frente a un sistema hegemónico que fragmenta a los seres humanos y reduce su subjetividad a un punto egoísta, que lo primero es la relación y que el principio comunidad es irremontable e insustituible. Pero por eso mismo la filosofía no olvida que el ser humano necesita contextualidad y vecindad, que necesita referencias identitarias concretas para apoyar su búsqueda de universalidad, es decir, para no extraviarse por el camino o quedar suspenso en el aire como un fantasma.

Con esta memoria antropológica la filosofía contradice el tipo de ser humano que el sistema hegemónico necesita promover como condición para su funcionamiento. Nada tiene de extraño, por tanto, que se predique la irrelevancia de la filosofía y que se pretenda dar por demostrado lo obsoleto de su memoria. Tendencia ésta que se ve reforzada en su interés ideológico porque la memoria de la filosofía contradice igualmente el curso de la inversión cosmológica que conlleva la globalización del proyecto neoliberal. La filosofía recuerda, en efecto, que el mundo no puede ser reducido a un mercado mundial sometido

a la dictadura del ritmo único que marca la aceleración de la ganancia de dinero, porque es memoria cosmológica de una humanidad plural que habita el mundo en muchas casas, y memoria que cultiva además la conciencia de la sabiduría de que la casa en que habitamos el mundo, sea ésta una cultura, una religión, una epistemología o una ética, son precisamente eso, moradas en el mundo, y no *la* casa del mundo, y que nos dan una óptica para ver el universo y empezar a caminar por sus dimensiones.

De esta forma, como decíamos, la filosofía también contradice la uniformidad, la monología y la monotonía de un mundo global, en el que su globalidad es la trampa de la expansión desmedida de una sola de las posibilidades humanas de habitar el mundo.

Resumiendo, podemos retener que, vista desde el proyecto antropológico y cosmológico que subyace en las políticas neoliberales para hacer un mundo a su medida, la filosofía representa en *ese* tiempo y lugar ocupados por el espíritu del neoliberalismo, una sabiduría *intempestiva*, una sabiduría que está literalmente fuera de tiempo y de lugar.[5] Con razón, entonces, el saber que ocupa hoy por su globalización los tiempos y lugares de la humanidad tiene que decretar la irrelevancia de la filosofía. Pero justamente en ese carácter intempestivo que tiene su memoria para el mundo y la humanidad que programa el sistema capitalista occidental con su actual hegemonía, radica la vigencia de la filosofía en tanto que memoria subversiva que no se acomoda, que no baila al ritmo de la música de moda sino que más bien interfiere e interrumpe el compás impuesto al mantener vivo, precisamente, el recuerdo de la diversidad y la esperanza de vivir en un mundo pluriverso que armoniza tiempos y espacios diferentes sin tener que someterlos a un ritmo único.

Sobre el trasfondo de estas reflexiones, tratemos ahora de concretizar la importancia intempestiva de la filosofía mostrando cómo especialmente la corriente que se caracteriza por su orientación intercultural es una filosofía que *importa* hoy, que nos *conviene*, y ello no para estar a la altura del tiempo acelerado que impone el orden hegemónico, sino justo para recuperar y reactivar la memoria subversiva de los tiempos no sometidos a la cronología occidental[6] y que nos recuerdan, por consi-

5. El adjetivo "intempestivo" lo usamos aquí inspirándonos en el uso que hacen de él filósofos como Nietzsche y Heidegger. *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas*, en *Obras completas*, tomo I, Madrid, 1962; y Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1953, pp. 6 y ss.
6. *Cfr.* Jean-Paul Sartre, "La temporalité chez Faulkner", en *Situations, I*, París, 1947, pp. 65 y ss.

guiente, proyectos alternativos de humanización del ser humano y de universalización de nuestros tiempos y mundos contextuales. Pero la explicación de esta *importancia* de la filosofía intercultural es el asunto que queremos tratar en nuestro segundo punto. Pasemos a él.

Importancia de la filosofía intercultural en el mundo de hoy

Por el objetivo que nos hemos propuesto en este trabajo, que está anunciado en su título, se comprende que nos limitaremos a esbozar la importancia de la filosofía intercultural para la concepción y el desarrollo de nuevas políticas educativas en América Latina. Ésa es en concreto la aportación que deseamos proponer. Y por las reflexiones avanzadas en el punto anterior se ve, además, que enmarcamos esa aportación en el contexto del proyecto antropológico y cosmológico que implica a nuestro juicio la globalización del neoliberalismo. Esto significa que el foco de nuestra explicación de la importancia de la filosofía intercultural para una nueva educación en América Latina se concentrará en el intento de aclarar las posibilidades subversivas que abre la reflexión intercultural en vistas al desarrollo de prácticas educativas antropológica y cosmológicamente alternativas. O sea, dicho en breve, buscamos perspectivas de educación que sirvan de contrapeso al modelo antropológico y cosmológico que se impone con la hegemonía del espíritu neoliberal.

Este enfoque supone, evidentemente, una fuerte limitación del discurso que se podría desarrollar sobre el tema que nos ocupa. Somos conscientes de ello, pero pensamos que tocamos un ámbito fundamental para toda política educativa alternativa en nuestra actualidad: el campo antropológico-cosmológico. Pues, en el fondo, lo que decide sobre el carácter y la calidad de la realidad que cada día hacemos real o que ayudamos a continuar en su realidad, es la respuesta que damos a la pregunta por la calidad del tipo humano que queremos ser y por la configuración del mundo en que deseamos habitar.

En el cuadro del enfoque escogido cabe señalar que la importancia de la filosofía intercultural para un proceso educativo al servicio, no de la globalización, pero sí de la universalización real de los seres humanos, se expresaría, en un primer momento, en el reclamo de recuperar la diversidad temporal de la humanidad y de reactivar su memoria como eje central de procesos de formación personal y de aprendizaje local.

Para comprender el alcance de este primer aspecto conviene tener en cuenta lo siguiente. En la óptica pluralista de la filosofía inter-

cultural, la diversidad cultural no representa un residuo que espera su eliminación ni un monumento para la simple contemplación.[7] Su afirmación de la diversidad cultural de la humanidad es, por el contrario, reconocimiento de una memoria que confirma su vigencia en la historicidad corporal de la gente y en los contextos de la vida cotidiana de los pueblos. Así, educar desde esa memoria significa activar tanto los diferentes tiempos biográficos que van marcando la vida de las personas como los ritmos que generan los mundos locales en su práctica de compartir la vida.

De ahí que este primer momento se concrete en una pedagogía que combate el analfabetismo biográfico, tanto a nivel personal como comunitario. Se trata, pues, de enseñar que la vida de la gente y de los pueblos tienen sus propios tiempos y que hay que aprender a leer sus biografías, con sus tradiciones y sus saberes, desde su propia historia. Es, en otras palabras, educación para la recuperación del calendario; para poder fijar los recuerdos que dan fecha a nuestras diferencias, eso es: marcar los momentos memorables que dan sentido a lo que somos y que nos orientan en lo que hacemos.

En este sentido, la filosofía intercultural opone a la cronología del calendario global la diversidad temporal de la historicidad concreta de la vida personal, que tiene su tiempo, y de la memoria comunitaria, que conoce sólo el ritmo del recuerdo.

Educar para recuperar la autonomía en el uso del tiempo requiere como complemento indispensable la recuperación del espacio. Por eso, en un segundo momento, la filosofía intercultural propone que una educación para la capacitación de los seres humanos a ser universales tiene que contemplar prácticas que enseñen competencias contextuales. La lucha contra el analfabetismo biográfico que incapacita para generar un tiempo con ritmo propio, debe complementarse así con una pedagogía contra el analfabetismo contextual que es olvido de los saberes situados que se generan justo como la manera de saber vivir y convivir en un espacio o lugar determinado. La interculturalidad insiste, en consecuencia, en la necesidad de promover una pedagogía que, en lugar de despreciar los llamados saberes tradicionales generados en y para los diversos mundos de vida de la humanidad, recupere esos saberes contextuales como parte indispensable de la diversidad cognitiva que debemos seguir fomentando de cara a la universalización de la humanidad.

7. Sobre la diferencia entre "residuo" y "monumento" véase Jean-Paul Sartre, "Villes d'Amérique", en *Situations, III*, París, 1949, pp. 93 y ss.

Hagamos un alto para intercalar la observación de que estos dos momentos que hemos señalado hasta ahora para mostrar la importancia de la filosofía intercultural en este ámbito, no son en realidad nada nuevo. Recordemos, por ejemplo, que ya José Martí a finales del siglo XIX había insistido en la necesidad de reajustar la educación en América Latina a partir de los tiempos de sus pueblos y de las necesidades contextuales de su realidad específica. Así, reclamaba como hilo conductor de la enseñanza para América Latina: "El premio de los certámenes no ha de ser para la mejor oda, sino para el mejor estudio de los factores del país en que se vive. En el periódico, en la cátedra, en la academia, debe llevarse adelante el estudio de los factores reales del país… La universidad europea ha de ceder a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria. Los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos. Injértese en nuestras repúblicas el mundo; pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas".[8]

Y, como se ve por el final de la cita de José Martí, esa pedagogía de la recuperación de la propia historia y de la propia contextualidad nada tiene que ver con el fomento de nacionalismos provincianos o de regionalismos fragmentarizantes que condenarían a la humanidad a vivir en islotes supuestamente autosuficientes. Pues su finalidad es la de capacitar para la comunicación y el intercambio. Al otro no se le ofrece lo banal ni lo global, que ya lo tiene, sino lo memorable; la memoria de lo que nos ha hecho diferentes y que por eso es justamente memorable, es decir, como testimonio y documento de la diversidad. El intercambio de esas memorias es lo que enriquece y hace universales. Pero la condición de posibilidad para ese intercambio es precisamente memoria. Pero sigamos. Sobre la base de los dos aspectos anteriores, la filosofía intercultural propone una tercera pista para la renovación de las políticas educativas en América Latina, a saber, desquiciar los programas educativos actuales tanto en cuanto éstos tengan su quicio en los intereses económicos, sociales, políticos, culturales o científicos del sistema hegemónico y contribuyan, por consiguiente, a consolidar la arrogancia y la soberbia del proyecto civilizatorio hegemónico. En este sentido, desquiciar la educación dominante quiere decir buscar otros centros de gravitación para los procesos educativos

8. José Martí, "Nuestra América", en *Obras completas*, tomo 6, La Habana, 1975, p. 18.

que se ofrecen, ajustándolos a la diversidad cultural y a la pluriperspectividad que ésta conlleva.

La educación, tanto en la escuela como en la universidad, tiene que dejar de ser un instrumento al servicio del fortalecimiento de la asimetría epistemológica que reina en el mundo actual. Si tomamos en serio la diversidad cultural, tenemos que pluralizar epistemológicamente la educación para que ésta sea un servicio a favor del equilibrio de los saberes. La educación misma debe convertirse en crisol de diversidad, ser gestora de pluralidad epistemológica enseñando a reaprender lo que sabemos con el saber del otro. Esto supone, sin embargo, que se desarrollen políticas educativas que no expandan una epistemología, sino que narren las biografías de las diversas epistemologías que explican lo que la humanidad sabe y cómo lo sabe, de manera que en el proceso de educación se aprenda también la contingencia e inseguridad de nuestros mundos epistémicos, y no sólo las supuestas certezas duras de los saberes duros.

Promover en la educación una formación epistemológicamente pluralista es, además, importante porque sin una verdadera integración del diálogo entre diversas epistemologías en los programas educativos no hay base sólida para el replanteamiento del ideal del conocimiento. Mas éste sería ya un cuarto aspecto, en el que se muestra la importancia intempestiva de la filosofía intercultural para los procesos educativos en la sociedad actual. Lo explicamos brevemente.

Apostando por el equilibrio epistemológico en el mundo como condición indispensable para que la diversidad cultural pueda encarnarse en los procesos cognitivos y de innovación, que deciden en el fondo sobre la manera en que se hace realidad y se planea la configuración futura del mundo, la filosofía intercultural considera necesario discutir con la participación de todas las tradiciones cognitivas de la humanidad la cuestión que en la memoria de la humanidad se conoce con el nombre de ideal del conocimiento, a saber, la cuestión no sólo del para qué realmente queremos saber lo que sabemos o se transmite como lo que hay que saber hoy, sino también de la prioridad en la transmisión del saber que a la humanidad le importa conocer. Esta cuestión debe ser, por tanto, renegociada interculturalmente y los programas educativos creemos que son el medio adecuado para hacerlo, a condición naturalmente de que busquen su referencia en la diversidad de las cosmovisiones del género humano, y no en el proyecto civilizatorio hegemónico. De esta forma, los programas educativos serían el espacio en el que se efectúa el diálogo con muchos saberes y se aprende a sopesar el lugar que les corresponde en nuestras vidas y en el mundo que queremos ha-

bitar. Con esto, dicho sea de paso, contradice la interculturalidad el aserto tradicional que dice que "el saber no ocupa lugar". El saber sí ocupa lugar, y requiere además tiempo. Tener presente esto es interculturalmente de importancia decisiva, porque el caso hoy es que en los programas educativos, sobre todo a nivel de formación profesional o de las carreras universitarias, *no hay lugar* para los saberes alternativos, contextuales, o de tradiciones orales. Y es que la educación hegemónica capacita para un tipo de profesional que no tiene tiempo para esos saberes porque, en definitiva, capacita para un mundo que no tiene lugar para ellos y que los arrincona en los museos regionales. El saber occidental dominante, es decir, sobre todo el que se produce a la sombra de la "empresa" y de la lógica del capital,[9] ocupa los tiempos y los lugares fundamentales de los programas educativos actuales porque tiene el mundo ocupado. Por eso la interculturalidad contradice la ideología del aserto de que "el saber no ocupa lugar" y reivindica el tiempo y el lugar que le corresponden a cada tradición de saber, tanto en la vida de las personas como en los mundos sociales en que viven.

Hay que reclamar, por consiguiente, que los saberes tengan sus tiempos y lugares reales en el mundo. Éste es un requisito necesario para el diálogo simétrico de las epistemologías y para que los programas educativos en concreto puedan ser espacios de participación en los que se discierna interculturalmente qué es lo que *debemos* saber y transmitir para la universalización humanizadora de cada ser humano.

Proponer que en la educación los programas se hagan cargo del replanteamiento de la cuestión del ideal del conocimiento es, sin duda, denunciar las políticas educativas que propagan una "educación embudo" que filtra y estrecha el horizonte de producción y transmisión del saber. Sin embargo, la interculturalidad no se opone únicamente a esa "educación embudo" que, confundiendo la globalización de conocimientos o valores seleccionados con el lento proceso de la universalización participativa, se ha convertido en uno de los pilares básicos de la creciente exclusión social y epistemológica que caracteriza al mundo contemporáneo. Como consecuencia de ello, la interculturalidad se opone también a la expansión de una cultura científica de y para expertos. La desautorización cognitiva de la humanidad y sus

9. Eske Bockelmann, *Im Takt des Geldes. Zur Genese modernen Denkens*, Springe, 2004; Gernot Böhme, *Alternativen der Wissenschaft*, Frankfurt /M, 1993; Walter Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*, Buenos Aires, 2001; Michael North, *Das Geld und seine Geschichte*, München, 1994; y Edgar Zibel, *Die sozialen Ursprünge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Frankfurt /M, 1976.

culturas es interculturalmente intolerable porque no se concilia con el reconocimiento de la diversidad cultural. De ahí que en un quinto momento se nos muestre la importancia de la filosofía intercultural para una renovación de las políticas educativas en la contribución que hace a la fundamentación de la reivindicación de la *autoridad* contextual y cultural en los procesos de conocimientos de la gente y sus prácticas comunitarias. Es, en el mejor sentido de la palabra, la reivindicación de la *democratización* y de la *comunitarización* del saber y sus dinámicas de producción y transmisión. Evidentemente, este aspecto implica la pluralización de la forma en que se organiza la educación, o sea, una reforma de las instituciones y de los criterios de acreditación que haga justicia a la diversidad cultural de la humanidad.[10]

Por último, mencionemos un sexto paso que ayuda a ver la pertinencia de integrar la perspectiva de la filosofía intercultural en la educación de hoy. Nos referimos a que, por su opción a favor de saberes contextuales que se complementen y nos impulsen a visiones cada vez más universales, la filosofía intercultural ofrece un apoyo importante para una educación que obedece al ritmo de los cuerpos y de los lugares de la tierra, que carga con la pesadez de lo contextual y que, lejos de desrealizar lo real o de sustituir su *experiencia* por el espectáculo mediático, se articula como un medio para realizar realidades, que quiere decir que es educación que contribuye al crecimiento real de la realidad; o sea, a la universalización por la capacitación para participar con el otro en y de su real diferencia.

Nota final

Se habrá notado que en nuestra argumentación para mostrar o ilustrar la importancia de la filosofía intercultural en nuestro mundo de hoy, hemos recurrido a momentos que podrían parecer arcaicos. Y se habrá notado bien, si es así. Pues hemos querido subrayar que la actualidad intempestiva de la filosofía viene precisamente de que es una sabiduría *obligada* (consciente de la relación) por la memoria de lo originario, de aquello que, como la lucha por la justicia y la igualdad o por la *vida buena* para todos y todas, no debe caer en el olvido en ningún tiempo y lugar, si es que no queremos extraviar el camino.

10. Véanse sobre este punto nuestras propuestas en *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*, Madrid, 2004.

Feminismo y racismo en América Latina

Francesca Gargallo

Una segunda independencia de y desde América deberá poner fin a las relaciones de explotación que sostienen un ejercicio del poder que, cuanto más inequitativo, más racista. En el continente donde la Modernidad estrenó sus características colonialistas, también se inventó el esclavismo moderno, el primero que tuvo características raciales y capitalistas: ya no fruto directo de la guerra que reducía a las y los derrotados en trabajadores forzados, sino producto de un proceso de comercialización de seres humanos raptados en un continente preciso: África. A la vez, en América se racializó la derrota. Las y los pobladores originarios fueron convertidos, según términos coloniales todavía en uso, en "naturales", guiados por esa "gente de razón" que, a través de violentísimas prácticas de dominación, les impuso desde la religión hasta las ideas estéticas, para que en el dominio económico se inscribiera también el aniquilamiento cultural.

Una segunda independencia, para mí, feminista blanca que trabaja en la Academia, aunque desde una perspectiva crítica de las corrientes hegemónicas, implica el trabajo de repensar el racismo al interior de mi propio movimiento, cuestionando la hegemonía del parámetro blanco del ser (¿el deber-ser?) mujer y de la producción teórica del feminismo. El racismo entre las feministas es sutil, pues todas en bloque nos declaramos antirracistas y negamos diferencias entre nosotras que puedan convertirse en desigualdades por el color de la piel. No obstante, ahí está. Con quién nos identificamos, a quién imitamos, qué libros leemos, qué posiciones teóricas defendemos: todo ello está atravesado por sutilísimos sesgos racistas que es hora de que las feministas blancas reconozcamos.

A primera vista, el sexismo y el racismo tienen muchos elementos en común. Representan dos expresiones típicas de la construcción del

miedo al otro para desconocerle su valor humano: el terror agresivo y el rencor solapado. Las mujeres son diversas, sangran, tienen curvas y voces estridentes, *por lo tanto* no pueden ser igualmente inteligentes o capaces o fuertes que un hombre, modelo de lo normal y lo funcional. Así, las indias son mujeres y además indios: irracionales, poco prácticos, pobres (sí, según toda doctrina racista, los pobres son los verdaderos responsables de su pobreza, los negros del racismo, las mujeres de la misoginia, los judíos del antisemitismo).

Ser una persona negra en una sociedad blanca dominante implica ser alguien que tácita o expresamente los miembros de esa sociedad desean excluir de sus condiciones, derechos y afectos: no vaya a ser que contamine mi familia casándose con mi hijo o demerite el barrio; no vaya a ser que me obligue a pensar en mi responsabilidad personal y colectiva con el mundo concreto en que vivo. En el 2005, la Comisión Nacional para la Prevención de la Discriminación reportó que, en México, el 40 % de los ciudadanos estaría dispuesto a organizarse para que en sus inmediaciones no se mudara a vivir una familia o una comunidad de indígenas.

Ser una persona homosexual, hombre o mujer, en una sociedad compulsivamente heterosexual conlleva chistes, palabrería y agresiones de diverso tipo, tendientes a avergonzarla, agraviarla y condenarla con el fin de marcar una desigualdad insuperable con las mujeres y los hombres que asumen como normal la vida sexual reproductiva.

La lengua, los comportamientos sociales, las discriminaciones en la elección del personal para un trabajo (donde la buena presencia se identifica con el color de la persona y la prestancia de las mujeres), las facilidades que un banco ofrece para otorgar un préstamo, la atención que un docente presta a sus alumnos, los contratos de arrendamiento, la rapidez en la atención médica hospitalaria y muchos otros elementos de la vida cotidiana son atravesados por el sexismo o el racismo. Una mujer concursa en un trabajo en igualdad de condiciones con un hombre sólo si ambos son particularmente inteligentes, superiores al promedio. De ser como la mayoría de los postulantes, una mujer tiene un 40 % menos de posibilidades de ser escogida que su par masculino.

A principios de la vida independiente, mujeres como la argentina Juana Manso (fea y enojada según sus contemporáneos masculinos, sarcástica y maravillosa), la brasileña Constancia Lima Duarte (educadora que se carteaba con Auguste Comte), la mexicana Catalina D'Erzell (en cuyas obras teatrales se expresaron por primera vez en la mojigata sociedad del altiplano palabras como divorcio, unión libre, libertad y abandono del hogar), se percataron del vínculo entre su con-

dición discriminada y la de las mujeres y hombres negros e indígenas. Denunciaron el esclavismo y el racismo, así como demandaron derechos políticos, sociales y económicos para todas las mujeres. Cierto es que en todo el norte de América Latina, de Colombia hasta California, la esclavitud fue abolida cuando se consumó la independencia política de los pueblos, es decir que independencia y libertad coincidieron. No obstante, el sur fue más reacio a realizar esa coincidencia y el extremo norte recayó en la explotación esclavista y la discriminación de los pueblos originarios con la invasión estadounidense que derogó las leyes mexicanas. Aun así, el racismo envolvía a toda la sociedad, tal y como sigue haciéndolo.

¿Por qué, entonces, el feminismo latinoamericano hegemónico (que ha oscilado entre una tendencia igualitaria, que pretende reproducir el patrón de la masculinidad entre las mujeres, y una tendencia indiferenciadora de las mujeres que borra nuestras distintas condiciones sociales, económicas, raciales y culturales) se resiste y titubea hoy al abordar el problema del racismo a su interior? Más peso tiene la pregunta, si recordamos que a principios del siglo XIX, las feministas estuvieron presentes en la lucha contra la esclavitud y el racismo.

Una de las razones apuntaría a las costumbres racistas de las clases medias blancas o mestizas de América, de donde proviene la mayoría de las feministas, en particular las académicas. Costumbres que, por ejemplo, impiden que se revise por qué en Centroamérica las feministas tienen trabajadoras domésticas, sobre todo indígenas. Melissa Calderón, a propósito, dice que son costumbres incuestionables entre mujeres que quieren construir redes de afecto y comunicación entre sí, porque toda crítica se asume como una acusación sobre una persona y no sobre un sistema.

La raza y la pertenencia étnica son determinantes en la configuración de la estructura de clases en América Latina, donde predomina una verdadera pigmentocracia sectaria en los ámbitos salarial, educativo y social. Si se pierde el empuje revolucionario según el cual para salir de la discriminación hay que reconocer y luchar contra todas sus formas, entonces es comprensible que una mujer blanca, para escapar de la discriminación de género, abandone la lucha por la liberación de las mujeres y hombres que, por motivos históricos de opresión, viven la identificación de su color, su lengua y su cultura con el privilegio que se arroga la sociedad blanca de explotarlos.

El ala igualitarista y mayoritaria del feminismo pelea su visibilidad en el sector público, luchando no tanto por el reconocimiento del derecho de las mujeres a ser diferentes del modelo masculino dominan-

te, sino a ser consideradas iguales a él en el interior de un sistema que ya no pretende transformar. Así, se esfuerza en identificar sus posiciones con las de la modernidad occidental, en particular con las reivindicaciones de la burguesía ilustrada de finales del siglo XVIII, de igualdad y libertad, olvidando que esa misma modernidad en América Latina se negó a reconocer los derechos de los haitianos en 1805 y de los indígenas durante quinientos años. La modernidad americana nació y se mantuvo colonialista y racista.

Para igualarse a lo inigualable, a lo diferente y ajeno, hay que hacer concesiones, vestirse de traje sastre, bajar el tono de la voz, no mostrar sentimientos; en fin, dejarse colonizar. Dice Amalia Fischer que la modernidad occidental solamente respeta aquello que es como él, es decir, tolera la diferencia del otro sólo cuando es derrotada: "Vuélvete como yo y respetaré tu diferencia".[1]

Ya que la diferencia resulta obvia pero la igualdad es anhelada, la corriente mayoritaria del feminismo ha optado por la práctica de obtener derechos y visibilidad en los ámbitos de privilegio de los hombres erigidos como modelo: la academia, los medios de comunicación, las finanzas, la política representativa. Para ello, ha insistido en el empoderamiento de las mujeres, negando que en principio esa palabra mal traducida significa potenciamiento y visibilidad de las cualidades positivas que emanan de la experiencia histórica de las mujeres. ¿Para qué recoger las reflexiones de Margarita Pisano o Julieta Kirkwood, chilenas; Sueli Carneiro o Jurema Wernerk, brasileñas negras; María Rivera Cusicanqui, aymara; Arundati Roy o Chandra Mohanti, indias, o de cualquier otra pensadora crítica africana, asiática o latinoamericana, si se puede jugar la farsa de identificarse con Hillary Clinton?

Otra razón, más legítima, podría ser que el feminismo consista en un movimiento de liberación de todas las mujeres, porque las condiciones genéricas cruzan clases, etnias, edades y niveles educativos. Sin embargo, las perspectivas feministas hegemónicas tienen su paradigma en la mujer heterosexual blanca y occidental, generando contradicciones que imponen a las mujeres indígenas y negras, así como a las lesbianas, la necesidad de afirmarse como sujetos políticos.

Por esta razón, el feminismo se resiste a deshacerse de dos mistificaciones a la vez: la de la democracia racial latinoamericana, donde supuestamente todos somos café con leche para tapar el ojo al macho

1. A. E. Fischer, "Producción de tecnocultura de género. Mujeres y capitalismo mundial integrado", en *Anuario de Hojas de Warmi* 10, Barcelona, 1999, pp. 11-27.

blanco que declara bellos los ojos azules y el pelo rubio de modelos anoréxicas. La segunda mistificación es que todas las mujeres somos iguales, la empresaria y sus veinte obreras, la mujer criolla a la que se otorga la visa para los Estados Unidos con pocos documentos probatorios de su situación patrimonial y la indígena rechazada una y otra vez a pesar de que desea conocer a los nietos nacidos "del otro lado".

Aunque es cierto que se aprecian pocas expresiones abiertas de odio racial en América Latina,[2] la igualdad ante la ley de blancas, indias y negras sirve para mantener inalterado el nivel de desprecio racial, el racismo bonachón. Este desprecio velado de simpatía le permite a una maestra hondureña expresarse sobre sus alumnas diciendo: "Qué bonitas son las negritas, lástima que crezcan". La mujer está convencida de que la suya es una expresión cariñosa que no tiene nada que ver con el exabrupto de su paisano, el médico forense Carlos Lanza, quien, indignado porque se había mudado a su barrio, apostrofó a una diputada de la costa atlántica, Teófila Valerio, de "mona negra", instándola a ir a vivir en la copa de un árbol.[3]

No debe olvidarse que en América Latina, después de la independencia política, en cuya gesta participaron indígenas y afrodescendientes, la definición de una identidad mestiza terminó por construir e institucionalizar un racismo que se sostiene en una triple mordaza para la expresión de las realidades históricas: a) la mentira del mestizaje generalizado, b) la minorización de las culturas indígenas, y c) la negación de los aportes de las y los afrolatinoamericanos e indígenas.

En ese sentido, podría detectarse un tercer motivo por la ceguera feminista sobre su propio racismo. Una razón de tipo representativo, casi involuntario, que identifica el feminismo latinoamericano con el paradigma de la mujer blanca en la construcción discursiva de su sujetividad. Las feministas pueden "imaginar" el mundo contado por las mujeres occidentales porque, a pesar de que durante la historia su voz fue amordazada, nunca resultó totalmente acallada. Pero no pueden proyectarse como negras e indias porque no tienen un rela-

2. Aunque graves: en Guatemala existe un virtual *apartheid* de la población maya; la represión de la autonomía indígena adquiere rasgos más violentos que la represión de otras manifestaciones políticas; la población negra colombiana es la que resulta forzada a desplazarse; hasta 1948, la población negra de la costa atlántica de Centroamérica no podía viajar ni residir en las ciudades capitales, etcétera.
3. Los datos de la denuncia fueron recogidos y difundidos por la Organización Fraternal Negra de Honduras, OFRANEH, el 25 de enero de 2007.

to de sus vivencias con el que identificarse. La falta de un relato del que asirse constituye un tema filosófico fundamental, pues es necesario conocer para reconocerse. A la vez, la creación del relato fundante de un feminismo que recoja la experiencia negra e india como propia, implicaría que las mujeres se identificaran con lo que es rechazado socialmente no sólo por femenino sino también por ser producto del racismo.

A principios de la década de 1970, las brujas fueron el colectivo rebelde y sabio con que se identificaron las mujeres europeas y estadounidenses en su proceso de liberación, entre otras cosas porque los inquisidores llenaron páginas y páginas con sus declaraciones de herejía y satanismo. Pero ¿con qué palabra, con qué imagen de las americanas podían identificarse? ¿Qué hacer con las violadas que dieron origen al mestizaje y cuyas narraciones nadie recogió? ¿Qué con la historia de su holocausto por hambre, enfermedades, trabajo forzado? De la población americana original después de ochenta años de conquista quedaba apenas el 10 %, escasos millones destinados a las minas y el trabajo agrícola, al pago de tributos y a la reproducción del semen de los blancos. De la misma manera, ¿qué hacer con el relato de la esclavitud de las africanas raptadas, encadenadas, convertidas y vendidas en los mercados americanos?

Sólo recientemente el feminismo está descubriendo el valor epistémico de la resistencia, el aprender a no morir para recuperar utopías comunitarias, cosmogonías incluyentes, saberes ligados a la tierra y el agua, fuerzas telúricas de lo femenino, propias de diversas tradiciones amerindias.

A la vez, sólo en la década de 1990, por influencia del Black Feminism estadounidense y las posteriores organizaciones de mujeres negras caribeñas surgidas, las feministas negras han empezado a evidenciar elementos de su experiencia histórica que rescatan a todas las mujeres desde la vivencia de las afroamericanas. Nada podría ser menos creíble que la existencia de una negra débil, por lo tanto, el sexo débil no existe. Si las esclavas servían para el trabajo rudo, para cargar agua, para transportar leña, para amasar el pan y cortar la caña aun estando embarazadas, entonces resulta obvio que el discurso de la debilidad de las mujeres ha sido y es una estrategia educativa para su sometimiento. Más aún, se pregunta Jurema Wernerk, cómo fue posible construir un discurso que excluyó a las mujeres del trabajo público, si las negras eran esclavas obligadas al trabajo en todos los ámbitos. Más que derechos a un trabajo remunerado, las mujeres negras deberían pedir derecho al descanso, a las vacaciones y a las becas.

En la actualidad, la reflexión sobre el racismo que proponen algunas feministas autónomas andinas y mexicanas ofrece la posibilidad de un nuevo estudio de la historia y sus relatos explicativos, con miras a una renovación de la antropología filosófica y un golpe definitivo a todo absolutismo conceptual sobre el ser humano, sus reglas y su forma de pensamiento.

Partiendo de esta reflexión, se vuelve a instalar una nueva urgencia por un feminismo crítico del sistema imperante. Algunas latinoamericanas empiezan a denunciar que la imposición de la lucha por el poder a las mujeres capaces de evidenciar que el modelo autoritario es uno y se reproduce en todos los ámbitos, fomentando el racismo, el sexismo, el menosprecio hacia los diferentes, superponiendo las condiciones de sumisión en el mundo, es volver a impedir que las mujeres den muestra de lo obvio, de lo que queda oculto a la medición "objetiva"; es volver a imponer el velo a los ojos del mundo.

Este feminismo se reorganiza alrededor de la propia necesidad de las mujeres de no dejarse reciclar por el sistema capitalista y su episteme. Las lleva a descubrir que la hermenéutica del poder es la única hermenéutica a la que se opone tanto el pensamiento académico como la democracia formal, porque desencadena el conocimiento de la resistencia como un elemento triunfante frente a las imposiciones.

De una consciente reflexión sobre el propio racismo puede construirse la interpretación feminista sobre las crisis de los movimientos sociales, analizando las formas de reproducción de la dominación hacia adentro del feminismo académico y de las políticas públicas: exclusión, racismo, homofobia, construcción de jerarquías, caudillismos, silenciamientos, falta de circulación de la palabra.

Es imposible estudiar las ideas que conforman el feminismo latinoamericano, sin tomar en cuenta las que hoy se producen en un clima continental de crítica a la occidentalización de América,[4] y a sus secuelas de racismo y colonialismo, que intenta reorganizarse en las ideas y las prácticas políticas del neoliberalismo. Es necesario replantearse qué es necesario conocer, cuál es el valor que damos a los trabajos teóricos de las mujeres que se piensan desde su geografía, su historia y su cultura. En efecto, hoy vivimos un clima de necesidad: la

4. Arnoldo Mora, "Notas sobre una filosofía latinoamericana", en *Archipiélago. Revista cultural de nuestra América* 40, México, 2005, p. 6: "América Latina pertenece a las naciones periféricas de Occidente. No es, por ende, una región occidental sino occidentalizada".

necesidad de una independencia ulterior, económica, de las ideas, de los cuerpos en su expresión de libertad y de gozo.

Según María del Rayo Ramírez Fierro, ubicar el propio análisis de la realidad *desde* América Latina implica hacerlo *desde* "todos los lugares marginales del imperio global".[5] Esto es, desde espacios geográficos, culturales y económicos donde los movimientos sociales más recientes han aglutinado a sectores diversos (mujeres y hombres indigentes urbanos, indígenas y campesinos, desempleados, de la tercera edad, niños de la calle, afrodescendientes, migrantes) para estructurar reclamos que tienen que ver con algo más profundo, más elemental que la lucha por la socialización de los instrumentos de producción. Se han juntado alrededor de la no privatización de recursos naturales primarios como el agua o el gas, contra el turismo transnacional, contra el latifundio y la agroindustria: son los sin tierra de Brasil, los sin rostro de México, y los sin techo de toda América, es decir, son los seres humanos extranumerarios para el sistema capitalista mundial que, desde sus márgenes, son capaces de ponerlo en crisis.[6]

El movimiento zapatista en México, los cocaleros en Bolivia, los indígenas amazónicos y andinos de Ecuador y Venezuela están denunciando la relación entre el colonialismo, el racismo y las desigualdades económicas, de oportunidades y de acceso a los servicios públicos entre los mestizos y los indígenas.

Igualmente juzgadas como manifestaciones de racismo son las políticas de castellanización y aculturación de los pueblos originarios: "Nos quieren desindianizar", denuncia la maestra Perla Francisca Betanzos Gondar, de Milpa Alta. "Quien estudia español ya no quiere hablar náhuatl y lo olvida. El proceso de desindianización implica que quien habla español es gente de razón, es gente respetada. Con la lengua se pierde la cosmovisión, la relación con la naturaleza como madre, la idea de que el principio creador, Ometéotl, es femenino y masculino, que las mujeres representamos a la tierra…".[7]

5. María del Rayo Ramírez Fierro, "Nuevos movimientos sociales y sus horizontes ético-políticos", en Lilia Esther Vargas Isla (comp.), *Territorios de la ética*, México, UAM-Xochimilco, 2004, pp. 127-141.
6. *Ibid.*, pp. 128-129.
7. Entrevista personal, en San Juan Tepenahuac, noviembre de 2005. La maestra ha escrito la tesis de licenciatura en pedagogía: *Enseñanza y aprendizaje de la lengua náhuatl: ¿resistencia cultural?*, México, Universidad Pedagógica Nacional, 2006.

Según el dirigente guatemalteco Genaro Serech Sem, el racismo que su pueblo padece es "una creencia, una imaginación de las diferencias creadas en provecho de los explotadores contra el Pueblo Maya, para justificar sus privilegios y agresiones. El racismo en su esencia expresa prejuicios desfavorables, repugnancia, miedo, desconfianza, desprecio, hostilidad y odio hacia el Pueblo Maya, como mecanismo para esconder el estado de dominación, opresión y explotación que se ha cometido contra nuestro pueblo".[8]

La poeta guatemalteca Maya Cu no lo desmiente en lo más mínimo, pero acota: "El racismo y la polarización existentes en la sociedad se trasladan al movimiento de mujeres automáticamente. Las mujeres del movimiento y las feministas todavía no se 'atreven' a acercarse a las indígenas. Las indígenas, aun cuando muchas de ellas pueden llamarse transgresoras, no se atreven a llamarse feministas. El hacerlo significaría ser blanco de rechazo por parte del movimiento indígena, al cual se debe una lealtad incondicional, aun cuando este movimiento también esté impregnado de machismo y sea patriarcal en la mayoría de sus prácticas".

En el mismo intercambio de ideas efectuado en la red de escritoras feministas centroamericanas del que participó, Maya Cu recordó que la sociedad guatemalteca está construida sobre las polarizaciones rico-pobre, ladino-indígena. "Si una mujer indígena decide un día vestir un pantalón de lona, rizarse el cabello, maquillarse e ir a una discoteca, inmediatamente será cuestionada. Pero, hay varios casos de mujeres indígenas vestidas con trajes regionales a quienes no dejaron entrar a discotecas y cervecerías".[9] Por ello, algunas feministas en la academia, al condenar la existencia de las relaciones racistas, las ubican en el interior de una red de poderes que también vincula el colonialismo con el sexismo, y éste con la violencia.

Según la socióloga argentina en México, Pilar Calveiro, es necesario analizar la memoria, la resistencia y la sumisión para entender por qué en América Latina los poderes, por violentos que resulten, son enfrentados por resistencias que desafían las relaciones más asi-

8. Genaro Serech Sem, "Racismo, discriminación", en *Foro regional de México y Centroamérica sobre racismo, discriminación e intolerancia*, México, Academia Mexicana de Derechos Humanos, 2000, pp. 88-93.
9. Ana Silvia Monzón, *Lo étnico: factor de tensión en el movimiento de mujeres*, Guatemala, FLACSO, 2004; y la maestra kaqchikel Aura Estela Cúmez, también de FLACSO Guatemala, en la compilación de la mesa "Mayanismos y feminismos en diálogo", titulada *La encrucijada de las identidades*, abordaron este problema.

métricas.[10] Recordar ahora el pasado indígena, según su planteamiento, implica un proceso de reconstrucción, ya que existe entre los pueblos originarios una "urgencia actual" de interrogar el pasado, rememorándolo. Recuperar la historicidad de una historia negada, o convertida en relato repetido, implica visitar nuevamente el pasado como algo cargado de sentido para el presente. Y hacerlo desde una reflexión y una práctica feminista significa relacionar el sentido del presente con la recuperación del proceso de liberación interrumpido por la imposición de una política de las mujeres tendiente sólo a ajustar el sistema.

Mientras estas reflexiones toman fuerza, filósofas como la brasileña Sueli Carneiro,[11] músicas activistas como la dominicana Ochy Curiel,[12] dirigentes indígenas como la ñahño Macedonia Blas Flores,[13] coinciden en que toda situación de conquista y dominación crea condiciones para la apropiación sexual de las mujeres de los grupos derrotados, para afirmar la superioridad del vencedor. Estas condiciones se perpetúan en la violencia contra las mujeres, en general, y en particular contra las mujeres indígenas, negras y pobres. Los feminicidios en México, Guatemala y otros países, responden a esta dinámica de naturalización de la violencia masculina contra las mujeres sometidas. ¡Naturalización o normalización[14] del abuso masculino!

Según Sueli Carneiro, las que podrían ser consideradas historias o reminiscencias del período colonial permanecen vivas en el imaginario social y adquieren nuevos ropajes y funciones en un orden social supuestamente democrático, pero que mantiene intactas las relaciones de género —según el color, la raza, la lengua que se habla y la religión— instituidas en el período de los encomenderos y los esclavistas. Para el Seminario Internacional sobre Racismo, Xenofobia y Género organizado en Durban, Sudáfrica, el 27 y 28 de agosto de 2001, escribió:

10. Pilar Calveiro, *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma, 2005, p. 11.
11. *Cfr.* Sueli Carneiro, "De novo a raza", *Revista Espaço Acadêmico* 21, año II, febrero de 2003. Una amplísima bibliografía de esta pensadora puede encontrarse en internet: www.espacoacademico.com.br/021/21ccarneiro.htm.
12. *Cfr.* Ochy Curiel, "La lutte politique des femmes face aux nouvelles formes de racisme. Vers une analyse de nos stratégies", en *Nouvelles quéstions femministes. Revue internationnale francophone* 3, vol. 21, diciembre de 2002.
13. Fundadora de Fotzi Ñaño, organización que atiende en su propio idioma y cosmovisión a mujeres ñahñu en situación de violencia, maltrato y discriminación.
14. Entendiendo por proceso de normalización la construcción de una ley-norma que nos constriñe a lo que de antemano se ha impuesto como "normal".

La violación colonial perpetrada por los señores blancos a mujeres indígenas y negras y la mezcla resultante está en el origen de todas las construcciones sobre nuestra identidad nacional, estructurando el decantado mito de la democracia racial latinoamericana, que en Brasil llegó hasta sus últimas consecuencias. Esa violencia sexual colonial es también el cimiento de todas las jerarquías de género y raza presentes en nuestras sociedades, configurando lo que Ángela Gilliam define como "la gran teoría del esperma en la conformación nacional", a través de la cual:

> 1. El papel de la mujer negra es rechazado en la formación de la cultura nacional;
> 2. la desigualdad entre hombre y mujer es erotizada; y
> 3. la violencia sexual contra la mujer negra e indígena ha sido convertida en un romance.[15]

Pensar desde el feminismo la liberación de las prácticas racistas significa ubicar no sólo las aportaciones del feminismo latinoamericano,[16] como teoría política y como filosofía práctica, al feminismo mundial, con sus específicas reflexiones acerca de la relación polimorfa entre los ámbitos íntimo, privado y público,[17] con las reflexiones sobre el racismo del machismo y la no pertenencia de las mujeres negras al colectivo de las débiles,[18] del feminismo indígena y sus conflictos con el

15. S. Carneiro, "Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género", en *Nouvelles Quéstions Féministes* 2, vol. 24, 2005. Edición especial en castellano, "Feminismos disidentes en América Latina y el Caribe", ediciones fem-e-libros, pp. 21-22.
16. Como vimos, el sufragismo latinoamericano tuvo particulares connotaciones nacionalistas defensivas —antiimperialistas— y de política de la educación, debido a su condición de personas que buscaban la ciudadanía plena en países que seguían defendiendo su independencia política y, en algunos casos, su territorio frente a Francia, Gran Bretaña y los Estados Unidos (México, Nicaragua, Panamá, etc.); su pacifismo se tiñó en varias ocasiones de antirracismo (Brasil); en el siglo XX, el feminismo de la liberación de las mujeres, en sus vertientes igualitarista y de la diferencia sexual, ha defendido su autonomía sin perder su relación con las reflexiones y políticas progresistas, redistributivas, pacifistas y antiimperialistas.
17. *Cfr.* Julieta Kirkwood, *Ser política en Chile*, Santiago de Chile, Cuarto Propio, 1990.
18. S. Carneiro, "Ennegrecer el feminismo. La situación de la mujer negra en América Latina desde una perspectiva de género", *op. cit.*, pp. 21-26.

poder hegemónico, el racismo, los militares, el alcoholismo, la violencia de género en el interior de sus comunidades,[19] sino ir más allá y encontrar los móviles colectivos por los que las mujeres latinoamericanas están renovando su imaginario del *ser mujer*.

Imaginar es desear una imagen de sí, una imagen utópica, diversa de la que los roles y jerarquías asignan a la persona. A la vez, el deseo no es afán de apropiación de algo o alguien exterior, sino anhelo de saber y saberse desde sí. De tal modo, renovar el imaginario del ser mujer por parte de una colectividad femenina supone la voluntad de querer revisarse en la historia, por el deseo de saber si existe una posibilidad de autodefinirse como mujeres, y por el deseo complementario de saberse proponer como miembro de pleno derecho de la comunidad humana. Desplegar el deseo implica necesariamente un movimiento hacia un cambio del propio *statu quo* que, como dice Marta Sánchez Néstor, se sigue de "recordar nuestras antepasadas femeninas".[20] Por supuesto, quererse saber significa desconocer conscientemente la idea de nosotras que ha construido (y asignado e impuesto) la cultura del poder hegemónico.

19. *Cfr.* palabras de la comandante Ramona en el Primer Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, Oaxaca, 1997.
20. Marta Sánchez Néstor, "Mujeres indígenas en México: acción y pensamiento. Construyendo otras mujeres en nosotras mismas", en *Nouvelles quéstions féministes. Feminismos disidentes…*, *op. cit.*, p. 41.

Desafíos éticos para la Universidad Latinoamericana del futuro

Zulma Palermo

> Doblemente desafiada por la sociedad y por el Estado, la Universidad no parece preparada para enfrentar los desafíos, más aún si éstos apuntan hacia transformaciones profundas y no hacia reformas parciales.
>
> B. de Sousa Santos

Mi propuesta requiere de una condición previa: la disponibilidad para pensar los estudios universitarios desde un lugar "otro", distinto pero no excluyente del que diseñó el modelo de conocimiento y la estructura de la universidad centrooccidental desde su fundación en América Latina.[1] Esta cuestión no puede ser considerada en forma independiente de los problemas de la sociedad en su conjunto puesto que tiene ante ella una clara y definida responsabilidad ética al modelar y dar carácter institucional y estatuto científico a los proyectos políticos que los distintos Estados nacionales o las alianzas supranacionales se pro-

1. En otro trabajo vine señalando algunas cuestiones que se me presentan centrales en el tratamiento del presente problema. Desde las particularidades emergentes de la "crisis" producida por efecto de la globalización económica (Zulma Palermo, "La educación en tiempos de penuria", en *Palabra y Persona* 7, IV, 2000, pp. 76-84) y de aquellos asuntos propios de universidades no metropolitanas dentro de esa misma crisis (Palermo, "Políticas de mercado/políticas académicas: crisis y desafíos en la periferia", en Shiwy Walsh y Castro-Gómez [ed.], *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002, pp. 157-174), hasta la cuestión que traté en líneas generales pero que aquí quiero profundizar (Palermo, "¿Es posible pensar una Argentina 'otra'? El rol de la Universidad", *Palabra y Persona*, segunda época, 1, 2006, pp. 23-32) relativa, centralmente, al *dónde, para qué y para quién* del conocimiento que se imparte/construye en nuestras universidades (Edgardo Lander, "¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la universidad y la geopolítica de los saberes hegemónicos", en Castro Gómez [ed.], *La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina*, Bogotá, Universidad Javeriana, 2000).

ponen concretar. En una América Latina llevada a los mayores extremos de marginalidad y de pobreza, donde el hambre y la desnutrición de la infancia hacen esperar un futuro de mayores diferencias, la función tradicional de la universidad reclama ser puesta en crisis confrontando con la acción su inmovilidad y la transformación con su resistencia al cambio.

Con las limitaciones que impone la exigencia de la brevedad, delinearé tres de las cuestiones centrales y que me parecen de mayor pertinencia para alcanzar el fin que propongo: el *lugar geopolítico* (el dónde) desde el que gestamos y se concretan los proyectos de política universitaria, la *finalidad* (el para qué) a la que éstos se orientan desde un posicionamiento ético para llegar, finalmente, a la cuestión de los *destinatarios* (el para quién) de aquellos y las acciones que generan en íntima dependencia de los dos anteriores.

El lugar geopolítico y la construcción de finalidades "otras"

Cuestión de fundamental importancia es la relativa al lugar sociohistórico en el que se encuentran radicadas las universidades en cuestión, pues todo conocimiento supone no sólo un espacio físico sino —y sobre todo— una experiencia común que define la forma de habitar un territorio. Entiendo por territorialidad, entonces, no sólo una delimitación legal y administrativa sino una construcción simbólica realizada por sus propios miembros y conceptualizada por sus intelectuales. En el caso de la universidad, muy especialmente, habida cuenta de que el conocimiento se produce en un lugar-tiempo definido —en el aquí y ahora de cada localización— y que su mayor o menor validación responde en gran medida a factores de poder que lo generalizan dándole valor de "universalidad".

Las universidades de las que hablo se encuentran localizadas en el macroespacio denominado América Latina, en su compleja heterogeneidad, y atraviesan en la situación contemporánea —de reactivación del universalismo (modelo global/mundial)—[2] las consecuencias de un

2. Es necesario destacar acá nuestra diferencia con los posicionamientos posmodernos. Dice Mignolo: "Mientras para la posmodernidad se trata de algo nuevo, para el *paradigma otro del pensamiento de la historia de la colonialidad* se trata de una nueva forma de colonialidad, la colonialidad global, distinta de la imperial-religiosa de los siglos XVI y XVIII y de las formas imperial-nacional vigentes desde el siglo XVIII hasta la mitad del siglo XX" (Walter Mignolo, *Historias locales/di-*

largo proceso de colonialidad, primero por haber sido objeto de dominación imperial y, desde las independencias y hasta nuestros días, por obra de la "colonización interior" operada por los criollos que ya habían naturalizado el modelo hegemónico de la modernidad/colonialidad.

Por ello resulta imprescindible abrir el escenario de los procesos de colonización más allá de su concepción geográfica y de su imposición por las armas. Se trata de analizar dichos procesos como formaciones semióticas, de una *semiosis colonial* que implica interacciones constantes donde tienen lugar relaciones de dominación que no excluyen olvidos, adaptaciones, oposiciones y resistencias, todas las cuales forman parte del mismo proceso. El habla, la escritura y los sistemas de signos de distinto tipo, tanto como su conceptualización —con la distribución disciplinar del saber que las formalizan—, integran un conjunto de relaciones por las que la colonización se hace efectiva. Es dentro de este proyecto como fueron concebidas las universidades latinoamericanas tanto antes como después de las independencias políticas —con las diferencias que impone la transformación temporal—, constituyéndose en muy efectivos agentes de la política colonial, gestionada sobre todo por algunas formas de control claramente definidas por Mignolo,[3] y que sintetizo:

a) *Colonización de las lenguas y de los territorios.* Las colonias del Nuevo Mundo, como es sabido, poseían un amplio mosaico lingüístico y cultural. Sus características fueron moldeadas a los ojos de los intérpretes castellanos según la filosofía de la escritura alfabética de la teoría de la letra renacentista, por lo que ésta fue responsable no sólo de la transmisión masiva de información, sino también de su organización y evaluación. Su contribución a la discontinuidad e invisibilización de la tradición de las culturas originarias toma primero la forma de la colonización de la voz y luego, de la apropiación de lenguajes y culturas externas (diferentes) a la circulación de la tradición grecolatina.

Una de sus consecuencias fue la exclusión de todos los sistemas de escritura que no fuera el alfabético. Sin embargo, esta obliteración no produjo su desaparición y de la territorialidad por ellos construi-

---

seños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo, Madrid, Akal, 2003, p. 45). Agrego: en la segunda mitad del siglo XX la cuestión se hace visible desde el punto de vista teórico, no así en las prácticas políticas.

3. W. Mignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Universidad de Michigan, 1995.

da, lo cual implica que la posesión económica y el control legal no se correspondían con el mapa cognitivo. Las culturas amerindias continuaron y continúan vivas en sus tradiciones orales, imprescindibles para comprender las características diferenciales de las comunidades indígenas, afroamericanas y aun criollas de las distintas latitudes del sudcontinente, así como sus lenguas y sus saberes, íntimamente ligados a las territorialidades.

Es acá donde enraíza el planteo relativo a las exigencias universitarias y su relación de dependencia de la cultura letrada (en el sentido amplio de cultura escrita alfabéticamente) que encierra la idea de que el libro marca también el derecho a la apropiación y defensa de los territorios culturales, de un espacio físico que condiciona el conocimiento. El libro occidental, transformado en el símbolo de la letra, actúa como un estatuto de poder tal que la escritura se constituye en el único código simbólico, como los únicos medios válidos de interpretación y conocimiento del mundo y, por lo tanto, excluyente. De este modo, las prácticas de inscripción propias de las culturas colonizadas fueron excluidas y sancionadas; es por ello que sistemas significantes como el "amoxtli" maya o los "quipucamayocs" de los incas perdieron valor y quienes los llevaban a la práctica dejaron de ser funcionales para sus respectivas culturas, contribuyendo a la colonización de las mentes por el imperio de la escritura.

En las circunstancias actuales, la expansión del modelo tecnológico produce otras variables que exigen ser tenidas en consideración. Por eso retomo una vez más el punto de partida sugerido: participamos de una "crisis de la cultura escrita, la que no es, creemos, sino el síntoma de una transformación muy profunda de la cultura, tan importante y decisiva como la que produjo en su momento la introducción tecnológica de la imprenta". La incidencia de esta profunda transformación cultural en el terreno del conocimiento se constituye, por lo tanto, en una de las cuestiones cuya urgencia no puede ser por más tiempo postergada en la discusión e investigación académica. Los desarrollos existentes en el campo de la comunicación y de las nuevas tecnologías (Martín-Barbero,[4] Renato Ortiz[5] entre muchos otros) dentro del terreno de la producción y transmisión de conocimientos y de información resultan fundamentales para comprender el "salto" que

4. Jesús Martín-Barbero, "Mediaciones comunicativas de la cultura", en Castro-Gómez (ed.), *op. cit.*, 2000, pp. 29-48.
5. Renato Ortiz, *Mundialización y cultura*, Buenos Aires, Alianza, 1997.

aleja las competencias exigidas por el pensamiento de la modernidad, de estas otras que las nuevas generaciones internalizan como "saberes prácticos" (Kaliman),[6] provenientes de la experiencia de la vida cotidiana siempre descalificada por la "razón científica". Se trata ahora de otros tipos de prácticas culturales invisibilizadas por las nuevas formas de colonialidad.

b) *Colonización del conocimiento.* Entramos así, de pleno, en la cuestión del conocimiento y su concepción puesto que, al centralizar su forma de transmisión y de producción en la tecnología de la letra —con la proyección que conlleva en el plano de la generación de ciencia y de tecnología— descarta toda otra forma posible de explicación de la vida y del mundo, de procesar la memoria histórica, de interactuar con la naturaleza en beneficio de mejores condiciones de vida. La *violencia epistémica* que supuso la perspectiva de la *diferencia colonial*[7] transformó a los grupos "diferentes" en objetos de conocimiento desde la episteme central descartando toda posibilidad de que fueran capaces de constituirse en sujetos de su propia producción de saber. La escritura alfabética, por lo tanto, fue responsable no sólo de la transmisión masiva de información, sino también de su organización y evaluación con criterios preestablecidos y con vigencia después de más de cinco siglos, sostenida en la *ratio* del progreso.[8]

Es como consecuencia de esa mirada evaluativa que la producción nacida en el contexto del lugar latinoamericano quedó relegada al olvido, como lo demuestra —a través de distintas producciones— Mignolo (*op. cit.*): durante la época en la que Pedro Mártir escribió *De Orbe Novo* generando el ideal de la Europa humanista, al mismo tiempo la intelectualidad mexicana formulaba un programa similar con pensamiento y finalidad alternativos; del mismo modo, durante los años en que Bernardino de Sahagún recolectaba información y la organiza-

6. Ricardo Kaliman, *Sociología y cultura. Propuestas conceptuales para el estudio del discurso y la reproducción cultural*, Universidad de Tucumán, 2001.
7. Se entiende por tal la clasificación de grupos humanos o de poblaciones por su inferioridad en relación con el grupo eurocéntrico que instaura así la colonialidad de su poder.
8. Para el pensamiento de la modernidad occidental, "El papel de la razón científico-técnica es precisamente acceder a los secretos más ocultos y remotos de la naturaleza con el fin de obligarla a obedecer nuestros imperativos de control" según Castro Gómez, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención' del otro", en Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas,* Buenos Aires, CLACSO, 2000, p. 146.

ba en lo que sería el *Código Florentino*, miembros de la elite intelectual maya escribían el *Libro de Chilán Balán*. Sin embargo, sólo los primeros se incorporan a la Enciclopedia "universal" mientras que los segundos sólo empiezan a ser tomados en consideración, aunque siempre como "curiosidades académicas" destinadas a expertos, durante el siglo XX. Esta forma de colonización epistémica perdura hasta el presente pues, mientras en la academia del norte se producía conocimiento *sobre* América Latina, en este lugar geopolítico se generaba un pensamiento arraigado en la propia genealogía que queda subsumido por el control que ejerce el discurso hegemónico.[9] Se ocultan, entonces, las condiciones específicas de las culturas colonizadas para actualizar la memoria y las formas de conocimiento en los códigos validados según sus propios modelos, descartando a todos los otros por insuficientes e irracionales. Teóricamente, reemplaza las cuestiones vinculadas a los colonizados por otras relacionadas con la necesidad de su transformación para alcanzar el grado de desarrollo que impone la concepción fáustica del proyecto moderno/colonial.

Hasta acá —en trazos muy gruesos— lo que entendemos por "colonización epistémica" y, consecuentemente, la función que dentro de ese proyecto cumplió la Universidad en América Latina. Surge de inmediato la pregunta sobre el *para qué*, sobre la finalidad que creemos debe asumir la universidad, desde este presente en el que estamos en condiciones de dar forma a una genealogía alternativa, orientada a la generación de estrategias descolonizadoras de las mentes, de los territorios de sentido, de la posibilidad de efectuar una "reinvención de América Latina" como proponen muchos intelectuales del continente, que sostienen posiciones alternativas al modelo occidental que la "inventó" en su momento y que se mantiene como excluyente.[10]

Para ello, una cuestión fundamental en el orden de las competencias que debe formar la universidad se encuentra en el mero hecho de

9. *Cfr.* Z. Palermo, "La educación en tiempos de penuria", *op. cit.*, pp. 76-84.
10. *Cfr.*, entre otros, Castro-Gómez, *op. cit.*, pp. 145-161; C. Walsh (ed.), *Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina*, Quito, Abya Yala-Universidad Andina Simón Bolívar, 2003; W. Mignolo (comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*, Buenos Aires, Signos, 2001; ed. cit., Madrid, Akal, 2003; y E. Lander, *op. cit.* No se trata de un retorno al latinoamericanismo de la década del 70 sostenido en muchas de sus vertientes sobre bases esencialistas y/o fundamentalistas sino de mirar desde las condiciones de producción del presente —diversamente complejas— desde un lugar "otro", aquellas y estas condiciones para construir desde la experiencia propia y ajena.

que las prácticas académicas mantengan a la escritura como *el único medio* para lograr sus finalidades, con la consecuente inhibición de la puesta en acto de los saberes prácticos provenientes tanto del uso de las nuevas tecnologías como de otras formas y/o códigos visuales y auditivos propios de culturas no alfabéticas —y, muy específicamente en ellas, el rol de la oralidad, insisto en ello—, como es el caso de la mayoría de los grupos poblacionales de América Latina. Junto con este punto, la necesidad de poner en disponibilidad de apertura y diálogo los modelos de conocimiento que venimos sosteniendo con aquellos otros que forman parte inexcusable de las culturas de las que participan nuestras ingentes poblaciones estudiantiles; dicho de otro modo, la puesta en acto de las competencias invisibilizadas por la colonización del saber.

Ello, no obstante, produce una profunda contradicción entre las representaciones que la universidad genera sobre sí misma y las particulares formaciones históricas en las que ejerce su acción: es sólo en los últimos años cuando —y por influjo de los estudios antropológicos primero y ambientalistas después— se empiezan a advertir las características heterogéneas de la formación en la que participa. Este doble y simultáneo movimiento tensivo, consecuentemente, se reproduce en todos los niveles de la actividad universitaria en cuyo discurso —específicamente el de su sector "progresista"— se manifiesta la decisión de romper con las estructuras imperantes, poniendo en circulación un conjunto de afirmaciones vinculadas a la autonomía universitaria, los derechos humanos en todas sus dimensiones, abogando por el bien común y la equidad, proponiendo la democratización de todas las instancias de la vida social y de la práctica institucional. No obstante, las prácticas cotidianas que esos mismos agentes ejecutan se encuentran impregnadas por principios fuertemente jerárquicos emergentes de su lucha por el poder institucional, con estrategias de un alto grado de burocratización, con incapacidad para la autotransformación y la mirada autocrítica, con falta de iniciativa para agregar a la plusvalía del conocimiento teórico, la del conocimiento instrumental en beneficio de la red social, con impotencia para participar en las transformaciones institucionales y comunitarias.

La contradicción entre lo que se dice y lo que se hace se erige como uno de los mayores obstáculos para producir al menos un principio de cambio en los procesos de producción de conocimiento, aun en aquellos actores que tienen más conciencia del nivel de colonización intelectual dentro del que realizan su práctica. Se produce entonces una brecha hasta ahora insalvable entre la investigación, regida por

paradigmas fuertemente hegemónicos y jerarquizantes, su transposición al aula tanto en el nivel de grado como de posgrado y, ambas, tangencialmente separadas del "mundo" de la gente que deja de ser la destinataria de aquellas prácticas o, en casos excepcionales, a serlo muy indirectamente. Todo ello implica un repliegue sobre sí, hacia el interior del intelecto mismo, una verdadera anulación del sujeto de conocimiento que termina objetivándose a sí mismo al tomar como propias proposiciones ajenas.

¿Para quiénes la universidad?

Si, como venimos sosteniendo, la universidad requiere ser puesta en discusión en el lugar de producción latinoamericano, si su función y finalidad han de ser descolonizadoras, lo es porque necesita responder a las particularidades de aquellos para quienes ha sido creada: sus estudiantes en forma directa y la sociedad toda a través de sus mediaciones profesionales. Es ese conjunto altamente heterogéneo en su composición étnica, social y cultural, con pertenencia a memorias colectivas altamente diferenciadas entre sí y —sobremanera— de la cultura hegemónica todavía imperante, el que se constituye en el objeto mismo de todas estas especulaciones. Se trata de atender a esa pluridiversidad para alcanzar

> la *descolonización epistemológica*, para dar paso luego a una nueva comunicación intercultural, a un intercambio de experiencias y de significaciones, como base para *otra racionalidad* que pueda pretender, con toda legitimidad, alguna universalidad. Pues nada menos racional, finalmente, que la pretensión de que la específica cosmovisión de una etnia particular sea impuesta como la racionalidad universal, aunque tal etnia se llame Europa occidental. Porque eso, en verdad, es pretender el título de universalidad para un provincialismo.[11]

Esta puesta en foco de las imprescindibles búsquedas interculturales reclama atender no sólo a las particularidades poblacionales de ca-

11. Aníbal Quijano, "Colonialidad y modernidad/racionalidad", en H. Bonilla (comp.), *Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas*, Ecuador, Libri Mundi, 1992 (1989), pp. 437-448. Énfasis mío.

da universidad en su localización, sino dentro de cada una de ellas al interior de su propia complejidad constitutiva. La cartografía socio-cultural latinoamericana pone ante los ojos con mucha claridad estas diferencias: desde aquellas en las que los grupos descalificados provienen de los sectores indios y/o de afrodescendientes, a aquellas en las cuales la población mayoritaria —aunque no exclusiva— es la de formación criolla. Nos encontramos, entonces, con la impostergable y desafiante expectativa de "inventar" estrategias pertinentes para la generación de procesos de relaciones interculturales que hagan posible el "desprendimiento" de las futuras generaciones de profesionales, técnicos e intelectuales de los modelos colonizadores en los que todos nos hemos formado.[12]

Se hace imprescindible acá señalar algunas cuestiones de importancia: en primer lugar, que la noción de interculturalidad en circulación en los espacios académicos reclama ser analizada *desde* la diferencia, tal como lo destacamos en relación con el pensamiento de la posmodernidad[13] y, muy especialmente, que los avances que se vienen realizando en esta dirección mayoritariamente parten de y se dirigen a las relaciones entre culturas indias y de descendientes africanos, pero que muy poco se dice o se problematiza acerca de las diferencias internas a las formaciones criollas/mestizas. Por ello, en el momento de efectuar la necesaria reflexión sobre tales cuestiones, no se puede dejar de tomar en consideración, por ejemplo, la circulación discursiva local que informa sobre los valores diferenciales entre los distintos "lugares de enunciación" en el sudcontinente. Así, en el área norandina (Ecuador, Colombia) indios y afrodescendientes buscan interactuar entre ellos por fuera de los mestizos, que se perfilan como los "dueños de poder" frente a aquellas "minorías".[14]

Situación muy distinta de la que acontece en el Cono Sur, donde los primeros permanecen totalmente invisibilizados por el sector

12. Remito en particular a la colección *El desprendimiento: pensamiento crítico y giro des-colonial*, Buenos Aires, Del Signo, Cuaderno nº 2.
13. Véase la nota 317.
14. La bibliografía es amplia. Remito en particular a Catherine Walsh, "Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial", en AA.VV., *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*, Buenos Aires, Del Signo, 2006, pp. 21-70, y Zaida Sierra, "Diversidad cultural y desafío a la pedagogía", en *Revista Desafíos* 9, Bogotá, Universidad de Rosario, 2003, pp. 38-70; "¿Por qué el modelo educativo *aculturizante* de nuestras universidades?", en Sierra Z. (ed.), *Voces indígenas universitarias. Expectativas, vivencias y sueños*, Medellín, Colciencias, IESALC-UNESCO, Universidad de

"criollo", que se percibe a sí mismo como el único existente.[15] En efecto, los largos y tempranos procesos de invisibilización de indios y, más aún, de africanos, dejó como efecto étnico y social la concentración del ordenamiento comunitario exclusivamente al criollo; mejor aún ––como sostiene Mignolo––, al emergente de una "conciencia criolla blanca, [...] forjada internamente en la diferencia con la población afroamericana y amerindia [transformando] el imaginario del mundo moderno/colonial y estableciendo las bases del colonialismo interno que atravesó todo el período de formación nacional".[16]

El criollo, por lo tanto ––para la Argentina y Uruguay, el "gaucho"; para Rio Grande do Sul, el "gaúcho", por antonomasia––, si bien funciona como criterio de homogeneización imprescindible para la construcción de la nacionalidad, similar al que se opera con la categoría mestizo, incorpora sólo al sector que tiene en la base el elemento blanco. Las transformaciones en el tiempo son importantes, ya que van desde la conciencia colonial de la "pureza de sangre", a la de los "fundadores de la Patria" con la Independencia, para incorporar finalmente ––después de las fuertes migraciones–– a todos los grupos procedentes de Europa. No será considerada "criolla", en cambio, la primera generación descendiente de las regiones orientales del globo. Ello pone en evidencia, una vez más, la relación entre la noción de "lo criollo" con Occidente.

Este excurso sirve para comprender, precisamente, la complejidad de las diferencias poblacionales entre las universidades latinoamericanas y las dificultades para establecer modelos homogéneos y expectativas comunes acerca de las competencias a construir y de las

---

Antioquia, 2004; y "Estudiantes indígenas en la Universidad: ¿qué modelo educativo caracteriza su formación?", en *Revista Colombiana de Educación* 48, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005, pp. 177-195.

15. Quienes incursionamos por las teorías del discurso, sabemos de la importancia de éste en la formación de los imaginarios; así, en la Argentina y los otros países del Cono Sur, la palabra "mestizo" es propia de los ámbitos académicos y contiene otras acepciones hoy en discusión; pero me interesa destacar, en esta dirección, la opción de Roig respecto de una "ética del discurso" que, en este caso, señala la importancia de los usos políticos del discurso académico y su incidencia en las autoidentificaciones (Arturo Roig, *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia,* Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2002, pp. 66-70).
16. Mignolo, "La colonialidad a lo largo y ancho del hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", E. Lander (comp.), *op. cit.,* p. 68.

estrategias a generar. Aun dentro de un mismo país, más allá del predominio y de la "colonialidad" ejercida por las universidades metropolitanas, las particularidades de centros académicos menores en dimensión y más jóvenes en tiempo, acentúan los conflictos incidiendo negativamente en la concreción de modelos alternativos.[17]

Así, la Universidad Nacional de Salta, que nace bajo el lema "Mi sabiduría viene de esta tierra" y se imagina a sí misma integrando el contexto latinoamericano, abriendo el conocimiento científico al saber práctico, voluntariamente tendida a la inclusión social como finalidad constitutiva, termina siendo absorbida por el modelo hegemónico, atrapada en las redes de las políticas de un Estado *de facto*. Al presente, si bien la composición socio-económica del estudiantado se encuentra formada mayoritariamente por jóvenes de sectores medios y medios-bajos, no puede incorporar a estudiantes procedentes de las distintas etnias originarias pues no existe aún capacidad para iniciar procesos internos de descolonización que hagan factible la incorporación de esa diferencia y con casi insuperables dificultades para dar cuenta de las internas al mismo grupo.

Si a esta magnitud diferencial —que requiere de un minucioso análisis para los fines que acá nos interesan más directamente— se agrega la consuetudinaria inmovilidad y resistencia al cambio que caracteriza a la institución, se pone en evidencia que la cuestión está mucho más allá —pero también mucho más *acá*— de los aspectos vinculados a los contenidos y las metodologías a poner en práctica. Si lo que los académicos latinoamericanos buscamos es mayor equidad en la distribución del saber en beneficio de la vida en medio de la cultura globalizada de la muerte, del ya tantas veces proclamado "fin de la historia", el camino reclama ser totalmente "otro".

Sería posible, desde esta opción descolonizadora, que la Universidad no desmienta en la práctica —como actualmente ocurre— los principios de igualdad en los que se funda. Es desde la asunción de su papel específico —crítico ante el poder y creativo ante la emergencia— que reclama desarrollar —como solicita Arturo Roig— "un *pensar* fuerte […] que implique un compromiso, no por cierto metafísico, sino básicamente social".[18] Para ello, como enuncia de Sousa Santos,

17. Es el caso de la Universidad Nacional de Salta, de cuya fundación fui partícipe, hecho que recuerda A. Roig como un emergente pedagógico alternativo en la década del 70 y dentro del marco de la filosofía de la liberación.
18. Arturo Roig, *ed. cit.*, p. 67.

deberá tener "un papel modesto pero importante en *el reencantamiento de la vida colectiva*, sin lo cual el futuro no es apetecible, aunque sí viable. Tal papel se asume como una microutopía. Sin ella, a corto plazo, la universidad [latinoamericana] sólo tendrá corto plazo".[19]

19. Boaventura de Sousa Santos, *De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad*, Bogotá, Uniandes, 1998, p. 281. Énfasis mío.

Cuba hacia su segunda dialéctica revolucionaria. Independencia nacional y sexual en el escenario fílmico

Brígida M. Pastor[1]

Intentar explorar cómo integrar una perspectiva de género en el análisis de los procesos sociales y culturales en la formación del concepto nación no es tarea fácil. No son pocos los abordajes ni las perspectivas posibles que intentan responder algunas cuestiones clave en la conexión nación-género, pues este último vínculo conceptual ha estado invisibilizado o anulado durante el decurso histórico. En la esfera pública y política, los procesos de construcción institucional han evolucionado desconectadamente de las diferencias y desigualdades de género. De hecho, la mujer y su mundo femenino han estado ausentes de espacios y estructuras institucionalizadas ya establecidas, siendo una tarea muy ardua y compleja la lucha por insertarse en esos contextos. Resultan numerosos las tensiones y los conflictos que surgen al establecer la institucionalización del concepto de nación. Por una parte, quienes integran el poder hegemónico dominante tienen dificultades en ceder un espacio equitativo a otros y sobre todo a otras. Como Gareth Griffiths comenta: "Las construcciones sobre la nación resultan poderosas piezas de control y dominación".[2]

En el caso cubano, la historia de la nación ha estado sujeta a una continuada presencia de proyectos independentistas, en un intento de liberarse de los poderes colonizadores. En este estudio se pretende

1. Mi más sincero agradecimiento a *The British Academy*, The Arts and Humanities Research Council, *The John Robertson Bequs*-University of Glasgow y The Humanities Research Centre, Australian National University por las becas de investigación que me han concedido durante el desarrollo de este proyecto de investigación sobre cine cubano.

2. En B. Ashcroft, G. Griffiths y H. Tiffin (eds.), *Key Concepts in Post-Colonial Studies,* Londres, Routledge, 1998, p. 45.

evaluar cómo el cine cubano de la posrevolución —tomando como objeto de análisis ejemplar el filme *Lucía* (1968) de Humberto Solás— expone elocuentemente la relación íntima nación-género y cómo la verdadera victoria independentista sólo puede lograrse cuando se construya una verdadera liberación nacional e identitaria; cuando los conceptos de género, como el de raza y clase, se descubran desvinculados de valores jerarquizantes. Antes del triunfo de la Revolución cubana, la imagen más típica de Cuba representada en el cine era "un exuberante telón de fondo frente al cual los héroes cinematográficos de Hollywood y México podían llevar a cabo sus fantasías".[3] Los escasos filmes realizados por cineastas cubanos imitaban la ideología dominante y el estilo de los filmes americanos. Este fenómeno conllevó una distorsión de la identidad cubana.

La cinematografía cubana, tras el triunfo de la Revolución en 1959, adquiere la manifestación más elocuente de independencia: una revolucionaria herramienta social y estimuladora de dramáticos cambios socio-culturales, porque en Cuba los movimientos de independencia y de concientización emergieron como puntos prioritarios en la nueva agenda cubana de la Revolución. Los filmes cubanos buscaban crear una nueva conciencia socio-política y un sentido de responsabilidad con el pueblo cubano. Asimismo, estos filmes subrayaban los obstáculos involucrados en el proyecto de crear una sociedad revolucionaria igualitaria e independiente, centrándose en problemas sociales que emergían de un legado colonial de dependencia. Los filmes de ficción y los documentales, por tanto, proveían una oportunidad excelente para documentar la progresiva independencia de Cuba.

Como el resto de sus compatriotas latinoamericanos, los cineastas cubanos intentaron hacer un cine didáctico y, hasta cierto punto, independiente, incorporando elementos del neorrealismo italiano, de la Nueva Ola Francesa y de los nuevos documentalistas. También se dejaron influenciar por el nuevo concepto del "Tercer Cine" de Solanas, creando un nuevo método que cuestionó cómo hacer cine dentro del mismo cine. Este método, denominado "cine imperfecto" por el mismo Solanas y por el más importante teórico cubano, Julio García Espinosa, revela que hacer cine cubano ha sido un proceso de transculturación para satisfacer la agenda revolucionaria. El cine fue integrado en el proceso revolucionario, en el que las nociones de "verdad" expe-

3. John King, *Magical Reels: A History of Latin American Cinema,* Londres, Verso, 1990, p. 97.

rimentarían constante redefinición a la vez que el acto de hacer cine se convertiría en un proceso de "concientizar".[4]

Tres meses después del triunfo de la Revolución cubana, Fidel Castro creó el ICAIC (Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográficos). En la etapa inicial de la Revolución, Cuba representó una esperanza para la liberación de la nación y del continente latinoamericano, y el cine se percibió como una parte importante de esa lucha continental.[5] La fundación del ICAIC significó no sólo un cambio fundamental en la estética cinematográfica, sino que, como Tzvin Medin apunta: "El objetivo consistía en la incorporación progresiva de las masas en la vida cultural de la revolución, tanto cuantitativamente como cualitativamente ".[6] Una parte integrante e importante de esas masas era la mujer, y el contexto de la Revolución le concedió un espacio para construir su propia independencia, que sólo podrá realizarse en cuanto lograse emprender el proceso de "descolonización" con respecto a la dominación que la ideología patriarcal ejercía sobre ella como fuerza opresora. Como Chinweizu considera, "el colonialismo es una práctica estimulada por la ideología patriarcal, es decir, la supremacía masculina, y un deseo psicosomático de ejercer sufrimiento y dominación sobre otros".[7]

Varios críticos que han explorado este tema han coincidido en que la mayor parte de los filmes cubanos no son esencialmente feministas, sino que utilizan la temática de género como instrumento para tratar temas sociales. Tal y como comenta Catherine Benamou: "Pese a su efectividad en promover a las mujeres como activas protagonistas en la narrativa y en el cambio social, las películas cubanas han tendido a construirlas prominentemente como sujetos sociales, en los cuales el último referente protagónico lo constituye la colectividad nacional".

No fue sino hasta finales de los años 60 y principios de los 70, con *Lucía* (Humberto Solás, 1968), *De cierta manera* (Sara Gómez, 1974),[8]

4. Jean Stubss, "Images of Gender in Revolutionary Cuba", en *Cuba: A View From Inside, Short Films By/About Cuban Women,* Nueva York, The Center for Cuban Studies, 1995, p. 3.
5. King, p. 148.
6. T. Medin, *Cuba: The Shaping of Revolutionary Consciousness*, Londres, Rienner, 1990, p. 88.
7. Chinweizu, *The West and the Rest of Us*, Nueva York, Random House, 1975, p. 33.
8. *De cierta manera* (Sara Gómez, 1974) es el primer largometraje de ficción cubano dirigido por una mujer. Debido a su repentina muerte antes de que se terminara de rodar el filme, la trayectoria cinematográfica de Sara Gómez se vio interrumpida. La dirección de ese filme fue completada por Tomás Gutiérrez Alea en 1977.

Retrato de Teresa (Pastor Vega, 1979), entre otros, cuando comenzó a plasmarse una visión más realista de la mujer cubana vinculada al contexto de nación. Se empezaron a cuestionar las imágenes femeninas estereotipadas que el cine prerrevolucionario había perpetuado en las pantallas cinematográficas de la isla. Con todo, esos filmes vuelcan su énfasis muy particular en la dialéctica histórica y la interacción social entre los sexos.[9]

De entre todos estos filmes, se destaca el de Solás, *Lucía*, que representa un ícono dentro de la filmografía cubana y, concretamente, dentro de la temática dialéctica nación-género. Se trata de una épica histórica que intenta reafirmar una cultura nacional y una búsqueda de la originalidad.[10] Tal y como el cineasta cubano Humberto Solás confiesa con respecto a su polémico filme: "*Lucía* no es un filme sobre mujeres; es un filme sobre la sociedad, escogí el carácter más vulnerable, aquél que es más afectado en cualquier momento por las contradicciones y el cambio… el carácter femenino tiene una gran relación con el potencial dramático, mediante el cual quiero expresar todo el fenómeno social que quiero reflejar. Ésta es una posición muy personal y muy práctica que no tiene nada que ver con el feminismo *per sé*".[11]

Lucía consiste en tres historias independientes con un tema común: la independencia de la nación y el instinto de independencia de la mujer cubana a través de tres momentos históricos clave de Cuba. Asimismo, simbólicamente, la autonomía entre los tres períodos que

9. En el cine de los 80 en Cuba no "transcendieron en sus planteamientos los rezagos sobrevivientes del machismo que ya habían sido denunciados y evidenciados a través de *Retrato de Teresa"*. Cabe destacar filmes como *Cecilia* (Humberto Solás, 1981), *Habanera* (Pastor Vega, 1984), *Hasta cierto punto* (Tomás Gutiérrez Alea, 1983), *La bella del Alhambra* (Enrique Pineda Barnet, 1989). Se podría decir que la visión de la proyección femenina hasta la década de los 90 ha sido siempre solidaria a la hora de mostrar las contradicciones en que se debate la mujer. Es a partir de entonces cuando empieza a generarse en el cine cubano una más declarada introspección femenina y una severa crítica social desde la perspectiva del género. Un ejemplo ilustrativo es el filme *Mujer transparente* (1990) dirigido colectivamente por Héctor Veitía, Mayra Segura, Mayra Vilasís, Mario Crespo y Ana Rodríguez, y coordinado por Humberto Solás. A diferencia de los filmes realizados hasta ese momento, éste revela un salto notable dentro de la temática y las preocupaciones formuladas en el cine cubano. H. Solás, "¿Qué es Lucía? Apuntes acerca del cine", *Cine cubano,* vol. 53, p. 20.
10. M. T. Martin y B. Padington, "Restoration on Innovation" (Películas de Humberto Solás), *Film Quarterly,* primavera de 2001, p. 3.
11. H. Solás, *op. cit.*

conforman la historia de la nación cubana podría interpretarse como el ahínco determinante de la nación cubana por romper lazos de dependencia con sus recurrentes y diversos yugos colonizantes. Las tres Lucías se revelan en constante liberación personal de los restrictivos papeles que se les impone por la clase y el sexo —como metáfora de la descolonización y la transformación de Cuba—. El filme también representa un intento desafiante para definir una estética desligada de los modelos impuestos por el imperialismo cultural del legado colonizador occidental. Respecto de su contenido, Solás utiliza la política sexual para explorar una nueva identidad nacional que surge de transformaciones políticas, sociales y económicas, y a la vez reconstruye la memoria histórica de una nación de codependencia.

En *Lucía*, Solás establece un paralelismo entre las luchas de cada una de las protagonistas y los recurrentes movimientos de independencia de la nación cubana. Cada una de las tres partes en que se divide el filme se centra en el proceso de independencia en Cuba a través de una trama amorosa. En otras palabras, *Lucía* refleja el proceso de la liberación cubana, literal y metafóricamente, en tres períodos decisivos en la historia de Cuba. Pero en lugar de mostrarnos dicho proceso histórico y los continuados intentos de liberación de la isla a través de la esperada participación y protagonismo hegemónico del hombre [blanco], dicha liberación se produce irónicamente a través del protagonismo de la mujer, el ser culturalmente más marginado y desposeído de poder y acción.

Solás fuerza al espectador a establecer una relación dialéctica con su filme. En la primera historia, *Lucía 1895*, el uso del melodrama nos remite al cine cubano prerrevolucionario: una estética simbólicamente dependiente de la historia reciente cubana. Los destacados excesos asociados a las clases altas se reflejan en la exageración de sus papeles y en los definidos contrastes de las escenas en blanco y negro. Lucía es una mujer que pertenece a la aristocracia y, debido a la estricta y represiva moral de su clase, es una mujer reprimida sexual y emocionalmente. Durante la guerra de la independencia, inicia un romance con un soldado español, Rafael, con quien busca su propia liberación personal. Sin embargo, Lucía es objeto de un engaño amoroso. En esta historia, "la violación femenina" es una alegoría predominante de la nación. La historia comienza con el relato de una amiga de Lucía sobre la violación de Fernandina y otras monjas cubanas por soldados españoles. Lucía se revela afectada ante esa historia, identificándose con las monjas. Lucía es como la nación cubana, utilizada y manipulada por el amor fingido de Rafael, para eliminar a las tropas rebeldes —de las

que el hermano de Lucía forma parte— y defender la "colonia" española. Cuando Lucía al final descubre los verdaderos motivos de Rafael, ésta lo apuñala, revelando el potencial revolucionario de la nación. De tal modo, Lucía se revela como un símbolo no sólo de independencia nacional, al dar muerte al colonizador-opresor, sino que también se independiza del colonizante yugo del patriarcado que representa Rafael. Esta actitud de Lucía resulta subversiva en sí: es ella, la mujer, la que se descubre como agente de cambio e independencia. Por otra parte, la continuada aparición de Fernandina, la monja violada y consecuentemente enloquecida, emerge como un símbolo para la conciencia nacional, tal y como lo revelan sus gritos: "Despertaros cubanos". La locura de Fernandina, expresada a través de su cólera y sus gritos, asoma como una forma de histeria, que a su vez puede interpretarse como una voz alternativa de protesta contra la violencia y el poder opresivo de los soldados españoles. Como Margaret Whitford apunta: "La histeria habla a través de gestos paralizados, de un discurso imposible y prohibido… habla como *síntomas* de un 'no poder ser expresado ni tampoco ser expresado a nadie'".[12] La potente voz femenina de Fernandina nos traslada, a su vez, a reevaluar esa memoria de la nación cubana que a lo largo de una extensa trayectoria histórica se ha encontrado sometida a la invisibilidad nacional y cultural.

Lucía 1932 es la segunda historia que compone esta trilogía fílmica. Esta historia ofrece un tono dramático más calmo, con el sonido lento de platillos como fondo sonoro y planos fijos, reminiscentes de la etapa dorada hollywoodense. De nuevo, nos encontramos con estas reminiscencias codependientes de otro período colonizante al que se vio sometida la nación cubana durante la dictadura de Machado. En el contexto de una historia amorosa, Lucía se compromete con la causa de la independencia nacional a raíz de su amor por el joven revolucionario Aldo. Con todo, *Lucía 1932* es, a su vez, una representación de las contradicciones en el papel de mujer, la aceptación parcial de una participación equitativa a la del hombre en el movimiento revolucionario. La lucha armada se proyecta como un

12. Luce Irigaray, "Questions", *The Irigaray Reader*. Editado con introducción de Margaret Whitford, Oxford, Blackwell Publishers, 1992, pp. 77, 138. Y el drama de la histeria es que se encuentra esquizóticamente entre ese sistema gestual, ese deseo paralizado y aprisionado dentro de su cuerpo, y un lenguaje aprendido en el contexto familiar, en la escuela, en la sociedad, que no es consecuencia de —ni tampoco una metáfora para— las "convulsiones" de su deseo. Tanto el mutismo como la mímesis son, por tanto, expresiones de histeria.

mundo "masculino"; la exclusión parcial de Lucía se debe tanto a la sociedad como a ella misma. Ella misma admite estar feliz apoyando a su marido Aldo y asume su posición subyugada en la relación: "Quiero estar a tu lado", que en cierto sentido es una resignación al mutilado y silenciado papel cultural que se le ha asignado. Una vez más, Lucía II proyecta que el proceso de descolonización patriarcal es tan complejo y lento como el mismo proceso de independencia nacional. Son los mismos valores culturales los que le impiden su desarrollo y autonomía identitaria: cuando ella decide comprometerse ideológicamente con Aldo, es él mismo quien prefiere excluirla del proceso revolucionario.

Sin embargo, se descubre un proceso evolutivo en Lucía a través del filme, desde que empieza a escribir mensajes de protesta en las paredes de los baños de su trabajo, hasta su activa participación en la causa ideológica, denunciando públicamente el régimen de Machado. El hecho de que Lucía escriba los mensajes en las paredes con su lápiz de labios es elocuentemente significativo, y se presta a una doble interpretación: por una parte, su ferviente deseo de involucrarse en el movimiento de la oposición, y el propósito de crear un espacio femenino, al metamorfosear la función semántica de un objeto culturalmente "represor" y "subyugador" de lo femenino —como objeto de deseo en la mirada masculina— en un instrumento agente y consciente de la causa rebelde. Como argumentan las teóricas feministas Sandra Gilbert y Susan Gubar en su estudio sobre la mujer escritora, la mujer se apropia de la pluma, un objeto al que se refieren como un "pene metafórico", una "herramienta" definida de exclusivo dominio masculino, y, por tanto, considerado no sólo impropia, sino ajena a la mujer.[13] Por ello, estas escenas se ofrecen a una doble interpretación: un discurso que engendra dos voces, una historia "dominante" y una historia "silenciada" —un discurso palimpséstico—.[14] Por otra parte, el hecho de que el lápiz de labios sea de exclusivo uso femenino (con la básica función de "cosificar" a la mujer) sugiere que Lucía todavía opera dentro de las estructuras masculinas de su sociedad. Además, la escena de la protesta pública ("Abajo Machado"), encabezada principalmente por mujeres, fuera del

13. S. Gilbert y S. Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven, Yale University, 1979, p. 8.
14. Véase "Feminist Criticism in the Wilderness", en *The New Feminist Criticism. Essays on Women, Literature and Theory*, ed. por Elaine Showalter, Londres, Virago, 1986, p. 264.

teatro, resulta también significativa. Esta escena presenta el protagonismo debilitado de la mujer en la sociedad: aunque la manifestación la componen principalmente mujeres, el enfoque panorámico de la cámara parece empequeñecer el tamaño de la marcha, hasta tal punto que en apariencia queda reducido a un pequeño e impotente grupo. Esta escena es elocuentemente contrastada con la acción en el interior del teatro, donde el público masculino se descubre como un sólido y creciente movimiento de fuerza, con sus armas. Esta explícita comparación pone de relieve la todavía relegación de la mujer en el ámbito público de la sociedad cubana con respecto al papel más activo y dominante del hombre. Con todo, Lucía —la mujer— ha emprendido un viaje hacia su propia liberación del neocolonialismo opresor.

El tercer relato, *Lucía…*, es una historia con carácter de comedia optimista y con muchas escenas filmadas con cámara de mano y una banda sonora que recurre a la canción tradicional cubana *Guantanamera*, con una lírica irónica que comenta sobre la misma acción del filme a través de toda la historia. Por primera vez en este episodio aparece una unidad racial reveladora, a diferencia de los dos episodios anteriores, donde el personaje negro desempeña el papel de sirviente o de soldado rebelde que lucha por la independencia. En este mismo episodio, los personajes femeninos se develan más realizados y activos en la esfera pública, integrados en el ámbito laboral. Se podría argumentar que esta historia ha logrado una independencia de identidad nacional; la memoria histórica nos muestra cómo los potentes movimientos independentistas logran su victoria al final de la batalla, por muy ardua que sea. Sin embargo, la batalla en *Lucía III* es contra el machismo: a pesar de los radicales cambios políticos que desembocan en importantes transformaciones sociales, el cambio de ciertas actitudes culturales, profundamente arraigadas, es muy lento.

La acción se sitúa en plena etapa posrevolucionaria y se centra en la relación de los recién casados, Lucía y Tomás. A pesar de las objeciones de su marido, Lucía, de origen campesino y analfabeta, deja finalmente a su opresor esposo, revelando su firme compromiso con la ideología y el programa del sistema socialista. Se trata de una mujer que lucha por su libertad identitaria, y sólo podrá lograrlo en un proceso que implique su independencia con respecto al control patriarcal que ejerce su marido sobre ella. En este episodio, la lucha es, por tanto, contra la tradición, que se halla personalizada en la figura de Tomás, quien, a pesar de una convicción y un compromiso con la Revolución, resulta incapaz de aceptar a su mujer como una igual. *Lucía 196…* retrata elocuentemente el machismo de la sociedad cubana y la resisten-

cia masculina al cambio de la mujer dentro de dichas estructuras culturales.[15] Los celos represores de Tomás lo llevan a encarcelarla en su propia casa, reconstruyendo el concepto de "posesión" masculina. El filme termina con la inesperada yuxtaposición del conflicto entre la pareja y la escena de una niña riéndose, vestida de blanco, que camina hacia el horizonte, casi como una visión simbólica de un nuevo futuro de esperanza —todo parece indicar que el paso renovador del tiempo y las nuevas generaciones debilitan el opresivo legado histórico del machismo—. Sin embargo, esta última imagen virginal, pura e infantil sugiere, a su vez, la visión angelical estereotipada que el patriarcado se ha encargado de construir a través de la historia. Como ha destacado Mayra Vilasís, "esto se consigue con la homogeneización a partir de la creación de *estereotipos* […], que desempeñan un papel represivo y neutralizante frente a cualquier intento de cambio social".[16] El contraste entre la imagen revolucionaria de Lucía y la imagen pasiva, angelical de la niña en la última escena define la ambivalencia que caracteriza a todo proceso de transformación, y especialmente el de subyugación-independencia. Esta ambivalencia edifica un discurso estratégico y dinámico: por una parte, explora la colonización de una nación que deja de existir como tal en su autenticidad y, por otra, paralelamente, revela la voz silenciada o la invisibilización de la mujer en el orden simbólico masculino y su determinación a articular su propia identidad como sujeto femenino.

El hecho de que los finales de las tres historias se plasmen de forma ambigua apunta al deseo de Solás de que el espectador actúe activamente, sin la pretensión de ofrecer resoluciones y respuestas a los planteamientos de sus filmes. Además, ninguno de los episodios ofrece un final triunfal; por el contrario, en todos los finales se descubre que los procesos independentistas o revolucionarios no tienen fin, se mantienen en proceso evolutivo, sujetos a constantes transformaciones. De hecho, el filme *Lucía* es, asimismo, parte de un proceso revolucionario. Tal y como comenta Chanan: "El cine cubano se ha convertido en una fuerza poderosa en la memoria colectiva del pueblo cubano, el historiador popular de la Revolución, después de Fidel, y así una

15. Solás observa en sus reflexiones sobre el machismo: "Existe un problema de machismo que impide la autorrealización de la mujer y al mismo tiempo alimenta toda una subcultura del subdesarrollo". Julianne Burton (ed.), *Cinema and Social Change in Latin American: Conversations with Filmmakers*, Austin, University of Texas Press, 1986, p. 150.
16. Mayra Vilasís, *Pensar el cine*, La Habana, Unión, 1995, p. 34.

fuerza para la cohesión social".[17] Solás confiesa la motivación que lo llevó a hacer un filme histórico: "Quería ver nuestra historia en fases, mostrar las aparentes frustraciones y obstáculos —tales como los de la década de los treinta —que nos llevaron a un escalón superior de la vida nacional… Pero cuando se está haciendo un filme histórico se lo está vinculando con el presente".[18]

Al convertirse el cine en el vehículo más popular para historiar Cuba y un medio fundamental para reconstruir la identidad nacional cubana, Marvin D'Lugo resalta el desarrollo de una propensión que permite leer el discurso de la nación a través de los personajes femeninos.[19] Este argumento lo comparte el mismo Solás, para quien, a pesar de que cada filme lleva el título de *Lucía*, y el personaje central es una mujer como protagonista del proceso, los personajes femeninos en *Lucía* se caracterizan por su transparencia: a través de ellos se reflejan otros aspectos sociales, políticos, o revolucionarios:[20] un revolucionario proceso independentista.

Desde una perspectiva de género, el mismo producto fílmico es una construcción social portadora de una ideología dominante (masculina). Sin embargo, dentro del contexto socio-político en que se origina, *Lucía* ofrece un discurso fílmico, que aunque conserva características, es, a su vez, transgresor del discurso fílmico clásico. En suma, *Lucía* examina el impacto de las consecuentes transformaciones que representa todo movimiento independentista-revolucionario en la formación psicosexual de identidades de género, tanto a nivel individual como colectivo. Asimismo, el filme constituye un desafío a las fuerzas colonizadoras y, hasta cierto punto, expone las contradicciones de la política nacional y sexual en la Cuba de la pre y la posrevolución.

A medida que Cuba experimenta cambios en el transcurso de su historia, también la situación cultural de la mujer cubana se modifica progresivamente. Aunque la situación de Cuba, como nación, y de la mujer cubana han cambiado, todavía la marginación de la mujer, así como la de la misma nación cubana, constituyen una candente problemática sin resolver. Pero en este momento histórico del presente per-

17. Chanan, *The Cuban Image*, Londres, BFI, 1985, p. 3.
18. J. Burton, "Humberto Solás: Every Point of Arrival is a Point of Departure", en Julianne Burton (ed.), *op. cit.*, Austin, Universidad de Texas, 1986, p. 150.
19. Marvin D'Lugo, "Transparent Women: Gender and Nation in Cuban Cinema", en Ana López y otros (eds.), *Mediating Two Worlds: Cinematic Encounters in the Americas*, Londres, British Film Institute, 1993, p. 280.
20. *Ibid.*

manece un destello de esperanza para el futuro; el proceso está en marcha y, por tanto, el cambio y la renovación se vislumbran ya como realidad.

Conclusión

En este estudio, a través de un acercamiento al contexto histórico y teórico del período que nos ocupa, se ha explorado el filme de Solás, *Lucía,* que marca un hito histórico dentro de la cinematografía cubana. Este filme constituye simultáneamente un producto y una reflexión implacable de una "revolución femenina" que emerge dentro del contexto de independencia de la nación cubana. Asimismo ofrece una imperecedera contribución dentro del contexto de la política nacional y sexual de la Cuba posrevolucionaria, reevaluando los falsos modelos de feminidad y deserotizando a las protagonistas femeninas, tal y como han sido perpetuados a través del cine clásico. En otras palabras, ese documento fílmico representa una ruptura con las estructuras tradicionalistas de género y nación, y como artefacto cinematográfico incorpora signos del cine clásico hollywoodense, en el que "los signos transmiten las fuerzas colonizadoras y la ideología patriarcal que subyace en nuestras estructuras sociales".[21] Por su parte, la ideología y las prácticas del patriarcado se constituyen como fuerzas colonizantes que han invadido el "territorio" de lo femenino con el propósito de apropiarse y explotar dicho espacio. A pesar de la estilística imaginativa con que este filme manipula el lenguaje cinematográfico, hasta cierto punto, no traspasa de forma revolucionaria la óptica convencional sobre la dialéctica nación-género; además, no hay que ignorar la presencia recurrente de una estereotipada tipología de feminidad y masculinidad que, aunque problematizada en el contexto del proceso de cambio de la nación, no ofrece soluciones.

Aunque todo movimiento de independencia tiene como objetivo principal satisfacer las necesidades y los deseos de liberación de la nación y de sus individuos, la situación de la mujer dentro del devenir histórico se encuentra en un nivel de dependencia y subordinación de mayor complejidad: por una parte, el machismo infiltrado en las estructuras culturales de la sociedad cubana; por otra parte, las monu-

21. Ann Kaplan, *Las mujeres y el cine: A ambos lados de la cámara,* trad. por María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1998, p. 52.

mentales transformaciones sociológicas, como la modificación del estatus y el papel de la mujer, no podían lograrse de forma radical e inmediata. Por ello, la poética fílmica de la cinematografía cubana de la posrevolución representa una "revolución" dentro de la Revolución en su intento de construir una sociedad nueva que rompa con valores anacrónicos y establezca valores más cercanos a la nueva realidad cubana. No cabe la menor duda de que dentro del escenario fílmico cubano, Humberto Solás, con *Lucía,* es pionero en lo que podríamos denominar la dialéctica entre independencia nacional y sexual; un enfoque revelador, que replantea el legado histórico y cultural de la tradición de la isla, y que sólo puede definirse ya en el siglo XXI como la verdadera independencia revolucionaria de Cuba.

Referencias curriculares

Irma Antognazzi

Nació en Rosario, Argentina. Profesora y licenciada en Historia. Ha realizado una extensa labor como investigadora y docente en universidades de Rosario, el Litoral, Buenos Aires, Misiones y el exterior, México, Brasil y Nicaragua. Ha publicado numerosos artículos en libros y revistas especializadas del país y del exterior. Ha compilado, entre otras obras, *Del Rosariazo a la democracia del 83*; *Argentina, raíces históricas del presente*; *Universidad pública y neoliberalismo* y, recientemente, *Historia y memoria colectiva, dos polos de una unidad*. Es coautora del libro *Nicaragua, el ojo del huracán revolucionario* y ha participado como una de las 112 ex presas políticas de la cárcel de Villa Devoto en la elaboración del libro *Nosotras, presas políticas*. Es directora del Grupo de Trabajo Hacer la Historia, a partir del cual lleva organizadas siete jornadas nacionales y latinoamericanas bianuales. Su tema central de investigación es la historia reciente y presente argentina y latinoamericana, y los problemas teóricos y metodológicos vinculados a dicha problemática.

Hugo Edgardo Biagini

Doctor en Filosofía (*summa cum laude*). Investigador principal del CONICET y de la Academia Nacional de Ciencias, donde dirige la sección de Pensamiento Argentino y Latinoamericano. Director del Centro de Estudios Históricos de la Universidad de Lanús. Disertante en centros europeos y americanos. Fue distinguido por FIEALC (Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe), por el Centro de Estudios Trasandinos, la Asociación Argentino Chilena de Estudios Históricos e Integración Cultural, y por las universidades del

Sur (Argentina), de Santiago, Talca y Católica Silva Henríquez (Chile) y del Zulia (Venezuela). Fundador del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Su producción ha recibido numerosos premios en su país y el exterior. Entre sus libros figuran *Panorama filosófico argentino* (Premio Municipal), *Filosofía americana e identidad* (premios Nacional y Fondo de las Artes), e *Historia ideológica y poder social. Fines de siglo, fin de milenio* (patrocinado por UNESCO).

Hugo Chumbita

Nacido en Santa Rosa, La Pampa, 1940. Abogado por la Universidad de Buenos Aires. Doctorado en Derecho en la Universidad de Barcelona. Profesor de Derecho Público e investigador en la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Derecho Político y de Historia Política Americana en la Universidad Nacional de La Matanza. Participante del Corredor de las Ideas del Cono Sur. Ha dirigido varias investigaciones sobre gestión pública, historia social y política, y corrientes del pensamiento nacional. Colaborador de la revista *Todo es Historia* y otros medios periodísticos. Conduce programas de divulgación histórica en Radio Nacional y Radio Cooperativa de la ciudad de Buenos Aires. Coautor, con Torcuato Di Tella y otros, del *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas.* Autor de *El enigma peronista* (1989), *Los carapintada* (1990), *Última frontera. Vairoleto* (1999), *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina* (2000), *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín* (2001), *Hijos del país. San Martín, Yrigoyen y Perón* (2004).

Zulay Díaz Montiel

Economista. Magíster en Gerencia de Empresas. Profesora asociada de pre y posgrado en la Universidad del Zulia, LUZ, Venezuela. Investigadora del Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos (CESA), en la línea de los "Estudios Epistemológicos y Metodológicos de las Ciencias Sociales", Programa del Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico (CONDES): "Interculturalidad y Razón Epistémica en América Latina".

Patricio Dobrée

Nació en Córdoba (Argentina) en 1971. Es licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Asunción, y maestrando en Antropología

Social por la Universidad Católica Nuestra Señora de la Asunción. Participa en el seminario "Hacia una crítica cultural" organizado por el Centro de Artes Visuales/Museo del Barro. Se desempeña como profesor de Hermenéutica en el Instituto Superior de Estudios Humanísticos y Filosóficos (ISEHF), y trabaja como investigador para el Centro de Documentación y Estudios (CDE).

Enrique Dussel

Doctor en Filosofía (Universidad Central de Madrid, 1959), doctor en Historia (La Sorbonne, París, 1967); doctor honoris causa (Freiburg, Suiza, 1981); doctor honoris causa (Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, Bolivia, 1995). Profesor titular "C" de tiempo completo del Departamento de Filosofía en la Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa (UAM/Iz, México, 1975); profesor de Ética y de Filosofía Política en el Colegio de Filosofía, Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM, 1976), y en Historia de la Filosofía Latinoamericana en el posgrado de la misma facultad. Entre sus numerosos libros figuran: *El Marx definitivo y la liberación latinoamericana* (1990); *1492: el encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad* (1992); *Historia de la Filosofía Latinoamericana y Filosofía de la Liberación* (1994); *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* (1998); *Hacia una filosofía política crítica* (2001).

José Carlos Escudero

Médico (UBA), sanitarista (UBA), diplomado en Estadísticas (Universidad de Chile) y master en Sociología (Universidad de Michigan). Ha sido, sucesivamente, director de Estadísticas de Salud de la Argentina, vicedirector del Departamento de Salud Pública de la UBA, investigador de la Organización Mundial de la Salud y profesor titular de Medicina Social de la Universidad Metropolitana de México. Es actualmente profesor titular de UNLu y UNLP, y profesor visitante de otras universidades en la Argentina y el extranjero. Tiene más de cien trabajos publicados en revistas académicas y otros tantos en revistas generales y de divulgación. Ha sido director o miembro de equipos de investigación en la Argentina y el extranjero. Es coautor o contribuyente de capítulos en varios libros, publicados en la Argentina y el extranjero. Es miembro del consejo editorial o asesor de varias revistas científi-

cas. Es director de varias tesis de doctorado, maestría y grado. Jurado de numerosas tesis y concursos. Ha sido convencional nacional constituyente (1994) y vicedecano del Departamento de Ciencias Sociales de la UNLu (1994-2001).

Roberto A. Follari

Profesor titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNCuyo (Mendoza). Autor de quince libros y más de ciento cincuenta artículos sobre temas de filosofía, educación y teoría social. Profesor de posgrado en universidades de Uruguay, Argentina, Venezuela, México y Ecuador. Entre sus libros destacan: *Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina* (1990) y *Teorías débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales* (2002).

Raúl Fornet-Betancourt

Nacido en Cuba, es doctor en Filosofía por las universidades de Aachen y de Salamanca. Su doctorado de habilitación lo obtuvo en la Universidad de Bremen, donde es profesor de Filosofía. Es director del Departamento de América Latina del Instituto de Misionología en Aachen, de cuya universidad es catedrático honorario. Es director de *Concordia. Revista Internacional de Filosofía* y coordinador del Programa de Diálogo Filosófico Norte-Sur, así como de los Congresos Internacionales de Filosofía Intercultural. Es también profesor invitado permanente de varias universidades en América Latina, y miembro de la Société Européenne de Culture. Entre sus trabajos destacan: *Introducción a Sartre* (1989); *Estudios de filosofía latinoamericana* (1992), *José Martí* (1998); *O marxismo na América Latina* (1995), *Modele befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte* (2000), *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde América Latina en el contexto de la globalización* (2001), *Transformación del marxismo en América Latina* (2001), *Filosofía e interculturalidad en América Latina* (2003), *Filosofar para nuestro tiempo en clave intercultural* (2004).

Francesca Gargallo

Novelista y ensayista, ha publicado catorce libros, entre los que destacan: *Marcha seca, Verano con lluvia, La decisión del capitán, Estar en el mun-*

do y *Los pescadores del Kukulkán*. En el campo de la investigación ha publicado: *Ideas feministas latinoamericanas* (cuatro ediciones en México, Venezuela, Costa Rica y Colombia) y *Garífuna Garínagu Caribe*. Licenciada en Filosofía y doctora en Estudios Latinoamericanos, es miembro fundadora de la Asociación Iberoamericana de Filosofía y Política (AIFyP), la Sociedad de Estudios Culturales de Nuestra América (SECNA) y de Afroamérica-México AC. Actualmente es docente de Historia de las Ideas en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, donde imparte, entre otras, las materias de Filosofía Latinoamericana, Filosofía Feminista y Derechos Humanos de las Mujeres.

Noemí M. Girbal-Blacha

Profesora y doctora en Historia, por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Investigadora superior y directora del CONICET, directora del doctorado mención Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Nacional de Quilmes, académica de la Academia Nacional de la Historia, profesora titular ordinaria de Historia Argentina-UNQ. Representante CONICET-Argentina, designada por el Social Science Research Council (U.K.) y la National Science Foundation (U.S.). Noviembre de 2005, University of Cambridge (Great Britain). Fostering International Collaboration in the Social Sciences-Agency Meeting. Miembro de número del Claustro Académico Honorario de la cátedra "Arturo Jauretche". Banco de la Provincia de Buenos Aires, desde el 26 de mayo del 2005. Miembro de la Red Profesional Panamericana del Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Organismo Especializado de la Organización de Estados Americanos, desde mayo de 2006. Especialista en Historia Argentina del siglo XX, autora de dieciséis libros y un centenar de artículos en revistas de la especialidad nacionales y extranjeras de reconocido nivel científico.

José Luis Gómez-Martínez

Es catedrático de Pensamiento Hispánico en la Universidad de Georgia. Cuenta con más de cien publicaciones sobre el pensamiento de la liberación, el indigenismo, Ortega y Gasset, Bolívar, Sarmiento, Ramos, Rodó, Gallegos, Francovich, Gaos, Reyes, Anguinis, Zea, Freire, entre otros temas, en varias de las revistas del mundo hispánico (*Absi-*

de, Anthropos, Atenea, Corréo Cultural, Cuadernos Americanos, Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, Hispania, Hispanic Review, Humanitas, Los Ensayistas, Nueva Revista de Filología Hispánica, Opinión Pedagógica, Revista Iberoamericana, Revista Mexicana de Cultura, Última Hora, Vozes). Entre sus libros destacan: *Américo Castro y el origen de los españoles* (1975); *Teoría del ensayo* (1981 y 1992); *Pensamiento Hispanoamericano: una aproximación bibliográfica* (1981); *Bolivia: 1952-1986* (1986); *Bolivia: un pueblo en busca de su identidad* (1988); *Chile: 1968-1988* (1988); *Pensamiento de la liberación* (1995); *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana* (1996); *Leopoldo Zea* (1997); *Más allá de la posmodernidad. El discurso antrópico y su praxis en la cultura iberoamericana* (1999). Ha sido presidente de SILAT (Society for Iberian and Latin American Thought). Es Guggenheim Fellow y Membro Correspondente de la Academia Brasileira de Filosofia.

Clara Alicia Jalif de Bertranou

Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo. Investigadora independiente del CONICET en Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. Ejerce la titularidad de las cátedras de Historia de la Filosofía Argentina e Historia de la Filosofía Latinoamericana en la Facultad de Filosofía y Letras de la mencionada universidad, donde es, asimismo, directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana. Realizó estudios de posgrado en su universidad de origen y en la Universidad de California, Estados Unidos. Ha sido becaria de diversas instituciones, entre ellas, de la Organización de Estados Americanos-OEA. Es editora de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana.* Autora y compiladora de libros, entre los que cabe mencionar: *Pensamiento Latinoamericano* (1991); *Anverso y reverso de América Latina* (1995); *Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo* (2001); *Francisco Bilbao y la experiencia libertaria de América* (2003); *Argentina en el espejo. Sujeto, nación y existencia en el medio siglo (1900-1950)* (2006). Recientemente ha realizado la transcripción, el prólogo y la primera edición del manuscrito titulado *Lecciones de filosofía. Luis José de la Peña. 1827* (2005). También es autora de numerosos trabajos y ha participado en calidad de expositora y panelista en diversos congresos. Actualmente es Contributing Editor del *Handbook of Latin American Studies,* confeccionado por la Library of Congress, Estados Unidos. Es directora de proyectos de investigación en su especialidad.

David Lagmanovich

Profesor emérito de la Universidad Nacional de Tucumán. Ha enseñado en esa casa de estudios, en las universidades de Buenos Aires y La Plata, y en varias universidades extranjeras, especialmente de los Estados Unidos y Alemania. Sus campos de trabajo son la Literatura Hispanoamericana y la Teoría Literaria. Dos de sus libros recientes son: *Escribir en la Universidad* y *El microrrelato: teoría e historia*, ambos de 2006.

Sirio López Velasco

Uruguayo-brasileño, nació en Rivera (Uruguay), en 1951. En 1985 se doctoró en Filosofía en la Université Catolhique de Louvain (Bélgica), en la que también recibió el diploma de "licencié" en Lingüística. En 2002 realizó el posdoctorado en Filosofía en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Madrid, España). Desde 1989 es profesor titular de Filosofía en la Fundação Universidade Federal de Rio Grande (Brasil). Es miembro cofundador del Corredor de las Ideas del Cono Sur y del Grupo de Trabajo "Ética e Cidadania" de la Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Filosofia. Se destacan sus libros: *Reflexões sobre a Filosofia da Libertação* (1991), *Ética de la Producción* (1994), *Ética de la Liberación* (3 vols., 1996-2000), *Ética para o século XXI. Rumo ao ecomunitarismo* (2003), y *Ética para mis hijos y no-iniciados* (2003).

Jorge Majfud

Escritor uruguayo (1969). Arquitecto (Universidad de la República del Uruguay). Enseña en la Universidad de Georgia, Estados Unidos. Ha publicado *Hacia qué patrias del silencio* (novela, 1996), *Crítica de la pasión pura* (ensayo, 1998), *La reina de América* (novela, 2001), *La narración de lo invisible* (ensayo, 2006). Es colaborador de *La República, El País, La Vanguardia, Monthly Review, Political Affaires, Rebelion, Resource Center of The Americas, Revista Iberoamericana, Tiempos del Mundo, Jornada, Milenio, Página/12,* etc. Es miembro del Comité Científico de la revista *Araucaria* de España. Sus ensayos y artículos han sido traducidos al inglés, francés, portugués y alemán. En 2001 fue finalista del premio Casa de las Américas, Cuba, por la novela *La reina de América.* Ha obtenido recientemente el premio Excellence in Research Award in Humanities & Letters, Estados Unidos, 2006.

Álvaro B. Márquez-Fernández
Profesor titular, *emeritus*, de la Facultad de Humanidades, Universidad del Zulia. Director fundador de la revista *Utopía y Praxis Latinoamericana*. Investigador responsable de los programas de investigación "Red internacional de documentación e investigación sobre filosofía iberoamericana y del Caribe" y "Razón epistémica e interculturalidad en América Latina". Cofundador del Centro de Filosofía para Niños y Niñas y coordinador de la Maestría en Pensamiento Latinoamericano de la Universidad Católica Cecilio Acosta (Maracaibo). Profesor invitado de la Universidad de San Louis de Bruselas y de varias universidades españolas (Navarra, Santiago de Compostela, Valladolid, Tarragona). Coautor de nueve libros y autor de más de ciento veinte artículos en revistas científicas y humanísticas de acreditación nacional e internacional. Investigador acreditado por el PPI (FONACIT) de Venezuela, máximo nivel (IV).

Zulma Palermo
Titular de la cátedra de Teoría Literaria en la Universidad Nacional de Salta (Argentina), orienta sus investigaciones desde la crítica de la cultura latinoamericana indagando en la constitución de los imaginarios en culturas locales. Sus libros: *Escritos al margen*; *La región, el país*; *Estudios sobre poesía salteña actual*; *De historias, leyendas y ficciones*; *Hacia una historia literaria en el Noroeste Argentino*, se centran en la producción literaria. Los artículos publicados en distintas revistas y libros colectivos se orientan más definidamente al campo de las construcciones teóricas: "De nacionalismos y regionalismos o los avatares de las políticas culturales metropolitanas", "Los 'Estudios Culturales' bajo la lupa: la producción académica en América Latina", "Semiótica del vacío y de la espera", "El sentido de la diferencia: pensar desde los márgenes andinos", "Estudios culturales y epistemologías fronterizas en debate", "Texto cultural y construcción de la identidad. Contribuciones a la interpretación de la 'imaginación histórica', Salta, s. XIX". Últimos libros: *Desde la otra orilla*; *Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina* y *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural*, este último como coordinadora.

Brígida M. Pastor

Es profesora titular e investigadora en el Departamento de Estudios Hispánicos de la Universidad de Glasgow (Gran Bretaña). Sus intereses de investigación se centran en la literatura femenina y el constructivismo en los estudios de género (literatura, cine, cultura). Entre sus libros figuran *El discurso de Gertrudis Gómez de Avellaneda: identidad femenina y otredad* (Universidad de Alicante) y *Fashioning Cuban Feminism and Beyond* (Nueva York, Peter Lang) y una edición de un volumen especial, *Discursos caribenhos: Historia, literatura e cinema* (*Revista do Caribe no Brasil* 11, vol. 6). Asimismo, ha publicado extensamente en revistas académicas de prestigio internacional y numerosos ensayos y capítulos de libros. En 1999 recibió un reconocimiento honorífico de la cátedra de Estudios de Género, Instituto de Literatura y Lingüística (La Habana). Está realizando un proyecto de investigación sobre la política sexual en la cinematografía cubana y española: *Miradas de género en el cine cubano* (2007) y *From Past to Present-Screening Gender in Cuban and Spanish Film* (2008). Está coeditando el volumen *A Companion to Latin American Women Writers* (Boydell & Brewer, 2007).

María Cristina Reigadas

Profesora y doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Profesora titular regular de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Investigadora del Instituto de Investigación en Ciencias Sociales Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Ha sido profesora titular regular de la Universidad Nacional de La Plata, y es profesora del posgrado en Educación en la Universidad del Salvador. Ha sido becaria del CONICET, becaria Thalmann por la UBA en la Universidad de Northwestern, Estados Unidos; profesora invitada en la Universidad de La Serena, Chile, y en la Universidad de Pernambuco, Brasil; Visiting Scholar en la Universidad de Harvard, Visiting Fellow en la Universidad de Cambridge, Reino Unido, y Fellow de Clare Hall, Universidad de Cambridge. Especialista en Filosofía Política, Filosofía Social y Ética. Ha escrito numerosos artículos, participado en numerosos volúmenes colectivos y compilado libros sobre modernidad y posmodernidad, cambio social y reconstrucción de las identidades colectivas, ciudadanía, democracia, modernización e identidad en Latinoamérica. Recientemente ha escrito el libro *Misioneros, militantes voluntarios. Democracia y asociaciones voluntarias en la Argentina.*

Arturo Andrés Roig

Catedrático honorario y doctor honoris causa en distintas universidades del continente, con una vasta producción intelectual, inter alia: *Los krausistas argentinos* (1969); *El espiritualismo argentino entre 1850 y 1900* (1972, 2006); *Platón o la filosofía como libertad y espectativa* (1972); *Esquemas para una historia de la filosofía ecuatoriana* (1977); *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981); *Filosofía, universidad y filósofos en América Latina* (1981); *El pensamiento social de Juan Montalvo* (1984); *El Humanismo ecuatoriano de la segunda mitad del siglo XVIII* (1984); *Bolivarismo y filosofía latinoamericana* (1984); *Narrativa y cotidianidad* (1984); *El pensamiento latinoamericano del siglo XIX* (1986); *La utopía del Ecuador* (1987); *Pensamiento filosófico de Hernán Malo González* (1989); *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano* (1991); *Rostro y filosofía de América Latina* (1993); *El pensamiento latinoamericano y su aventura* (1994); *Ética del poder y moralidad de la protesta* (1996); *La universidad hacia la democracia* (1998).

Gustavo Vallejo

Es doctor en Historia y arquitecto. Se desempeña como investigador del CONICET y de la Universidad Nacional de General San Martín. En 2001 recibió un subsidio de la Fundación Antorchas y durante 2003 actuó en el Departamento de Historia de la Ciencia del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en cumplimiento de un sabático adjudicado por el Ministerio de Cultura y Educación de España. En 2006 obtuvo una beca del Ministerio de Asuntos Exteriores de España y la Agencia Española de Cooperación Iberoamericana. Fue premiado por trabajos de investigación dentro de la historia urbana. Publicó diversos artículos científicos que abordan la historia de la cultura material y la historia social de la ciencia. Es, asimismo, autor de *Darwinismo social y eugenesia en el mundo latino* (2005, obra compilada con Marisa Miranda) y *Escenarios de la cultura científica argentina. Ciudad y Universidad (1882-1955)* (2007).

Agradecimientos

A todos los intelectuales cuyos trabajos aparecen en este libro.

Al Grupo Santillana.

A todo el equipo del Programa Puertas del Bicentenario.

Autoridades

Jefe de Gobierno

Jorge Telerman

Ministra responsable del Programa Puertas del Bicentenario

Silvana Giudici

Coordinador Institucional y de Desarrollo de Proyectos

Daniel Ríos

Coordinador Operativo

Roberto Jorge Castro

Estamos en presencia de una obra que intenta aproximarnos a doscientos años de historia común, basada en el surgimiento de significativas tendencias actuales en nuestra América, las cuales parecen ofrecer un panorama propicio para el desarrollo de la causa emancipadora y para la creación de bloques autónomos regionales que, como fue el anhelo de las campañas libertadoras y según lo soñaron sus principales conductores, nos permita ubicarnos en el concierto de las naciones con una posición proclive a la solidaridad y alejada del espíritu de dominación. Tal como se llegaría a expresar poéticamente: promover una patria sudamericana en cuyo suelo fecundo pudiera plasmarse "la libertad de la conciencia humana". Para dar cuenta de ese desafío se ha convocado a académicos e intelectuales de distintas partes del mundo y con diversas orientaciones, bajo la coordinación de relevantes cultivadores del pensamiento latinoamericano: Arturo Andrés Roig y Hugo E. Biagini, quienes han trabajado juntos con anterioridad en la sistematización de análogos emprendimientos. Han contribuido a esta edición especial del Programa Puertas del Bicentenario los siguientes investigadores y catedráticos:

Raúl Fornet-Betancourt (Alemania)

Sirio López Velasco (Brasil)

José Luis Gómez-Martínez, Jorge Majfud (Estados Unidos)

Brígida Pastor (Gran Bretaña)

Enrique Dussel y Francesca Gargallo (México)

Patricio Dobrée (Paraguay)

Zulay Díaz Montiel, Álvaro B. Márquez Fernández (Venezuela)

Irma Antognazzi, Hugo Chumbita, José Carlos Escudero, Roberto Agustín Follari, Noemí M. Girbal-Blacha, Clara Alicia Jalif de Bertranou, David Lagmanovich, Zulma Palermo, María Cristina Reigadas y Gustavo Vallejo (Argentina)

ISBN 978-987-04-0697-6
9 789870 406976

gobBsAs
Hacia el Bicentenario