

Desde la CEPAL al neoliberalismo
(1950 - 1990)

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX

TOMO II

Eduardo Devés Valdés

Editorial Biblos



CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

HISTORIAS AMERICANAS

El pensamiento
latinoamericano
en el siglo XX

TOMO II

Desde la CEPAL al neoliberalismo
(1950-1990)



COLECCIÓN

HISTORIAS AMERICANAS

Dirigida por

Carlos Mayo



El pensamiento latinoamericano en el siglo XX

TOMO II

Desde la CEPAL al neoliberalismo
(1950-1990)

Eduardo Devés Valdés



Editorial Biblos



CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

199.8 Devés Valdés. Eduardo
DEV El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: desde la CEPAL
al neoliberalismo 1950-1990. - 1ª ed. - Buenos Aires: Biblos, 2003.
v. 2. 331 pp.: 23x 16 cm. - (Historias Americanas)

ISBN 950-786-357-5

I. Título - Filosofía-América Latina

Diseño de tapa: Horacio Ossani
Armado: Ana Souza
Coordinación: Mónica Urrestarazu

© Eduardo Devés Valdés, 2003

© Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2003

© Editorial Biblos, 2003

Pasaje José M. Giuffrè 318, C1064ADD Buenos Aires
editorialbiblos@velocom.com.ar / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en forma alguna, ni tampoco por medio alguno, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico de grabación o de fotocopia, sin la previa autorización escrita por parte de la editorial.

**Esta primera edición de 1.500 ejemplares
se terminó de imprimir en Laf SRL,
Loyola 1654, Buenos Aires,
República Argentina,
en junio de 2003.**

ÍNDICE

PREFACIO	11
----------------	----

INTRODUCCIÓN	13
--------------------	----

PARTE IV

EL PARADIGMA DEL DESARROLLO Y EL PROYECTO MODERNIZADOR DE LAS CIENCIAS ECONÓMICO-SOCIALES

CAPÍTULO I

El concepto, el tema y el problema del desarrollo	21
1. Introducción, 21 - 2. El desarrollo y la evolución del pensamiento económico, 23 - 3. La inserción del cepalismo y de las ciencias económico-sociales en el contexto de ideas existentes: el caso de Brasil, 25 - 4. Orígenes del paradigma desarrollo/subdesarrollo, 29 - 5. Prebisch y el desarrollo, 31 - 6. William Arthur Lewis: dualidad económica, industrialización exógena e invitación, 33 - 7. Los "factores sociales de desarrollo" y el cambio en los paradigmas, 35 - 8. El "desarrollo" y la constitución del pensamiento latinoamericano, 42	

CAPÍTULO II

La instalación de las ciencias económico-sociales y sus temas	47
1. Introducción, 47 - 2. La prehistoria y el quiebre epistemológico, 50 - 3. Sociología del desarrollo, 52 - 4. Sociología, ensayo, humanidades, crónica, 54 - 5. Transición y modernización, 56 - 6. Las ciencias sociales en el Caribe no ibérico, 58 - 7. Transición, feudalismo y capitalismo, 60 - 8. Las ciencias sociales como ideologías, 61 - 9. Conclusión, 63	

CAPÍTULO III

El ensayo durante un período modernizador: conciencia y expresión	69
1. Introducción, 69 - 2. La conciencia, 72 - 3. Decadencia y mutaciones del ensayo sobre el carácter, 77 - 4. Soledad y sentido, existencia y conciencia, 86 - 5. El pueblo mestizo, 90 - 6. América Latina sometida al neocolonialismo, 96 - 7. Los estudios sobre la evolución del pensamiento, 103 - 8. La expresión americana, 106 - 9. Conclusión y proyecciones, 114	

CAPÍTULO IV

Las propuestas integracionistas (modernización/identidad) y la sensibilidad de los 60	117
1. Introducción, 117 - 2. Felipe Herrera y el mito de la integración, 118 - 3. La integración y la recuperación de la historia del pensamiento, 120 - 4. Integración, conciencia y poder, 123 - 5. Integración y desarrollo, 126 - 6. Integración y cambio estructural, 128 - 7. Las ideas de integración más allá de los 60: proyecciones, 129	

PARTE V
EL BREVE Y FULGURANTE VIRAJE IDENTITARIO

CAPÍTULO I
La sensibilidad sesentista 135

CAPÍTULO II
Dependencia, dependentismo y dependentistas 139
1. Las necesidades de una teoría de la dependencia (Theotonio dos Santos), 141 - 2. La crítica de las ciencias sociales de inspiración norteamericana y conservadora: Pablo González Casanova, Gerard Pierre Charles, Aníbal Quijano, 144 - 3. Crítica a la industrialización y economía de plantación: el dependentismo del New World Group, 146 - 4. Metrópoli y satélite: André Gunder Frank, 148 - 5. El subdesarrollo no es sólo efecto de un sistema económico sino también de un sistema político internacional: Fernando Henrique Cardoso, 150 - 6. Nuevo intento de explicación del subdesarrollo: economía, sociedad y relaciones internacionales, 151 - 7. Difusión, justificación y renovación, 152

CAPÍTULO III
Liberación 157
1. Introducción y antecedentes, 157 - 2. Acción cultural y educación liberadora, 158 - 3. Estrategia y liberación, 166 - 4. Teología de la liberación, 168 - 5. Filosofía de la liberación, 181 - 6. Proyecciones del liberacionismo, 189

CAPÍTULO IV
El ensayo entre los 60 y los 70: Humanización, dependencia cultural y autenticidad 193
1. Antiimperialismo, cambio social y humanización, 195 - 2. Tiempo, 206 - 3. Dependencia y cultura, 211 - 4. El ensayo de los 70 y 80: expresión de los cambios en la sensibilidad, 223

CAPÍTULO V
Pensamiento político y politológico 231
1. El pensamiento politológico, 232 - 2. Pensamiento político, 235

PARTE VI
SEGURIDAD, NEOLIBERALISMO Y DEMOCRACIA

CAPÍTULO I
La seguridad, la guerra y la geopolítica. La geopolítica, los derechos humanos y la paz 247
1. El panbelicismo nacionalista de Golbery do Couto e Silva, 248 - 2. Osiris Villegas: nacionalismo y desarrollismo, 250 - 3. Edgardo Mercado Jarrín: el interés nacional, 251 - 4. Sin planteamiento geopolítico no habrá derechos humanos: Alberto Methol Ferré, 252 - 5. La responsabilidad de los intelectuales. Pablo Neruda, 254 - 6. Desnuclearización: Alfonso García Robles, 255 - 7. Paz, justicia, derechos humanos e integración: Adolfo Pérez Esquivel, 257

CAPÍTULO II	
Neo y liberalismo	261
1. Introducción, 261 - 2. Paradigma modernizador, 261 - 3. La sospecha, la crítica, la descalificación y la demonización del Estado, 263 - 4. Mercado, racionalidad, cultura, libertad, 269 - 5. Algunos antecedentes del neoliberalismo en América Latina, 272 - 6. Demarcación entre neo y liberales, 278 - 7. El neoliberalismo como pensamiento latinoamericano, 280	
CAPÍTULO III	
Democracia y renovación	291
1. El punto de partida, 292 - 2. Perplejidad, 294 - 3. Gramsci como crítica al marxismo y al leninismo, 297 - 4. De la clase obrera al pueblo, 299 - 5. Democracia-socialismo-democracia, 300 - 6. Feminismo y democracia: en el país y en la casa, 305 - 7. Democracia, modernización y reconfiguración del escenario intelectual, 307	
EPÍLOGO	309
ÍNDICE DE NOMBRES	313
ANEXO FOTOGRÁFICO	323

PREFACIO

Escribir sobre la historia de las ideas que comprende aproximadamente entre 1950 y 1990 es más difícil que hacerlo sobre la primera mitad del siglo, aunque el material sea más abundante y la comunicación mayor. Los autores y textos del período 1900-1950 han sido ya decantados y seleccionados, igualmente sus obras, aunque éste sea un proceso nunca terminado.

La historiografía de las ideas ha trabajado enormemente sobre la primera mitad del siglo xx. Ha trabajado tanto como no lo ha hecho sobre la segunda. La historiografía de las ideas continúa excesivamente apegada al ensayo, sin mirar suficientemente hacia otras formas de producción intelectual donde se han generado importantes ideas sobre el continente. La afinidad disciplinaria de quienes hacen esta labor con los ensayistas tergiversa la evaluación de lo producido durante la segunda mitad del siglo cuando el ensayo ha sido, en términos relativos, un género menor. Las ciencias económico-sociales, sobre todo, y los estudios politológicos y culturales, con una producción notoriamente mayor y más importante (en significación e impacto), han contado con menos estudios. Felizmente hacia fines de siglo este desequilibrio ha ido compensándose paulatinamente.

La mayor producción durante el período 1950-1990, la mayor circulación de materiales, el perfeccionamiento y desarrollo de bibliotecas y centros de documentación, facilitan el acceso a las obras. Este tomo II pretende navegar en este maremágnum. El tomo III, dedicado a la última década del siglo, navegará en un mar menos grande pero más proceloso.

Debo agradecer a Germán Albuquerque, Alejandra Castillo, Cinthia Rodríguez, Liliana Montesinos y Jaime Román, quienes de diversas maneras contribuyeron a que esta obra fuera posible. También agradezco a María Salvadora Ortiz, Beatriz González de B., Otto Morales Benítez, Lancelot Cowie y Hugo Biagini, que me hicieron conocer parte del pensamiento generado en sus respectivos países.

INTRODUCCIÓN

1. Una vez más, y majaderamente, qué significa hacer historia del pensamiento latinoamericano. Por qué hacer “historia”, por qué abocarse a una tarea historiográfica y no sólo “estudiar” o “investigar” u “ocuparse” del pensamiento latinoamericano. Y asimismo, una vez más, qué es eso de *pensamiento latinoamericano*, concepto tan renuente a dejarse enmarcar en clasificaciones disciplinarias.

En cierto modo, y sólo en “cierto” –no en todo modo–, se trata de ir mostrando cómo se retoman los temas y problemas, cómo van madurándose en la medida en que se mastican y se van rumiando. Así es como este pensamiento se digiere, se va decantando, asentándose, se va haciendo carne y rehaciéndose a sí mismo. Esto se muestra igualmente en el hecho de que los autores retoman a los del pasado, los leen, los canonizan, los critican, los interpretan, los repasan, quieren superarlos.

Se trata, además, de ir mostrando cómo los planteamientos actuales se articulan, se conectan, con otros más antiguos, incluso ancestrales y medio míticos, remontándose por las corrientes del tiempo hacia las fuentes de los siglos XIX y XVIII, o anteriores XVI, XV y XIV, en la América indígena, en la Europa medieval o en el África profunda.

Se trata, también, de ir asumiendo, sea o no como síntesis, todas las voces y todas las sangres en sus concordancias y disonancias, en sus mestizajes, logrados como hibridaciones felices o como simples mezclas de factores no combinados, es decir, como auténticos mestizajes.

Claro está, los puntos señalados no son sino maneras de desglosar, de explicitar las diferentes caras de un fenómeno único, pues temas, problemas, conceptos, etc., se articulan unos con otros, aunque no se encuentran tan amarrados al punto de que un tema forme parte de un solo problema, abordado siempre con el mismo concepto, de manera unívoca, según un mismo paradigma. Temas, problemas, conceptos, son suficientemente elásticos, blandos o maleables para pasar, transitar, reha-

cerse y resignificarse. En este devenir es que hay que introducirse para entender cómo fluye el río de nuestras ideas.

Pero a la vez, aunque se diga “pensamiento latinoamericano”, no se está pretendiendo que sea un universo tan monolítico que pueda imaginarse idéntico para todo el continente, o mutando de forma simultánea en todas partes y del mismo modo. Sin duda, existen subespacios en los que, de acuerdo con circunstancias diversas (inserción internacional, peculiaridades sociales o étnicas, condiciones económicas o culturales), se acentuarán unas dimensiones u otras. Nuestro afán no podrá ser sordo a estas especificidades que, en ocasiones, son fatalidades y en otras son opciones, pero en ambos casos resultan muy reales.

2. Pero, ¿qué es lo que se está historiando cuando se hace historia del pensamiento latinoamericano?

La propuesta que aquí se plantea es que se están estudiando al menos algunas de estas cosas: los temas, los problemas, los conceptos, los paradigmas o los modos de pensar, las escuelas, las influencias recibidas –como recepción, asimilación, reelaboración o como sea–; los caracteres o espíritus de cada época, las rupturas, los hitos o las etapas; los autores más relevantes: los que ejercieron mayor impacto o los que propusieron por primera vez un tema o un problema.

3. A lo largo de la exposición, abocada a la primera mitad del siglo, se vio cómo en 1900 se había inaugurado una gran oleada identitaria que había cubierto, al menos, las tres primeras décadas de la centuria, con una hegemonía indisputada hasta la crisis económica mundial de 1929-1930 e incluso más allá. Esta gran oleada con tres subperiodos –uno más culturalista-arielista, otro más social-indigeno-afroamericanista y otro más económico-nacionalista– se había comenzado a debilitar durante los años 30 para sumergirse con la Segunda Guerra Mundial, que había permitido la emergencia de la oleada modernizadora.

Las posiciones modernizadoras fueron encabezadas por las ciencias económico-sociales, armadas de conceptos como desarrollo, industrialización, cambio social, transición y sociedad moderna, entre otros. Este paradigma cubre buena parte de la segunda mitad del siglo, a pesar de un breve y fulgurante período de énfasis identitario no muy nítido entre 1965 y 1975, que incluso va a radicalizar lo modernizador entre los 70 y los primeros 90 con el neoliberalismo. Éste alcanzó un carácter parecido al positivismo de las últimas décadas del siglo XIX, suscitando a fines del XX una reacción identitaria que se hizo del todo nítida en las ideas del último lustro, con la reivindicación global de las culturas.

No corresponde definir qué es “modernización” o qué es “identidad”. Para este efecto se está aludiendo a las ideas modernizadoras y a las identitarias en el pensamiento latinoamericano. Corresponde definir qué

se está entendiendo por cada una de estas posiciones. Ya en la Introducción al tomo I, que cubre la historia de nuestras ideas entre 1900 y 1950 —es decir, entre la publicación de *Ariel* y la creación de la CEPAL—, se establecieron ocho criterios que apuntaban a caracterizar cada una de estas posiciones.

Allí, lo modernizador fue caracterizado como la propuesta de “ponerse al día” con los modelos emanados de las regiones que se consideran a la vanguardia; ello significa abrirse a esas regiones e implementar lo científico-tecnológico para aumentar los niveles de eficiencia que nos permitan superar esta condición de atraso. Lo identitario, por su parte, fue caracterizado como ese afán por vivir un ritmo autóctono y autónomo, buscando un modelo de vida en el interior de la propia cultura e historia —apuntando más que a abrirse a encontrarse a sí mismos—, que permita el despliegue de un modo de ser y el encuentro de modelos auténticos de economía política u organización social.

4. La segunda mitad del siglo tiene algunos trazos que la diferencian de la primera. Desde nuestra mirada, el más importante de éstos es la primacía (no la exclusividad) de lo modernizador. En la segunda las ciencias sociales toman franca delantera respecto del ensayo, modificándose con esto no sólo el “género literario” o la disciplina predominante sino impactando fuertemente a la vez sobre la estructuración del quehacer intelectual, que durante la segunda mitad del siglo es más “institucional” y más de equipos o redes. También durante la segunda parte del siglo la presencia femenina es notoriamente mayor que en la primera, sin menoscabo de que la presencia masculina haya seguido siendo predominante. Con respecto a las regiones, quizá lo más importante de la segunda mitad del siglo sea la progresiva articulación de la intelectualidad brasileña con la hispanoamericana y los intentos, aunque débiles, de articulación de la intelectualidad caribeña que no escribe en español, partiendo de la francófona. Con respecto a los temas, allí la ampliación es mayor: hay temas muy propios de la segunda mitad, al menos en su formulación: el desarrollo, la seguridad, los derechos humanos, la multiculturalidad, los movimientos sociales. Pero obviamente, más allá de las formulaciones, fueron cuestiones profusamente abordadas en los primeros cincuenta años del siglo.

5. La comparación entre la primera y la segunda mitad del siglo provoca la comparación entre el movimiento de ideas del siglo xx y el del siglo xix. Las semejanzas entre ambos son grandes, aunque debemos precavernos de establecer analogías excesivas o sólo basadas en apariencias.

En la segunda década de cada uno de los dos siglos se producen grandes convulsiones. En el xix son las guerras napoleónicas y las luchas emancipatorias, en el xx son las revoluciones mexicana y rusa y la Pri-

mera Guerra mundial. Ambos períodos de convulsión generan trastornos y rupturas en las ideas, “revolviendo” la producción intelectual, haciéndola algo desordenada, chispeante y abigarrada hasta que logra decantarse poco antes de los 50. En ambos siglos hay primacía de elementos identitarios durante las primeras décadas, aunque en el XIX ello sea menos nítido, pues los paradigmas, identitario y modernizador, todavía no se han formalizado suficientemente. El paradigma modernizador sólo se formula con nitidez en la década de 1840 y el identitario más tarde.

En cada siglo, durante los años 40, Domingo Faustino Sarmiento y Raúl Prebisch, ambos argentinos y residentes en Chile, marcan la apertura de la segunda mitad de sus respectivas centurias con propuestas modernizadoras: civilización e industrialización. La propuesta de los emancipadores mentales y la de los cepalinos van a consolidarse en los 50 y primeros 60 respectivamente.

A mediados de los 60, en ambos siglos, como reacción a las invasiones europeas (bombardeo de Valparaíso y El Callao e invasión de Maximiliano en México) y estadounidense (ataque a Cuba y a Santo Domingo y penetración por todas partes) se generan reacciones identitarias en la intelectualidad: en el XIX con la Sociedad Unión Americana y otros movimientos; en el XX, con el liberacionismo, el dependentismo y otros movimientos también.

Luego de un breve período identitario, vuelven con mayor énfasis las posiciones modernizadoras en los 70 y 80 hasta los 90, con el positivismo y el neoliberalismo, los dos movimientos de ideas y de prácticas culturales más parecidos (¡cuidado!, no exactamente iguales) que hayan existido en la historia intelectual continental.

La nueva reacción identitaria se hace patente hacia el final de cada uno de los siglos, con el protoariélismo y el arielismo de José Martí a José Enrique Rodó, poco antes de 1901, y con el movimiento de los estudios culturales, poco antes de 2001. En ambos casos, un identitarismo muy “culturalista”, más que social o económico, marca un viraje respecto del positivismo y del neoliberalismo, aunque en el XIX haya sido más “latinista” y en el XX declaradamente mestizo, con marcados componentes indios y afros.

Las similitudes entre ambos siglos son sorprendentes en lo que se refiere al movimiento de las ideas. Que ello no nos lleve a prejuizar que el XXI debe respetar el mismo ritmo de los anteriores.

6. A mediados del siglo XX se escribió el más importante y clásico conjunto de obras sobre el pensamiento (en este caso como “filosofía” o “ideas”) en el continente o, mejor dicho, en varios de sus países. Arturo Ardao, João Cruz Costa, Ricardo Donoso, Guillermo Francovich, Francisco y José Luis Romero, Medardo Vitier, Luis Villoro, Rafael Heliodoro Valle y, sobre todo, Leopoldo Zea redactaron sendas obras sobre la filosofía en Uru-

guay, en Brasil, en Bolivia... Otras obras fueron publicadas en las décadas siguientes y hasta el fin de siglo. En casi todas, e incluso en la de Abelardo Villegas, *El pensamiento mexicano en el siglo xx*, publicada en la última década del siglo, curiosamente no se contempló el desarrollo de las ciencias económico-sociales, del cepalismo o del dependientismo. Son excepciones la obra del alemán Nikolaus Werz o la organizada por Leslie Bethell.

Es clave, entonces, para estudiar el pensamiento latinoamericano llevar a cabo las necesarias ampliaciones metodológicas y temáticas que permitan acceder a los diferentes campos: disciplinariamente, sobrepasando la sola producción ensayística; genéricamente, penetrando en la producción femenina; espacialmente, teniendo en cuenta la totalidad del territorio y del grupo "pensante", incluyendo allí la diáspora; temáticamente, superando las estrechas delimitaciones de una reflexión sobre el carácter o el ser latinoamericano, para abrirnos a la multiplicidad de lugares teóricos donde emerge un pensamiento.

Son precisamente estas constataciones y estos desafíos los que han motivado a abrir este segundo tomo de *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx* con la irrupción de las ciencias económico-sociales, que constituyen el movimiento intelectual más importante de la segunda mitad del siglo.

PARTE IV

EL PARADIGMA DEL DESARROLLO
Y EL PROYECTO MODERNIZADOR
DE LAS CIENCIAS ECONÓMICO-SOCIALES

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO, EL TEMA Y EL PROBLEMA DEL DESARROLLO

1. Introducción

El concepto "desarrollo" es probablemente el más utilizado en el interior del pensamiento en América Latina durante la segunda mitad del siglo. Su aparición y su rápida instalación en el escenario, instalación articulada con la creación de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), es tan marcante que puede afirmarse que divide el pensamiento del siglo en dos partes. Por cierto, existen otros grandes conceptos: modernización, identidad, revolución, democracia, integración, dependencia, nacionalismo. Todos éstos sirven tanto para interrogar a la realidad como para proponer modelos alternativos. Ninguno sin embargo se ha extendido tanto, en el tiempo y en el espectro ideológico y disciplinario, como el de desarrollo.

El concepto "desarrollo" —ligado al de subdesarrollo— es de tal relevancia que contribuye de manera importante a otorgarle carácter a nuestro pensamiento y prioritariamente a nuestro pensamiento económico-político. El concepto y el tema del desarrollo han constituido lo que hoy entendemos por pensamiento latinoamericano. Lo han constituido en diversos sentidos y, no en último, en la medida en que las ciencias sociales han creado una institucionalidad y un tipo de producción intelectual casi inexistente en 1950. Pero obviamente este tema-concepto trasciende el ámbito económico hacia el pensamiento político, el ensayo y también las humanidades.

Al integrarse en tantos discursos adquiere significaciones y matices diversos. Por ahora, interesa únicamente ir a sus orígenes en el pensamiento latinoamericano para descubrir el papel que allí jugó en el período de posguerra, cambiando el carácter identitario predominante para reinstalar los planteamientos modernizadores.

El tema del desarrollo, y el concepto propiamente tal, empalma con la idea de "crecimiento económico", y en muchas oportunidades se lo utilizó como sinónimo, aunque en términos técnicos 'desarrollo' ha querido decir siempre algo más que crecimiento económico. 'Desarrollo' es crecimiento autosostenido que envuelve durante un período relativamente largo al conjunto de una sociedad; es también un proceso donde confluyen, en primer lugar, elementos económicos, que irán acompañados por factores sociales, políticos y culturales; también se lo ha identificado con una mejoría en las condiciones de vida de las masas. En términos más precisos se lo ha asociado a la industrialización, al progreso tecnológico-científico, a la urbanización, al aumento del ingreso per cápita y a mejoras en las condiciones de vida: alimentación, vivienda, educación, salud.

Parece haber consenso en que el concepto *desarrollo* es el primero en América Latina que se cultiva en estrecha conexión con el mundo norteamericano, mucho más que con el europeo. Hay cierto consenso también en que, cuando se lo recibe entre nosotros, es un concepto (un paradigma) poco elaborado y que va a ser, en el ámbito latinoamericano, conectado por cierto con otros espacios, donde alcanzará madurez y funcionalidad.

De lo que se trata entonces es de determinar cómo aparece este concepto, cómo se reelabora en el espacio latinoamericano (particularmente con relación a la idea de subdesarrollo), cómo evoluciona, cómo se expande desde su ámbito original (el económico) hacia otros. Todo lo cual, por cierto, no ocurre en un mundo desierto sino poblado por un conjunto de pensamientos y escuelas, donde viene a hacerse un espacio sea desplazando a unos, sea hibridándose, sea injertándose en otros. Si es efectivo que el ensayo sobre el carácter, tan floreciente entre 1930 y 1950, decayó manifiestamente, el tema del desarrollo tiene alguna relevancia tanto en la decadencia de aquél cuanto en la utilización del espacio vital que fue quedando liberado.

El ascenso de la "economía del desarrollo" tiene que ver con el gran descalabro de la crisis de 1929, catástrofe que hace notar las falencias de la ciencia económica clásica. Pero no sólo ello; el fuerte remezón que sufre el proyecto identitario de corte nacionalista -inspirado tanto en autores españoles como franceses, alemanes e italianos- con el gran acontecimiento de la Segunda Guerra Mundial y la perplejidad en que queda la intelectualidad latinoamericana posibilitan la emergencia de un nuevo grupo hasta ese momento subordinado. Este grupo, aunque poseía un proyecto modernizador, no lograba ni formularlo ni canalizarlo a través de un paradigma suficientemente abarcador, que conciliara los afanes industrialistas (de Pedro Aguirre Cerda y la Corporación de Fomento de la Producción de Chile, CORFO, de Adolfo Dorfman, de Roberto Simonsen y tantos otros) con el sentimiento de diferencia, de explotación, de antiimperialismo tan notorio en la intelectualidad latinoamericana de las déca-

das de 1920, 1930 y 1940. El concepto *desarrollo* permite cambiar la defensa "pasiva" (o reactiva) antiimperialista por una defensa "activa" que supone crear una industria. Esta idea es probablemente incomprensible sin el triunfo norteamericano y soviético en la guerra, países que dejan ver, como Alemania, por su parte, una industria poderosísima. El cepalismo, como teoría del desarrollo basada en el deterioro en los términos del intercambio y en la noción de centro/periferia, posibilita este salto. Se trataba del salto que va a dar una nueva generación de ingenieros y economistas (excepción hecha de Raúl Prebisch, que pertenece a la generación anterior), que funciona en un circuito diferente del de la intelectualidad de los años 20 y 30, más político-literaria. Este nuevo sector profesional-generacional va a invertir el eje gravitacional del pensamiento latinoamericano, desde lo identitario hacia lo modernizador, teniendo en cuenta que el sello identitario, de las décadas anteriores, había ya sido harto erosionado por el abundante ensayo sobre el carácter, que relativizó y ridiculizó las ideas sobre la identidad continental.

2. El desarrollo y la evolución del pensamiento económico

Felipe Pazos sostiene que la revista *El Trimestre Económico* ha venido a ser el órgano del pensamiento económico en América Latina, pensamiento que define como de "carácter pragmático".¹ Porque "la función de nuestros economistas no es descubrir nuevos principios generales, sino aplicar los existentes al análisis de nuestra realidad concreta y a la formulación de las medidas necesarias para mejorarla". Se hacen excepciones a esta regla, según Pazos, "sólo cuando la ciencia extranjera no nos suministra los instrumentos intelectuales adecuados para nuestros propósitos" y fue esto lo que ocurrió con la teoría del desarrollo, en los años que siguieron a la terminación de la Segunda Guerra Mundial, o con la teoría de la inflación a fines de los años 50 y durante los 60.

Pazos destaca a Prebisch como precursor de los planteamientos anticíclicos. En 1938 la *Tercera memoria del Banco Central de la República Argentina*, redactada por Raúl Prebisch en defensa de su política, trata el tema en forma acabada y completa. De hecho, la experiencia argentina sirvió de inspiración a Robert Triffin en sus trabajos de revisión de la estructura y las funciones de la banca central en países subdesarrollados, trabajos que cristalizaron en las modernísimas legislaciones bancarias de Paraguay, Guatemala, la República Dominicana y Ecuador. Pero

1. Felipe Pazos, "Cincuenta años de pensamiento económico en la América Latina", en *El Trimestre Económico*, L (4), 200, México, octubre-diciembre de 1983, p. 1916.

hacia fines de los años 40 el interés por la política monetaria va declinando para ser sustituido por el tema del desarrollo. En 1949 es “cuando emerge con gran fuerza el estudio del desarrollo económico, que venía a ser, en mayor medida que nunca, el objetivo central de la política económica de nuestros países”. Tanto es así que “el desarrollo económico polariza la atención en los dieciocho o veinte años siguientes y, naturalmente, es el principal tema en las páginas de la revista”. En todo caso el postulado fundamental del pensamiento económico de posguerra fue que “el atraso de nuestros países no se debía a características intrínsecas de nuestra población, ni a deficiencias de nuestro medio natural, sino a circunstancias históricas que podían ser depuradas mediante la aplicación de políticas económicas apropiadas”. Pero se hacía imposible “estudiar el desarrollo como proceso integral porque no existía una teoría general que lo explicase”.² Prebisch, por su parte, ha caracterizado esta época, entre 1943 y 1949, como aquella en la que él se planteó de alguna forma, por primera vez, el asunto del desarrollo, rompiendo poco a poco con sus antiguas teorías neoclásicas. En esta época se había preguntado por el papel creativo que el Estado debía jugar en el desarrollo y por la diferencia entre las políticas pensadas en los centros con aquellas que debían aplicarse a la periferia.³

De hecho, Víctor Urquidí avanzó en esta línea en 1946 cuando publicó “El progreso económico de México: problemas y soluciones”. Más importante fue el texto de Prebisch en 1949, cuando apareció en *El Trimestre* “El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas”. Allí fue formulada la teoría del deterioro en los términos del intercambio que “hizo olvidar el resto del informe, que contiene aportes igualmente importantes para una mayor comprensión del proceso de desarrollo y de las políticas necesarias para promoverlo”.⁴

Pero, estima Pazos, el pensamiento latinoamericano sobre desarrollo alcanza su expresión más acabada en los informes de la CEPAL, “Introducción a la técnica de programación” de 1953, aunque publicado en 1955 (preparado por Celso Furtado, Regino Boti, Juan F. Noyola y Alexander Ganz) y “Cooperación internacional para el desarrollo económico de América Latina” de 1954 (preparado por Eduardo Frei Montalva, Evaristo Araiza, Cleantho de Paiva Leite, Carlos Lleras Restrepo, Rodrigo Facio, Francisco García Olano, asistidos por Paul Rosenstein Rodan, Jorge Sol y el secretariado de la CEPAL). Las ideas sobre el desarrollo quisieron aplicarse a partir de una serie de principios que debían traducirse en políti-

2. F. Pazos, ob. cit., pp. 1923, 1919, 1920, 1924.

3. Raúl Prebisch, “Cinco etapas en mi pensamiento sobre el desarrollo”, en *El Trimestre Económico*, LXIII (2), 250, México, abril-junio de 1996, p. 772.

4. F. Pazos, ob. cit., p. 1926.

cas económicas: mantención de la protección arancelaria a la industria manufacturera, intensificación de la promoción de nuevas industrias sustitutivas de importaciones, aumento de la inversión en capital general básico, programación del desarrollo.⁵

Destaca Pazos, además, que simultáneamente con los autores latinoamericanos, o ligeramente después de ellos, los economistas de fuera de la región hacen aportes fundamentales a la nueva rama de la teoría económica. Son los casos de Hans Singer con sus contribuciones a la teoría del deterioro del intercambio; Ragnar Nurkse, quien muestra el efecto retardatario del círculo vicioso de la pobreza, el caribeño William Arthur Lewis sobre la oferta ilimitada de mano de obra. Rosenstein Rodan sobre el "gran empujón", Albert O. Hirschman sobre los eslabonamientos y su mecánica expansiva.⁶

Paralelamente con el tema del desarrollo, a partir de mediados de la década de los 50 se trata el tema de la inflación, que preocupa al pensamiento económico, intentando responder a una teoría que explicaba este fenómeno como derivado de "nuestra incontinencia, tal vez también, de nuestra incompetencia". En este contexto surgió la teoría estructuralista "enunciada originalmente por Juan F. Noyola en «El desarrollo económico y la inflación en México y otros países latinoamericano» y reformulada, después, en forma más sistemática y completa por Osvaldo Sunkel y Aníbal Pinto". El estructuralismo se basa, según Pazos, en el principio elemental de la teoría económica de que los precios no se forman solamente por el lado de la demanda sino también por el lado de la oferta, y sostiene además, con razón, que la oferta global puede ser afectada, y es de hecho afectada, por la escasez parcial de insumos estratégicos.⁷ En todo caso, recuerda que los economistas latinoamericanos hicieron (incluido él mismo) estudios sobre la inflación no solamente con enfoques estructuralistas sino también con criterios fiscales, monetarios, de empuje de costos y de integración de todos estos factores.

3. La inserción del cepalismo y de las ciencias económico-sociales en el contexto de ideas existentes: el caso de Brasil

Decir que las ideas sobre el desarrollo debieron ubicarse y desenvolverse en un medio que contaba con elementos favorables y desfavorables es una obviedad. Se debe mostrar cuáles fueron esos elementos y el mo-

5. Ídem, pp. 1927 y 1929.

6. Ídem, p. 1928.

7. Ídem, pp. 1931 y 1932.

do como el paradigma del desarrollo fue ubicando un nicho para luego ampliar ese territorio dentro del espacio intelectual continental.

El caso más significativo probablemente sea el brasileño. Se trata del escenario donde las ciencias económico-sociales tuvieron su mayor éxito en términos del copiamiento del espacio intelectual. El caso opuesto, dentro de los países con importante producción de ideas, lo constituye México, que logró preservar un quehacer intelectual más ensayístico y humanista que no fue inhibido por las ciencias recién venidas. Hubo otros países que mostraron otros comportamientos. En Cuba, Haití u Honduras, por ejemplo, las ciencias económico-sociales en esa época no lograron insertarse, salvo una que otra figura aislada.

En Brasil, las ciencias económico-sociales, con su paradigma modernizador sintetizado en el concepto "desarrollo", debieron actuar en tres dimensiones, al menos. Una se refiere al combate que debieron dar con las antiguas ideas liberales que se oponían a varios de los componentes del proyecto del desarrollo: planificación, industrialización, acción del Estado o reservas ante el capital internacional o extranjero. La segunda se refiere al método de asociarse o injertarse en corrientes existentes, aprovechando su dinámica y, por cierto, sufriendo también embates y modificaciones, cosa que ocurrió con la línea de ideas que proviniendo del nacionalismo o del integralismo se había ido laicizando, aunque permanecía muy marcada por elementos ideológicos, filosóficos o ensayísticos. Ejemplos de las líneas surgidas en el seno del Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB) o de las figuras como Josué de Castro, de enorme repercusión en la época. La tercera es la más autónoma o independiente y se refiere a la instalación en instituciones como el Consejo Latinoamericano de Pesquisa en Ciencias Sociales (CLAPCS) o en la Universidad de São Paulo, donde se produjo un desenvolvimiento más "puro", con niveles menores de hibridaciones y sin las exigencias de responder demasiado pronto a los requerimientos políticos. Sin duda en todo esto podrían realizarse matices mayores, distinguiendo las estrategias del cepalismo, las de la sociología y las de otros subsectores, incluso en el caso brasileño.

La primera estrategia consistió en enfrentarse, combatiendo o neutralizando, a posiciones como la del influyente Eugenio Gudín, líder entre los que abogaban por las posturas "clásicas" en economía. Gudín había ya combatido contra Roberto Simonsen, quien desde varios puntos de vista puede considerarse como un antecedente del cepalismo, especialmente por sus propuestas industrializadoras y planificadoras.⁸ Gu-

8. Véase Eduardo Devés Valdés, *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx. Entre la modernización y la identidad*, t. 1: *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, Buenos Aires, Biblos-Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2000, t. 1, cap. vi, "Antecedentes del proyecto modernizador cepalino", pp. 287-304.

din, desde su posición liberal, había acuñado el peyorativo concepto de "mística de la planificación", al que definió como "derivación genética de la experiencia fracasada y abandonada del New Deal americano, de las dictaduras italiana y alemana que llevaron al mundo a la catástrofe y de los planes quinquenales de Rusia, que ninguna aplicación pueden tener en otros países". Rechazaba una política industrializadora que consideraba exagerada, definiendo la actividad agrícola como la "única actividad económica en que demostramos capacidad para producir ventajosamente, esto es, capacidad para exportar". Le parecía lamentable debilitar esto en favor de un industrialismo que se asentaba en "pesadas tarifas aduaneras".⁹ Otro aspecto en el que había oposición con las posturas que sustentarian las teorías del desarrollo era el del capital extranjero. Allí los liberales, en razón de su convicción de que el ahorro interno era demasiado débil, auspiciaban la recepción de capitales como única solución para posibilitar el crecimiento. Estas posiciones fueron luego lideradas por Roberto de Oliveira Campos que, más matizado que Gudin, continuó con una línea opuesta al cepalismo, al "isebianismo" (de ISEB) y luego al dependentismo, que sin menoscabo de diferencias hacían frente común ante el liberalismo y las posiciones clásicas en teoría económica.

La segunda estrategia, no necesariamente planificada o consciente, consistió en asociarse, injertarse o aprovechar un ambiente preparado por ideas anteriores o simultáneas provenientes de otras fuentes. Se ha mencionado y se ha estudiado, o se estudiará, en otros capítulos la obra de Simonsen y del isebianismo, que se asoció al cepalismo. Un caso importante, en este sentido, fue el del geógrafo y ecólogo Josué de Castro, cuya prolífica obra sobre las condiciones sociales y alimentarias del pueblo brasileño tuvo enorme repercusión en la época. Su obra más conocida, *Geografía del hambre*, combina métodos y técnicas de investigación con consideraciones ideológicas emparentadas a paradigmas considerados obsoletos en el ámbito de las ciencias económico-sociales, como "alma de la raza". Estas consideraciones lo vinculan a escritores como Fernando de Azevedo, Gilberto Freyre, Arthur Ramos y otros, y al ensayismo sobre el carácter que tanto éxito tuvo en la primera mitad del siglo como descrédito en la segunda.

De Castro se ocupa de un problema que va a ser clave para las ciencias socioeconómicas, aunque lo conceptualiza de manera más directa y vivencial. Quiere decir que "dentro de un criterio rigurosamente científico, dos tercios de la humanidad viven en un estado permanente de ham-

9. Eugenio Gudin, *Relatório sobre o projeto de planificação da economia brasileira, do conselho de política industrial e comercial* (Comissão de Planejamento Econômico, 1945, pp. 44-45), citado por Heitor Ferreira Lima, *História do pensamento econômico no Brasil*, São Paulo, Editora Nacional, 2ª ed., 1978, pp. 172 y 174.

bre". Sin embargo, y a pesar de la magnitud del fenómeno, en Brasil no se habla del tema. Piensa que existe "una conspiración del silencio" contra el hambre y que ello se explica por el "alma misma de nuestra cultura", pues "son los intereses y prejuicios de orden moral y de orden político y económico de nuestra llamada civilización occidental los que han hecho del hambre un tema prohibido". En la tradición de los ensayistas sobre el carácter, afirma que esto ha llevado a que América no se diera cuenta de la subnutrición y del hambre. De hecho, "América vivía como ilustre desconocida, más preocupada por las cosas de otros continentes, y principalmente de la fascinadora Europa, que por sus propios problemas".¹⁰ De espaldas a su propia realidad, América cae en una suerte de círculo vicioso, pues el

...hambre corroe el alma de la raza, la fibra de sus *pioneers* luchadores quitándoles toda iniciativa, arrojándolos a la apatía y al conformismo chino o a la explosión desordenada de rebeldías improductivas, verdaderas crisis de nervios de poblaciones neurasténicas y privadas de vitaminas.¹¹

Se trata entonces de determinar qué prejuicios e intereses han llevado a que no se estudie el tema del hambre o siga pensándose como fenómeno económico "y no como vinculado a la salud pública", en tanto que a De Castro le interesa verlo efectivamente de esta última forma, lo cual lo conduce a la "aplicación del método ecológico". Ello quiere decir que el hambre en Brasil debe explicarse "como consecuencia de su pasado histórico, con sus grupos humanos siempre en lucha y casi nunca en armonía con los marcos naturales". Este pasado histórico de "lucha con la naturaleza" se ha traducido en que ese país tenga "un coeficiente de producción muy bajo", sumado a su carácter "semicolonial, con su agricultura semifeudal, fundada en procedimientos arcaicos y con tendencia a la monocultura latifundista".¹²

Ahora bien, si el problema estaba puesto sólo parcialmente en el modo que emplearían los científicos económico-sociales, muchas de las propuestas de solución de Josué de Castro empalman con el paradigma modernizador del desarrollo. No sólo denuncia los procedimientos arcaicos de la agricultura y la industria alimentaria sino que propone una reforma cabal de la economía agraria, combatiendo el latifundio y el monocultivo, aprovechando racionalmente las tierras cultivables, produ-

10. Josué de Castro, *Geografía del hambre*, Buenos Aires, Peuser, 1950, pp. 21, 17, 14 y 35.

11. Ídem, p. 266.

12. Ídem, pp. 15, 23, 260 y 263.

ciendo bajo la forma de la poliagricultura, mecanizando la agricultura y controlando y orientando la producción total.¹³ Modernizar, racionalizar, planificar y reformar parecen las claves de su mensaje, claves muy similares a las de los científicos económico-sociales de la época, salvo en la medida en que De Castro alude a factores ecológicos a los que aquellos serían totalmente insensibles al menos por veinte o treinta años todavía.

La tercera estrategia para la instalación de estas disciplinas en un ambiente propicio y autónomo es lo que se expondrá en los apartados y capítulos que vienen a continuación.

4. Orígenes del paradigma desarrollo/subdesarrollo

Parece haber consenso, y Celso Furtado lo destacó en diversas oportunidades, en que antes de la Segunda Guerra Mundial los grandes economistas no se habían ocupado del desarrollo propiamente tal (como diferente del crecimiento) ni mucho menos del subdesarrollo específicamente. Albert O. Hirschman, por su parte, ha señalado que “el desarrollo apareció a fines de los años 40 y primeros de los 50 como un campo de estudio nuevo y especialmente atractivo”. Este atractivo provenía de que “los avances teóricos en la economía del crecimiento, junto con varias nuevas intuiciones acerca de la naturaleza específica de las economías subdesarrolladas, proveyó a los economistas (o eso se creyó al menos) de las herramientas que necesitaban para dar consejos eficaces a los gobiernos”. Provenía además de los éxitos logrados por el Plan Marshall en Europa occidental.¹⁴ Joseph Love también ha señalado que el concepto de subdesarrollo como síndrome se elaboró durante la década de los 40, principalmente después de que se fundaron los organismos especializados de Naciones Unidas en 1947-1948.¹⁵ Fernando Henrique Cardoso, por su parte, ha puesto en relieve que “por lo menos algunas ideas acerca del desarrollo económico son originales de América Latina”, aunque los pensamientos latinoamericanos más originales acerca del tema “tienen raíces extracontinentales”.¹⁶

13. Ídem, pp. 267-270.

14. Citado por Carlos Mallorquín. *La idea del subdesarrollo: el pensamiento de Furtado*, Puebla, BUAP, 1993, p. 170.

15. Véase Joseph Love, “Raúl Prebisch y los orígenes de la doctrina del intercambio desigual”, en *Revista Mexicana de Sociología*, México, enero-marzo de 1980, p. 390.

16. Fernando H. Cardoso, “La originalidad de la copia: la CEPAL y la idea del desarrollo”, en *Revista de la CEPAL*, 4, 2º semestre de 1977, p. 8.

Furtado arma su discurso con una preocupación teórica muy fuerte: discutir un concepto o un paradigma y elaborar una teoría capaz de interpretar una realidad en sus elementos específicos. Apuesta a constituir un campo que estaría conformado por los estudios sobre el subdesarrollo, intentando hacerles un espacio en la ciencia económica, para lo cual necesita demostrar que tanto los estudios sobre el asunto como el espacio no tenían entidad.

Destaca Furtado en su "Introducción" a *Desarrollo y subdesarrollo*, escrita en 1961, que la obra reúne una serie de estudios realizados durante un período de casi diez años y que su unidad precisamente se debe a que "todo ese tiempo el trabajo del autor persiguió un mismo objetivo: encontrar caminos de acceso a la comprensión de los problemas específicos del subdesarrollo económico" y esto porque cuando Furtado comenzó, hacía más de diez años, a interesarse por el subdesarrollo "la ciencia económica enseñada en las universidades, tanto de Europa como de Estados Unidos, difícilmente ofrecía punto de partida alguno para abordar la materia". Presenta sus propias ideas como respuesta a esa carencia, aunque no pretende que su pensamiento, al que califica de "pensamiento económico autónomo y creador en el mundo subdesarrollado", haya nacido por generación espontánea: "El marxismo fomentó una actitud crítica y de desacuerdo; la economía clásica sirvió para imponer una disciplina metodológica, sin la cual se produce la desviación hacia el dogmatismo, y la eclosión keynesiana favoreció la mejor comprensión del papel del Estado en el plano económico, abriendo nuevas perspectivas al proceso de reforma social".¹⁷ Los escritos de Furtado, en la segunda parte de los años 50, demuestran un claro distanciamiento respecto de sus ensayos previos y por consiguiente también de algunos de los postulados teóricos del discurso ortodoxo. Se observa una reconstrucción conceptual, dice Carlos Mallorquin, para salir del atolladero teórico y práctico en el que se encontraba la teoría del desarrollo, especialmente en relación con las naciones subdesarrolladas. Al pasar al segundo quinquenio de los 50 se evoca con mayor certeza la insuficiencia de las categorías del discurso económico convencional relacionadas con la problemática del desarrollo. En este marco, se hace necesario crear un vocabulario nuevo que haga posible pensar la especificidad del subdesarrollo. En tal sentido, en 1958 ya podía señalar de manera más positiva los conceptos y enfoques que constituían al discurso del subdesarrollo, que correspondía a un ámbito autónomo, específico. La noción misma de "subdesarrollo" logra en Furtado una plena ruptura respecto del discurso económico convencional alcanzando, en 1958 con "Elementos de una teoría del desarrollo" y en 1959 con "El

17. Celso Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo*, Buenos Aires, Eudeba, 1973, pp. 5 y 7.

desequilibrio externo en las estructuras subdesarrolladas”, la formulación de una teoría del subdesarrollo.¹⁸

En este esquema de una teoría del subdesarrollo, Furtado apunta a una serie de aspectos particulares. Por ejemplo, define las “estructuras subdesarrolladas” como aquellas que están conformadas por sectores o departamentos dotados de comportamientos específicos. Las estructuras subdesarrolladas son desarticuladas y heterogéneas, y no reaccionan ni se ajustan con la misma fluidez con que lo hacen las desarrolladas. Define también las “economías híbridas”, en las que el núcleo capitalista pasaba a coexistir con una “estructura arcaica”. Elabora, en términos “positivos”, los primeros modelos del subdesarrollo, destacando para Brasil la función dinamizadora de la demanda externa. Se detiene igualmente en las etapas o en los diversos “grados” de subdesarrollo, así como en su transformación.¹⁹

Furtado, cuya empresa intelectual por esta época es inseparable de Prebisch, insistió en la idea de una ruptura teórica respecto de la economía clásica o neoclásica o, para decirlo de otra manera, respecto de la ciencia económica generada en los países centrales. Desde esta perspectiva aparece como uno de los más esforzados en constituir un pensamiento latinoamericano (o tercermundista) para entender los propios fenómenos y alcanzar formas de superación. Y Furtado lee a Prebisch de esta misma forma, piensa que desde el punto de vista teórico su “mayor aporte fue la idea de una ruptura estructural de la economía internacional, causada por la lenta difusión del progreso técnico y mantenida por el sistema de división internacional del trabajo establecida al comienzo de la revolución industrial”. Tal división surgió “primordialmente para servir a los intereses de los países que se habían puesto a la vanguardia en el proceso de industrialización”. Este descubrimiento, el mayor aporte de Prebisch, constituyó el punto de partida de la teoría del subdesarrollo de la que se ocupó Furtado.²⁰

5. Prebisch y el desarrollo

En el interior del pensamiento latinoamericano, ya lo hemos destacado, es Raúl Prebisch quien ha sido más claramente identificado con las ideas sobre el desarrollo en los años 50. El trabajo de Prebisch estuvo destinado a combatir algunas de las ideas más caras a la ciencia econó-

18. Véase C. Mallorquín, ob. cit., pp. 179, 185 y ss.

19. Ídem, pp. 191 y ss.

20. Véase C. Furtado, “La cosmovisión de Prebisch”, en Enrique Iglesias, *El legado de Raúl Prebisch*, Washington, BID, 1993, p. 52.

mica clásica y neoclásica, especialmente aquellas referentes al papel del comercio internacional. En ese esquema el comercio internacional, afirmándose en las ventajas comparativas tanto como en la diversificación y en la especialización de las economías, contribuiría tanto al crecimiento de las economías nacionales como a la igualdad entre las naciones.²¹ Prebisch, por su parte, destacó que, al menos dadas ciertas condiciones, el comercio internacional podía no fomentar ni el crecimiento ni la igualdad de determinadas naciones: las periféricas.

Ya se ha destacado en otro capítulo²² la presencia de antecedentes del pensamiento cepalino, algunos de los cuales se hallaban en el propio Prebisch. Ahora bien, precisando con mayor detalle puede decirse que algunas de las grandes ideas de la CEPAL habían sido formuladas por Prebisch con anticipación. Love mostró cómo el problema del deterioro en los términos del intercambio había sido detectado en 1934, mostró igualmente cómo la industrialización (aunque no “sustitutiva de importaciones”) había sido propuesta en 1942 y cómo las nociones de centro y periferia habían aparecido en 1944.²³

Se mostró igualmente la manera en que numerosos autores durante las décadas del 30 y del 40 se encontraban formulando ideas similares, algunas de las cuales fueron antecedentes de los postulados cepalinos. Ahora bien, un conocimiento más profundo de la obra de Raúl Prebisch puede sugerir que fue él mismo quien inspiró a autores que aparecieron como antecedentes, por ejemplo Raúl Scalabrini Ortiz o Adolfo Dorfman, y no a la inversa.²⁴

Prebisch se encargó de distinguir cinco etapas en la evolución de sus ideas sobre el desarrollo, correspondiendo la segunda y la tercera a los largos años 50. Recuerda: “En la formación de mi punto de vista mencioné desde el principio el papel del progreso técnico”, en especial “la cuestión de la difusión internacional del progreso técnico y la distribución de sus frutos”, esto se hacía particularmente relevante si servía para comprender aquello que revelaban los datos empíricos, a saber: “Una desigualdad considerable entre los productores y exportadores de bienes ma-

21. Véase F.H. Cardoso, ob. cit., pp. 9-10.

22. Véase Eduardo Devés Valdés, “Antecedentes del proyecto modernizador cepalino”, en *Del Ariel de Rodó a la CEPAL*. Buenos Aires, Biblos-Fundación Barros Arana, XXX, 287-304.

23. Véase Joseph Love, “Economic Ideas and Ideologies in Latin America since 1930”, en Leslie Bethell (ed.), *Ideas and ideologies in Twentieth century Latin America*, Cambridge University Press, 1996, pp. 217 y ss.

24. Cuando fue redactado el capítulo “Antecedentes del proyecto modernizador cepalino” del tomo I no había tenido oportunidad de conocer el documentado trabajo de Joseph Love recién citado, donde se exponen las ideas protocepalinas de Prebisch.

nufacturados, por una parte, y los productores de bienes primarios, por lo otra". Señala Prebisch que trató de entender las causas y la dinámica de esta desigualdad, para lo cual estudió algunas de sus manifestaciones "como la disparidad de la elasticidad de la demanda de importaciones entre centros y periferia y la tendencia hacia el deterioro de las condiciones del intercambio". Estas manifestaciones "podrían ser contrarrestadas por la industrialización y otras medidas de política económica". Para decirlo en otras palabras: "La política de desarrollo que propuse se orientaba hacia el establecimiento de un nuevo patrón de desarrollo que permitiera superar las limitaciones del patrón anterior; esta nueva forma de desarrollo tendría como objetivo principal la industrialización". En este sentido, el problema básico del desarrollo económico era "la elevación del nivel de la productividad de toda la fuerza de trabajo", que en este caso debía ser posibilitada por una "sustitución de importaciones, estimulada por una política de protección moderada y selectiva". Desde este punto de vista fue criticada "la insistencia de los centros en la idea obsoleta de la división internacional del trabajo" y propuesta la necesidad de una política, de parte de los gobiernos, de "racionalidad y visión",²⁵ así como de inversión en infraestructura para acelerar el crecimiento económico, lo que indicaba la necesidad del planeamiento.

6. William Arthur Lewis: dualidad económica, industrialización exógena e invitación

Sin contacto directo con el cepalismo, e incluso antes, Arthur Lewis, oriundo de Santa Lucía y premio Nobel de Economía en 1979, se propuso pensar algunas dimensiones económicas peculiares del Caribe y de otras regiones del Tercer Mundo. Lewis y Prebisch poseen una serie de elementos comunes y constituyen figuras bastante análogas. Ambos tuvieron una formación clásica, ambos se enfrentaron a situaciones ante las cuales la economía clásica parecía no tener respuestas y ni siquiera haberlas previsto, ambos conformaron sus propuestas ante estas situaciones como superación crítica de esta escuela económica, ambos propusieron la industrialización, aunque con procedimientos distintos, y ambos sufrieron en los 60 y 70 cuestionamientos bastante similares de personas que habían heredado parte de sus planteamientos: Prebisch de los dependentistas, Lewis del New World Group.

El caribeño no recibió importante influencia de John Maynard Keynes. Su ruptura con lo clásico provino del cuestionamiento de la idea de

25. R. Prebisch, ob. cit., pp. 772-773, 774, 776 y 778.

la "cantidad fija de trabajo". En el interior de las sociedades caribeñas o coloniales distinguió dos tipos de economía: una tecnificada y ligada al mercado internacional y otra de subsistencia, con menores tasas de crecimiento, con menos ingreso y capital. Cada uno de estos tipos funcionaría de manera separada, salvo que el segundo provee ilimitada mano de obra al primero.²⁶

El diagnóstico de Lewis consiste en que esta situación dificulta el crecimiento de las economías en los países pobres. El desarrollo no es posible de manera endógena debiendo, por tanto, traerse desde fuera algunos elementos clave para posibilitarlo o para impulsarlo. De ese modo, su propuesta industrializadora tiene como presupuesto que hay que romper con el razonamiento liberal de las autoridades coloniales inglesas. Éstas, según el criterio de *laissez faire*, estiman innecesaria cualquier iniciativa para promover la industrialización ya que de ser "racional" surgiría "espontáneamente".

La propuesta de Lewis es que la industrialización es necesaria y que no se produce espontáneamente porque faltan condiciones como capital, iniciativa empresarial y relaciones de mercado, factores que no pueden ser proporcionados localmente. Para salvar esta dificultad, esta carencia, propone atraer capital o "invitar" al capital extranjero mediante una serie de medidas como la exoneración de impuestos, el otorgamiento de derechos monopólicos temporales, las provisiones infraestructurales, entre otras. Para llevar a cabo este proceso propone la creación de una corporación para el desarrollo industrial.²⁷

Esta propuesta de "industrialización por invitación" o de "desarrollo por invitación" se articula sin duda con la idea de planeamiento, que Lewis considera tan importante como difícil en los países atrasados. Ésta exige un gobierno fuerte, competente y honesto, libre de todo reproche de corrupción. Este tipo de gobierno, sostiene, "es justamente lo que ningún país atrasado posee". El planeamiento tiene que ver con la producción y los servicios, pero los gobiernos "no pueden desarrollar sus propios servicios a menos que puedan hallar dinero para pagarlos, y no pueden recibir todo el dinero que necesitan porque la gente es demasiado pobre". En consecuencia, estos gobiernos "se ven obligados a preocuparse por medidas tendientes a incrementar los ingresos nacionales". En esa tarea se topan con "lo esencial del problema [que] es generalmente un sistema de agricultura atrasado", por lo cual esos países deben pasar por una "revolución agraria al final de la cual encontrarán alguna forma de agricul-

26. Véase Ernesto Laclau, *Política e ideología en la teoría marxista. Capitalismo, fascismo y populismo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 3ª ed., 1986, p. 16.

27. Véase Glenn Sankatsing, *Las ciencias sociales en el Caribe*, Caracas, Unesco-Nueva Sociedad, 1990, pp. 87 y ss.

tura en gran escala". Ahora bien, muchas cosas "que pueden dejarse a los empresarios en los países progresivos" en los atrasados las tiene que hacer el gobierno. Entre estas cosas Lewis enumera:

Establecer centros industriales, llevar a cabo una revolución agraria, controlar más estrictamente los cambios exteriores y, por añadidura, iniciar una gran cantidad de servicios públicos y de legislación económica corriente.²⁸

7. Los "factores sociales del desarrollo" y el cambio en los paradigmas

Las propuestas sobre el desarrollo que aparecieron hacia 1950 y que se han llamado "cepalismo clásico" constituyeron un esquema que tuvo claridad en los planteamientos y buenos resultados en el crecimiento de los países. Como contrapartida, este esquema tuvo debilidades que hicieron, según Prebisch, que modificara parcialmente sus ideas sobre el desarrollo, entrando en otra etapa: "Ésta fue sobre todo una etapa de crítica, a fines de los años 50 y principios de los 60; crítica de la política y de las ideas económicas en respuesta a los cambios que estaban ocurriendo en el proceso de desarrollo y a mi mejor comprensión de sus problemas". Las fallas que pone en relieve con mayor fuerza se refieren a los defectos en la industrialización, en la disparidad del ingreso y en la inflación.²⁹ En buena medida se trata de un crecimiento económico, producto de la industrialización, que no benefició tan rápida ni directamente los niveles de vida como se esperaba. Esto llevó a poner en relieve los factores sociales.

Los antecedentes de Alberto Baltra C.

El cepalismo tuvo una primera época en la que concibió el desarrollo como un fenómeno eminentemente económico; sobre ello hay bastante consenso entre quienes lo han estudiado.³⁰ Hay también consenso en

28. W.A. Lewis, *La planeación económica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1957, pp. 136-137.

29. R. Prebisch, *ob.cit.*, pp. 778 y ss.

30. Véase, entre otros, Adolfo Gurrieri, "José Medina Echavarría. Un perfil intelectual", en *Revista de la CEPAL*, 9, Santiago de Chile, diciembre de 1979; Raúl Prebisch, "Notas y comentarios", en *La obra de José Medina Echavarría* (selección y estudio preliminar de Adolfo Gurrieri), Madrid, Editorial de Cultural Hispánica, 1980; Mireya Caldera Pie-

que hacia 1960 se abre un segundo período en el que los factores sociales pasan a ser decisivos. José Medina Echavarría tuvo una importante influencia en el tránsito, sea como gestor principal, sea como formulador.

Prebisch destaca con énfasis los aportes de Medina a su propio pensamiento. En unas palabras de homenaje se refiere al "pensamiento de nuestro admirado maestro" y es más categórico cuando destaca que "no cabe duda de que las ideas de Medina penetraron en muchos de nosotros, influyéndonos de manera sutil, casi ambiental". Más adelante reitera esto cuando recomienda que "debemos releer con cuidado aquellos primeros escritos cepalinos en los cuales Medina buscó con ahínco sentar las bases de la sociología del desarrollo económico, más genéricamente, de una concepción integrada del desarrollo. Yo mismo he llegado al convencimiento de que no podemos conformarnos con una teoría económica del desarrollo y que ella tiene que ser, a lo menos, también sociológica y política".³¹ Algo parecido destaca Aníbal Pinto al decir: "Me cuento entre quienes siguieron con interés y provecho sus trabajos, en especial aquellos afincados en la economía política".³²

Este cambio marca, desde el comienzo de los 60, un cierto viraje en el pensamiento latinoamericano sobre lo social que culminará hacia fines de la década en un planteamiento con fuerte énfasis en lo popular-indígena-campesino, cambiándose incluso el carácter de modernizador a identitario. Fue la Revolución Cubana la que precipitó este cambio y fue la ola que esa explosión provocó lo que conllevó esa acentuación social e identitaria. La evolución de las ideas fue mucho más allá de lo que pretendía Medina.

Pero anteriormente, en 1957, Alberto Baltra, en colaboración con Felipe Herrera y René Silva, había publicado *El futuro económico de Chile y América Latina*. Allí Baltra caracteriza la existencia de desarrollo económico "cuando aumenta la producción per cápita de modo que, habida consideración del crecimiento demográfico, aumenta también el ingreso real por habitante". Pero en seguida agrega que el desarrollo económico "no es un proceso meramente material, mecánico o cuantitativo" sino que "primera y fundamentalmente, lo es social, cultural y cualitativo".³³ De este modo puede afirmarse claramente que Baltra tenía la idea del carácter so-

tri, "El proyecto sociopolítico de la CEPAL", en *Revista Política Internacional*, 11, Caracas, julio-septiembre de 1988; y Ernesto Ottone, "Los nuevos escenarios internacionales", en *Revista de la CEPAL*, 44, Santiago de Chile, agosto de 1991.

31. R. Prebisch, "Notas y comentarios", en *La obra de José Medina...*, pp. 12 y 11.

32. Aníbal Pinto, "El desafío ortodoxo y las ideas de Medina Echavarría", en *Revista de la CEPAL*, 35, Santiago de Chile, 1988.

33. Alberto Baltra *et al.*, *El futuro económico de Chile y América Latina*, Santiago de Chile, Universitaria, 1957, pp. 18. 25-26.

ciocultural del desarrollo, o lo que después se llamará “factores sociales del desarrollo”, denominación consagrada por José Medina Echavarría.

Destaca el chileno que entre los factores que coadyuvan al desarrollo por lo común sólo se atiende a aquellos “que son tangibles como los recursos naturales, la fuerza de trabajo y el capital”, pero aparte de éstos existen “otros factores que no son tangibles pero que revisten tanta importancia como los anteriores”. Y ¿por qué ocurre esto? Pues “su concurso es también indispensable para que pueda generarse, prosperar y perpetuarse el proceso de desarrollo económico”. Es lo que algunos llaman “el capital invisible de los pueblos”. Este capital invisible está en “la educación; la salud física y mental; el conocimiento tecnológico; la tradición científica; la capacidad investigadora e inventora; la aptitud para adoptar y adaptar inventos; el espíritu de cooperación y cohesión sociales; el sentido de responsabilidad y disciplina; el ánimo emprendedor”. Es todo este sistema de creencias, aspiraciones e instituciones lo que podemos denominar, dice, “la estructura social y cultural de los países” y ésta “tiene importancia decisiva para el desarrollo económico” para que éste sea capaz de “sustentarse por sí mismo”.³⁴

Pero esto de los factores sociales del desarrollo opera también en otro sentido. Es decir, lo social no es sólo una de las “causas” o manifestaciones de que existe desarrollo sino también debe constituirse como “consecuencia” o, en otras palabras, el desarrollo económico debe fomentar la mayor o mejor distribución del ingreso y por esta vía fomentar la educación, la cultura, la salud, etc. Las investigaciones de los años 60 mostraron que en América Latina no ocurría derechamente de este modo. La contribución más creadora en esta línea, de revalorización de la crítica social, fue la de Aníbal Pinto, quien insistió en la desigualdad *interna* de la distribución de las ventajas logradas por el aumento de la productividad. Pinto señaló que se producía una especie de nueva heterogeneidad estructural, que resultaría de la marginación social y de un estilo de desarrollo basado en polos de modernización que provocan una triple concentración de los frutos del progreso técnico, en el plano social, de los estratos económicos y en el plano regional.³⁵ De aquí se dedujo que se estaba produciendo un tipo de “desarrollo maligno”.

El problema-desafío del desarrollo

Ha señalado Medina Echavarría que “el acucioso planteamiento del problema del desarrollo alrededor de 1945 tomó desprevenidos a los propios economistas”, quienes tuvieron que “ponerse a la faena de elaborar

34. Ídem, pp. 14-15.

35. Véase F.H. Cardoso, ob. cit. pp. 33-34.

una teoría del desarrollo que apenas se dio nunca antes como cuerpo independiente de doctrina". Piensa que lo mismo, con más razón, hubo de "ocurrirle a los sociólogos en el instante en que, con buena voluntad de cooperación, se sintieron obligados a volcarse sobre un tema, hasta el momento dominio casi exclusivo de los mencionados colegas". Los sociólogos, según Medina, "comenzaron con cierta modestia por acotar el campo que señalaban los denominados «aspectos sociales del desarrollo», aunque poco a poco, la pretensión sociológica fuese tomando mayores vuelos".³⁶ Él mismo es uno de estos sociólogos.

Medina define el desarrollo económico como "la expresión técnica de un hecho corriente: un enriquecimiento continuado". Explicita más su definición al señalar que se trata de "un proceso continuado cuyo mecanismo esencial consiste en la aplicación reiterada del excedente en nuevas inversiones y que tiene como resultado la acción incesante de la unidad productiva de que se trate". En términos no carentes de peyoración, dice que la sociedad desarrollada "es una sociedad casi compulsivamente entregada a la acumulación del capital" y ésta se ofrece en el capitalismo occidental y luego, más tarde, en el socialismo histórico con el que coexiste,³⁷ y por este proceso tendrán que pasar, de una u otra forma, todos los pueblos que pretenden el "desarrollo", es decir, la riqueza colectiva que todavía no tienen.

Para llevar a cabo esta tarea —que es casi un a priori en el pensamiento cepalino, al menos de la época, y que Medina reafirma al decir que "el desarrollo económico en América Latina tiene una significación capital en estos momentos"— estima que deben analizarse "no sólo las cuestiones estrictamente económicas, sino todas las relacionadas con ellas en forma muy estrecha". Estas cuestiones estrechamente relacionadas son, a su parecer, las sociales, políticas, educativas. En otras palabras: los factores sociales del desarrollo.³⁸

Los países en vías de desarrollo y la necesidad de un pensamiento específico: la recuperación del pensamiento latinoamericano e ibérico

Es sabido que las relaciones del cepalismo, de la sociología y de las ciencias sociales en general con el pensamiento generado en América La-

36. José Medina Echavarría, *Discurso sobre política y planeación*, México, Siglo Veintiuno, 1972, pp. 184.

37. J. Medina Echavarría, "Sobre el desarrollo y su filosofía", en *Revista de Occidente*, iv, 2ª época, 36, Madrid, marzo de 1966, pp. 276 y 279.

38. J. Medina Echavarría, "Un modelo teórico de desarrollo aplicable a América Latina", en *Aspectos sociales del desarrollo económico en América Latina*, París, Unesco, 6ª ed., 1966, p. 26.

tina fueron muy escasas entre fines de la Segunda Guerra Mundial y la década de los 70. Es fácil demostrar, fundamentalmente analizando el funcionamiento de las redes intelectuales y las citas, cómo el cepalismo y la sociología se emparentan entre sí, tanto como se diferencian del ensayo y de la "filosofía" latinoamericana. Esta afirmación es válida aunque no sea absoluta ni igualmente homogénea para todos los autores. El corte con la tradición o la separación de los campos son nítidos, aunque menores de lo que creyeron los propios protagonistas. Las referencias de Medina a los pensadores latinoamericanos y españoles son pocas, incluso a los que trabajan junto a él. Pero es importante destacar cómo, al entrar más específicamente en el análisis del caso latinoamericano o en la realización de propuestas, su utilización de los autores de habla española o portuguesa aumenta notoriamente, sin que dejen de ser prioritarios los germánicos o los anglosajones.

Por ejemplo, al referirse a temas de corte filosófico alude frecuentemente a José Ortega y Gasset, de quien se considera discípulo. Cuando se refiere a la intelectualidad de nuestras tierras, aparecen las referencias al propio Ortega así como a Julián Marias, José Gaos o Américo Castro, junto a Samuel Ramos o Pedro Henríquez Ureña, particularmente si se trata de pensar la institución universitaria. Cuando el problema es más propiamente socioeconómico y político las referencias a la CEPAL misma o a sus miembros y periferia también aumentan: Raúl Prebisch, Jorge Ahumada, Gino Germani, Helio Jaguaribe.³⁹

Acercándose más a su manera de tratar el tema o de asumirlo, puede mostrarse la forma en que Medina Echavarría comienza a "traducir" (para decirlo con los términos de la filosofía del lenguaje), a "travestir" (para decirlo posmodernamente), a "fagocitar" o "devorar" (para formularlo como Oswald de Andrade) o "apropiarse" a Max Weber, como al resto del material germánico y anglosajón. Lo nuestro (como realidad económico-político-social sobre la cual debe pensar y como ámbito intelectual en medio del cual piensa) empieza a transformar su discurso. Lo nuestro se constituye en un polo gravitatorio de tal fuerza que comienza a "desviar" el pensamiento de Medina de su trayectoria inicial, al atraerlo.

Esta modificación tiene cuatro dimensiones: 1) lo que interesa a América Latina no son los grandes modelos históricos, no vigentes, sino las alternativas actuales que son reales; 2) las consideraciones que ha aportado la intelectualidad latinoamericana para la comprensión y el análisis del continente; 3) las correcciones posibles (técnicas y éticas) a los caminos seguidos por otros hacia el desarrollo, y 4) la cuestión de la integración latinoamericana como una condición específica.

¿Qué significa cada una de estas dimensiones?

39. Véase J. Medina Echavarría, *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo en América Latina*, Mar del Plata, CEPAL, 1963, pp. 72, 46-53, 65, 67, 74 y 158.

1) Una primera expresión de esto es su idea en torno de que para los países en desarrollo lo importante no es tanto formular el modelo ideal weberiano sino la realidad de los modelos capitalistas y socialistas actualmente en juego. Ante esto se plantea en unas ocasiones las posibilidades de contribuir a acelerar el desarrollo,⁴⁰ otras veces a humanizarlo, todavía a evitar que siga un único camino, tan escabroso como ocurrió en los países donde ya se instaló.

En particular lo que más parece interesarle es destacar que los sociólogos latinoamericanos, o de los países en desarrollo, debían darse cuenta de que era imposible seguir los dictados que emanaban de las sociedades desarrolladas, pues acá se producían diversos tipos de dificultades. Nuestras sociedades, "lejos de encontrarse íntegras o en equilibrio, están expuestas a una serie de conflictos y de luchas y, en consecuencia, sometidas a rápidas mudanzas provocadas, sobre todo, por factores exógenos".⁴¹ Es en este marco, en el afán por conciliar la "necesaria coherencia entre actividad económica y proceso político",⁴² que es otra forma de referirse a la coherencia entre lo endógeno y lo exógeno, como Medina Echavarría destaca la acción del Estado, el protagonismo de éste en el desarrollo de los países latinoamericanos. A este respecto señala que es "imposible omitir el papel decisivo de la acción del Estado y de los procesos políticos que lo constituyen". Más radical aún es cuando señala, en otro texto, que "aparte de ese papel histórico del Estado en los orígenes del «sistema económico», resulta que éste no puede concebirse nunca menos hoy sin la presencia de la acción estatal".⁴³ Adolfo Gurrieri sintetizó esto diciendo que para Medina Echavarría

...las nuevas condiciones sociales necesarias del desarrollo económico requieren que exista una clase o grupo social que tenga el control del Estado, sepa conducirlo con legitimidad y eficacia, y se oriente de acuerdo con un ideario de desarrollo —una ideología— claro y preciso.⁴⁴

2) Si es como se ha señalado y América Latina ya no puede seguir el camino utilizado por los países capitalistas ni tampoco por los socialistas para alcanzar el desarrollo o la modernización, entonces qué puede decirse sobre esas condiciones específicas de nuestro continente.

Para abocarse a tales condiciones específicas Medina destaca los

40. Véase J. Medina Echavarría, "Un modelo teórico...", pp. 30 y 37.

41. J. Medina Echavarría, *Discurso sobre...*, pp. 195-196, 45.

42. J. Medina Echavarría, "Un modelo teórico...", p. 48.

43. J. Medina Echavarría, "Sobre el desarrollo...", pp. 286-287.

44. Adolfo Gurrieri, "José Medina Echavarría...", p. 154.

aportes de la intelectualidad latinoamericana, particularmente el conocimiento de la realidad que han proporcionado diversos pensadores, cientistas sociales y hasta literatos. Piensa que se dispone actualmente de elaboraciones teóricas, como aquella de la CEPAL, que está constituida por “un grupo de hombres que trató de pensar por cuenta propia sobre los propios problemas y de constituir conceptos que se creían más adecuados para entenderlos e interpretarlos”.⁴⁵ Alude también a los aportes, no siempre justipreciados, de los sociólogos latinoamericanos, que han estudiado muchas de las dimensiones sociales que se juegan en el desarrollo.⁴⁶ Pero incluso la novela social, y se refiere particularmente al caso ecuatoriano, nos ilustra y constituye una fuente para conocer esta realidad diferente y específica.⁴⁷

3) Una tercera idea que se articula claramente con las dos anteriores es que América Latina, al avanzar en el proceso de desarrollo, no puede repetir literalmente pero puede beneficiarse de las experiencias, a la vez que efectuar determinadas correcciones a lo realizado por otros. Siguiendo a Ortega y Gasset, uno de sus maestros, concluye que el desarrollo o el enriquecimiento (que para este efecto son sinónimos) ha producido una modernización invasora de la vida humana, frente al tradicionalismo de las antiguas formas de existencia.⁴⁸

Medina alude el cliché de la “tradicción humanista y universal de Hispanoamérica”, destacando que el mayor servicio que ésta pudiera prestar es su contribución a la “reforma del sistema económico, allí donde funciona intacto y, en consecuencia, de modo peligroso; en las condiciones anárquicas y de pura explotación del mercado internacional”,⁴⁹ cosa que puede relacionarse con la recuperación (moderada) de las ideas de Norbert Lechner y de la dependencia, que cuestionan el “desarrollismo” como una forma de poner a América Latina al servicio de las potencias económicas mundiales.⁵⁰

Las reformas que deberían hacerse al “sistema económico” tienen que ver con una cierta capacidad que podría tener América Latina de “adelantar en el tiempo”, pues “la reforma debe implantarse desde el principio” y ello quiere decir que

45. J. Medina Echavarría, *Consideraciones sociológicas...*, p. 65.

46. Véase J. Medina Echavarría, *Discurso sobre...*, p. 203.

47. Véase J. Medina Echavarría, *Consideraciones...*, p. 44.

48. Ídem, p. 72.

49. J. Medina Echavarría, “Sobre el desarrollo...”, p. 78.

50. Véase J. Medina Echavarría, *Discurso sobre...*, p. 203.

...el desarrollo social –el progreso humano– ha de marchar paralelo con el desarrollo económico, lo que implica, claro está, que una parte del excedente tenga que aplicarse a la transformación de la estructura social, de las condiciones humanas.⁵¹

4) No se trata, sin embargo, sólo de adaptar ideas o de corregir sistemas allí donde fuese necesario sino también de levantar nuevos temas o nuevos problemas. En consecuencia, una cuarta reflexión relativa a la especificidad y que también se articula con la creación intelectual latinoamericana es la referida a la integración del continente. La integración es particularmente importante, piensa Medina Echavarría, para el desarrollo de la universidad. Según él, “nuestras dificultades financieras, unidas a la pequeñez de nuestros mercados intelectuales, no nos permiten, por lo general, una mejora auténtica de los estudios superiores”. Para avanzar en esta línea “se requiere la cooperación de varios países que mantengan, conjuntamente, los centros de enseñanza y de investigación necesarios” o, para decirlo con una metáfora económica, “se trata de crear polos de crecimiento intelectual”.⁵²

El asunto de la integración se articula también con lo intelectual, aunque Medina Echavarría no lo tematiza suficientemente. A partir de la obra de la CEPAL, pero más allá de eso, por ejemplo Felipe Herrera está sosteniendo que la integración es condición necesaria para nuestro desarrollo, comprendiendo claramente allí la integración de las universidades a la que ha aludido Medina Echavarría.

8. El “desarrollo” y la constitución del pensamiento latinoamericano

Se ha mostrado la constitución del tema desarrollo/subdesarrollo ubicándolo en el quehacer de las disciplinas económicas en América Latina. Se ha mostrado cómo Prebisch sentó una serie de principios que apuntaban a destacar el modo en que la economía internacional estaba organizada en vistas al beneficio de los países centrales y cómo era necesario tomar una serie de medidas, si no para revertir, al menos para no acentuar tal situación. Se ha mostrado también cómo las teorías sobre el desarrollo evolucionaron abriéndose a nuevos temas, especialmente a lo sociocultural, considerando el desarrollo como un estado donde lo económico no es el único factor y, por ello mismo, considerando que no puede

51. J. Medina Echavarría, “Sobre el desarrollo...”, p. 79.

52. Ídem, p. 80.

medirse únicamente por el aumento de la riqueza de una región sino también por los beneficios que brinda efectivamente a su población, en mejores ingresos directos o indirectos. Se ha mostrado cómo Celso Furtado quiso avanzar por un camino más teórico pensando una disciplina económica que tuviera en cuenta la condición subdesarrollada, cuestión que se debía realizar en la medida en que las ciencias económicas existentes no habían tenido en cuenta la especificidad de los países pobres o atrasados y mucho menos lo habían hecho preocupándose por su condición de “subdesarrollados”.

En esto de la “condición subdesarrollada” Furtado destaca dos cuestiones básicas, de profundas implicaciones: la irreversibilidad del tiempo y las peculiaridades estructurales, aspectos que guardan estrechas interrelaciones. Cuestiona el modelo abstracto, pretendidamente de validez universal, de la ciencia económica al preguntarse “hasta qué punto es posible eliminar, de determinado modelo abstracto, las suposiciones simplificadoras que resultan incompatibles con la realidad histórica en estudio, sin que ello signifique anular su eficacia explicativa”. Responde afirmando que tal “problema metodológico tiene particular importancia en el terreno de la teoría del desarrollo, por dos razones principales”. La primera de éstas es que, “en este caso, no es posible eliminar el factor tiempo o ignorar la irreversibilidad de los procesos económicos históricos”, cosa que sin duda “dificulta toda generalización basada en observaciones realizadas en determinado momento”. La segunda razón es que tampoco pueden pasarse por alto las diferencias de estructura en las economías con distinto grado de desarrollo.⁵³

En este sentido, para Furtado, lo más específico de lo que llama un “pensamiento económico autónomo y creador en el mundo subdesarrollado” es la elaboración de una teoría con función explicativa y promotora del desarrollo. Esto es clave, pues la elaboración de una teoría del desarrollo sería, aunque el brasileño no lo formula así, uno de los desafíos más importantes de un pensamiento latinoamericano. De hecho, esta teoría del desarrollo debe explicar, en una perspectiva macroeconómica, las causas y el mecanismo de aumentos persistentes de la producción y la forma en que se distribuye y utiliza el producto social. Este proceso que es el desarrollo económico “constituye un fenómeno de evidente dimensión histórica”. Una teoría del desarrollo tiene entonces como problema central “el aumento de la productividad del trabajo y sus repercusiones en la distribución y utilización del producto social”.⁵⁴

El problema del desarrollo se planteó con un importante grado de radicalidad pues, al proponer el desafío práctico, se profundizó en cuestio-

53. C. Furtado, *Desarrollo y subdesarrollo*, p. 14.

54. Ídem, pp. 13, 16 y 18.

nes teóricas y epistemológicas que son particularmente interesantes para quien estudia la historia del pensamiento, especialmente si se realiza desde la pregunta por la constitución de un pensamiento latinoamericano; es decir, interrogándose por la manera en que se van incorporando nuevos elementos a la discusión sobre lo que es o puede ser América Latina y la manera como se van articulando para configurar un objeto de pensamiento que, en esta medida y dialécticamente, debe transformarse en sujeto.

De este modo, aparecieron nuevos conceptos que pasaron a incorporarse al acervo intelectual latinoamericano: en primer lugar, y ya lo hemos dicho, el concepto "desarrollo" probablemente es el más extendido de todos aquellos que pretenden expresar el modelo de sociedad esperado durante la segunda mitad del siglo xx. Al lado de éste aparece "subdesarrollo", concepto clave para decir lo que somos, por cierto nunca utilizado en la primera mitad del siglo. Otros conceptos importantes emergidos de este ámbito fueron "centro/periferia", como polaridad básica para entender las relaciones a nivel mundial, "deterioro en los términos del intercambio" e "industrialización". Surgió entonces una escuela de pensamiento, el cepalismo, punto de referencia básico en las polémicas de las ciencias sociales y económicas desde los años 50 hasta el fin de siglo.

Simultáneamente, esta escuela de pensamiento dio lugar a posiciones críticas que, naciendo desde su seno, se separaron (relativamente) más tarde, como el dependentismo, que radicalizó elementos recogidos del cepalismo y produjo un pensamiento diferenciado. Las críticas al cepalismo no sólo vinieron desde la izquierda. En la derecha se fortaleció una posición liberal antiintervencionista, que poco a poco iría dando pie al pensamiento neoliberal, campante a fines de los años 70 y durante los 80. Tanto por el énfasis en la planificación o en el intervencionismo estatal como por considerar que los problemas de América Latina provenían, más que de sus propias deficiencias, de las acciones de las grandes potencias mundiales, diversos autores cuestionaron las propuestas de la CEPAL y se constituyeron en antecedentes del pensamiento neoliberal, como Eugenio Gudín y Fernando de Oliveira Campos, entre otros.

No hay otro concepto más recurrente en el pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo xx que el de "desarrollo". El concepto, el tema, el problema, el desafío del desarrollo está presente en numerosas escuelas y tendencias, emparentándose o revistiéndose de significaciones diversas. Las ideas sobre desarrollo, e incluso el mismo concepto "desarrollo", se hibridaron como ha ocurrido con pocos conceptos en el pensamiento político y económico latinoamericano. Algo parecido ocurrió a fines de siglo xix con la idea de progreso.

Es de notar que hacia 1950 corrientes, partidos y personalidades importantes acogieron el concepto de desarrollo integrándolo al acervo que manejaban, modificando parcialmente sus planteamientos anteriores.

Esto fue particularmente nítido en el socialcristianismo, que sobrepasó una concepción moralista, conservadora y a veces con parentescos fascistas, hacia el desarrollismo. Ejemplos de esto son Eduardo Frei Montalva o, en menor medida, Rafael Caldera y sus respectivos partidos.⁵⁵ No es menos destacable la hibridación que se produjo entre las ideas del desarrollo y las de los herederos de Lázaro Cárdenas, Getulio Vargas o Juan Domingo Perón durante los 50 y los 60. Por su parte, veteranos líderes del socialismo o del liberalismo social como Víctor Raúl Haya de la Torre, Carlos Quijano, Salvador Allende o José Figueres y sus seguidores sufrieron parecidos impactos.

Es precisamente este hibridaje el que permite patentizar los cambios (aunque también las supervivencias) en la historia de nuestro pensamiento a mediados del siglo xx. El giro modernizador que tienen sus avanzadas en las ciencias económico-sociales, con las ideas de desarrollo, industrialización, modernización y cambio social va a impregnar, modificar o trastornar ideologías que habían tenido sellos identitarios o conservadores.

55. Véase E. Devès Valdés, *Del Ariel de Rodó...*, pp. 235-242.

CAPÍTULO II

LA INSTALACIÓN DE LAS CIENCIAS ECONÓMICO-SOCIALES Y SUS TEMAS

1. Introducción

El ascenso y la hegemonía de los planteamientos en torno del desarrollo son incomprensibles sin el ascenso y la institucionalización de las amplias ciencias sociales: sociología, planificación, ciencia política, pero también historiografía y antropología. El peso de estas disciplinas en el quehacer intelectual y su transformación en coadyuvantes del proceso de desarrollo es un factor clave en la instalación del propio tema del desarrollo. Esta institucionalización se realizó de manera importante en el interior de las universidades, particularmente de la Universidad de São Paulo, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Autónoma de México y la Universidad de Chile. En ningún caso fue exclusiva de éstas. Por cierto, jugaron un rol decisivo en las organizaciones ligadas a Naciones Unidas (la CEPAL), a la Organización de Estados Americanos (OEA) (la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO), a fundaciones privadas y a organismos eclesiásticos. Incluso fue importante el apoyo financiero norteamericano que auspició programas e investigaciones.⁵⁶ Es significativo que en los países de economía más industrializada se haya producido antes y con mayor fuerza la creación de circuitos de científicos sociales, la renovación de las disciplinas y la institucionalización de éstas.

Las ciencias sociales con sus conceptos (desarrollo, modernización, transición, cambio social, movilidad, entre otros), su institucionalidad, sus temas, sus referentes extralatinamericanos (tanto intelectuales como

56. Véase Sergio Miceli, "A Fundação Ford e os cientistas sociais no Brasil, 1962-1992", en Sergio Miceli (org.), *Historia das ciencias sociais no Brasil*, São Paulo, Sumare, vol. II, 1995.

institucionales) y sus conexiones con la política fueron dando origen a un mundo diferente del de las humanidades. Se constituyeron como espacio intelectual, como campo intelectual, como red autónoma. En 1950 se fundó la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS). Organizó congresos en 1951 en Buenos Aires, en 1953 en Río de Janeiro-São Paulo, en 1955 en Quito, en 1957 en Santiago de Chile y en 1959 en Caracas. Recuerda Gino Germani que el número de participantes en estos congresos osciló entre los cincuenta y los sesenta en cada reunión, una tercera parte aproximadamente del país invitante y la mayoría claramente de los países del sur del continente. En 1959 85 por ciento de quienes participaron en el congreso de Caracas residía en la Argentina, Bolivia, Chile y Brasil.⁵⁷ En 1957 se fundó la FLACSO y en 1961 el Grupo Latinoamericano para el Desarrollo de la Sociología. El objetivo de esta última agrupación, fundada por algunos de los autores que más proyección tendrían en las ciencias sociales del continente,⁵⁸ fue proponer la necesidad de coordinar a quienes se desenvuelven en este campo en América Latina, a la vez que constatar las necesidades de un mayor desarrollo de estas disciplinas, tanto como su puesta al día, su institucionalización y su profesionalización. Justamente para coadyuvar al avance de todo esto se propuso la creación de un mecanismo de comunicación permanente, el del desarrollo rápido y racional de la sociología, la creación de formas de evaluación del trabajo y la coordinación para alcanzar los objetivos señalados.⁵⁹

Siguiendo el razonamiento de Germani, puede decirse que la sociología se institucionalizó sobre todo en el sur del continente y que como una pelota rebotó en el fondo para volver a subir. La fundación de la CEPAL, de FLACSO, de ALAS, influyeron luego sobre la institucionalización de la sociología en Perú, Bolivia, Colombia, América Central, en el Caribe y hasta en México, de algún modo. El peruano Luis Soberón ha señalado el hecho de que la sociología, como carrera universitaria para la formación de investigadores y profesionales, se inicia en Perú bajo la influencia de FLACSO y del Centro Latinoamericano de Pesquisa en Ciencias Sociales (CLAPCS). La primera escuela de sociología se crea con profesores peruanos como Elías Flores, José Mejía Valera y Anibal Quijano, que habían estudiado en Chile, o profesores chilenos invitados al efecto, como Guillermo Briones y Hernán Godoy. Luego se crearon tam-

57. Véase Gino Germani, *La sociología en América Latina. Problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Eudeba, 1964, p. 90.

58. La constituyeron entre otros los argentinos Gino Germani, Jorge P. Graciarena y Torcuato S. Di Tella; los brasileños Luiz A. Costa Pinto, Florestan Fernandes, T.P. Accioly; los colombianos Orlando Fals Borda, Eduardo Chaparro y Camilo Torres; el chileno Guillermo Briones, el venezolano José Silva Michelena y el mexicano Pablo González Casanova.

59. Véase G. Germani, *La sociología en América Latina*, pp. 101 y ss.

bién el Instituto de Estudios Peruanos, dirigido por José Matos Mar, con una perspectiva más interdisciplinaria, y DESCO, donde se cultivó particularmente la teoría de la marginalidad y se impulsaron los estudios sobre el desarrollo urbano de Lima.⁶⁰

Este circuito de científicos sociales, esta red intelectual que se va constituyendo, se autodefine como un conjunto de economistas y sociólogos diferente de otras agrupaciones o disciplinas; sus grandes conceptos son desarrollo y modernización; sus popes: Raúl Prebisch y Gino Germani; su ubicación, notoriamente conosureña, aunque con presencia importante en México y menor en otros países. Se trata de un grupo que concibe su aparición, hacia 1950 aproximadamente, sin una tradición en América Latina, aunque con una "prehistoria", respecto de la cual se ha producido un quiebre epistemológico radical; por cierto, se trata de un estilo de quehacer intelectual mucho más "instrumental" que "reflexivo". Esta nueva red configurada durante los 50 viene a marcar la bifurcación nítida entre dos maneras de trabajar intelectualmente en el continente: las ciencias sociales y las humanidades. Poco a poco, sin embargo, esta bifurcación volverá a converger.

El espacio de las ciencias sociales, insisto, más "instrumental" que "reflexivo", se creó (se realizó) como diferente del conformado por humanistas y ensayistas. Desconectados el uno del otro casi totalmente, generaron sus propios discursos, medios de expresión, instituciones y referentes, aunque convivieron en importante medida en el interior de las universidades. Fueron dos campos bastante separados durante varias décadas pero no por ello carecientes de características comunes: la recepción de lo extranjero (aunque las ciencias sociales tendieron más hacia lo norteamericano, en tanto que las humanidades más hacia lo europeo), un afán de originalidad, un deseo de pensar lo latinoamericano y una referencia a la cuestión de la "conciencia". Todavía más, las ciencias sociales se construyen por oposición o descalificación del espacio de las humanidades y el ensayo. Son interesantes desde este punto de vista las aseveraciones de Celso Furtado, aunque escritas bien posteriormente, relativas a esta época en México. Dice en su libro *La fantasía organizada*, híbrido entre historia de la CEPAL y autobiografía, que el debate intelectual en ese país "tenía un lado extremadamente sofisticado, marcado por la presencia creciente del filósofo Leopoldo Zea y del poeta y ensayista Octavio Paz. En la otra vertiente sobresalía el perfil de legítimo don Quijote de Daniel Cosío Villegas. Y estaba la figura magnífica de Alfonso Reyes, poeta y traductor de Homero". Agrega Furtado:

60. Véase Luis Soberón, "Desarrollo de la sociología en el Perú" en *ll.vv., Las ciencias sociales en América Latina. Entre la legitimación y la marginalidad*, Santiago de Chile, Cinda, 1989, pp. 187 y ss.

El cuadro era impresionante, pero alguna razón tenía Juan No-yola cuando decía que la *intelligentsia* mexicana estaba como suelta en el aire, sin percibir qué ocurría en ese momento en el país. La tradición de grandes ensayistas volcados hacia la realidad nacional, de un Vasconcelos, parecía perdida. Lo que se hacía sobre eso era pedestre.⁶¹

2. La prehistoria y el quiebre epistemológico

Luis Fuentealba en su texto "Panorama de la sociología en América del Sur", que data de la segunda mitad de los 60, plantea que "es fácil comprender que las ciencias sociales en general y la sociología en especial aparezcan tardíamente como disciplinas autóctonas y objetivas en un mundo científico que ya contaba con cierta tradición". Piensa Fuentealba que "en un comienzo se asiste propiamente a un entrelazamiento de lo histórico, lo geográfico y lo antropológico con la sociología" y que "solamente en las últimas décadas, y pasando en la mayoría de los casos por el puente de los estudios jurídicos, se puede hablar propiamente de sociología".⁶²

Realizando una periodización del pensamiento en su progresión hacia la sociología, Fuentealba destaca una primera etapa: "En un comienzo los diversos pensadores pretenden captar la realidad que se les abre como algo nuevo y darle, al tiempo, una explicación total". Esta forma de pensamiento puede caracterizarse como teorizante y explicativa, poseedora de un matiz práctico o un carácter político, inspirada en el pensamiento europeo (entre otros, en Hippolyte Taine, el conde de Saint-Simon, Hebert Spencer, Charles Darwin, G. Jellinek, Otto Ranke). Cita en este tipo de pensamiento a Domingo F. Sarmiento, Valentín Letelier, José Ingenieros, Cecilio Báez e Ignacio Pane.⁶³

Piensa Fuentealba que "una nueva fase de la evolución de la sociología surge con la creación de las cátedras de sociología en algunas escuelas dependientes de las universidades o de las escuelas normales". Los profesores que ejercieron docencia no eran especialistas en sociología sino gente que venía del derecho, de la historia, de la educación o de la filosofía. De hecho, sostiene que la sociología por este camino se va desentendiendo del tutelaje de la filosofía. También se va produciendo un acercamiento a los autores norteamericanos sin abandonar a los europeos.

61. Celso Furtado, *La fantasía organizada*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, p. 167.

62. Luis Fuentealba, "Panorama de la sociología en América del Sur", en *Atenea*, Universidad de Concepción, 1967, p. 44.

63. Ídem, pp. 44-46.

Cita en la segunda a Alfredo Poviña, Daniel Sánchez Bustamante, Justo Prieto, Fernando de Azevedo, Julio Vega y José Carlos Mariátegui. Son éstos quienes “van a iniciar la etapa de la especialización sociológica”.⁶⁴

En Brasil se dio un despertar sociológico no careciente de críticos; Josué de Castro publicó en 1935 un breve texto con el título “Sociología pintoresca”, en el cual destacaba que es de admirar y aun de causar asombro cómo desde hace pocos años en el país “la sociología se extendió repentinamente. Todos los intelectuales se hicieron sociólogos, escribieron ensayos y más ensayos de sociología; y el pueblo consumidor de libros devoró ese material enorme, golosamente, con un interés y un apetito desordenado”. Según él, ello se debió a la aparición de una corriente pintoresca porque “con la sociología brasileña se está dando la misma cosa que con la geografía universal del siglo XVII —época en que el mundo fue descrito como un tapete mágico”. Eso es lo que ocurre con el quehacer “sociológico”, puesto que

...de nuestro tapete sociológico, se arrancan hoy imágenes pintorescas, decorativas, llenas de formas y de color local, pero que no siempre expresan las tendencias, las líneas verdaderamente marcadoras de un pueblo.⁶⁵

Piensa Fuentealba que importantes crisis y problemas sociales van a suscitar un afán de pensar sociológicamente, tanto para explicarse los fenómenos cuanto para solucionar los problemas. Se crea así un nuevo clima propicio para el tránsito hacia una “tercera etapa en el desarrollo de la sociología, en la cual se van a conjugar la explicación teórica y la investigación empírica objetiva”; ello ocurre luego de la Segunda Guerra Mundial. Es en este momento “en que empieza a surgir con claridad la «sociología científica»”.⁶⁶ En la tercera etapa se destacan algunos trazos del quehacer: unos buscan lo auténticamente nacional (Roberto MacLean, Luis E. Valcárcel, Humberto Guzmán Arce, Miguel Bonifaz), en muchos se nota un apartamiento consciente y vigoroso de la influencia de los moldes foráneos en cuanto a teoría y una aproximación no menos intensa a usar los métodos y técnicas de investigación empleados por los sociólogos norteamericanos.⁶⁷

Es reveladora en este contexto la polémica suscitada entre Alberto Guerreiro Ramos y Florestan Fernandes. Guerreiro Ramos —más cercano al

64. *Ibidem*.

65. Josué de Castro, “Sociología pintoresca”, en *Ensayo sobre el subdesarrollo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965, pp. 93 y ss.

66. L. Fuentealba, *ob. cit.*, p. 49.

67. *Ídem*, pp. 51-52.

nacionalismo en lo ideológico y al ensayismo como tipo intelectual-, desde una posición que más tarde se denominaría populista y que aunque *démoté* volvería una y otra vez, postula un pensamiento sociológico "autónomo" frente al producido en el extranjero y que a la vez sea "comprometido con la realidad nacional". Plantea que la esencia de toda sociología auténtica es, directa o indirectamente, un propósito salvador y de reconstrucción social. Guerreiro Ramos, bahiano de origen y residente en Río de Janeiro, de la línea isebiana y defensor de las posiciones identitarias harto depreciadas en la época, se enfrentó al paulista Fernandes, quien consideraba que sólo a partir de procedimientos rigurosos y dotados de principios generales es posible pensar los problemas de la propia sociedad, siendo por ello necesario observar las normas y valores que regulan el descubrimiento, la verificación y la aplicación del conocimiento científico.⁶⁸ Esta distancia se hacía mayor en la medida en que las ciencias sociales se consolidaban, desplazando al ensayo hacia fines de los 50 y principios de los 60.

3. Sociología del desarrollo

Las ciencias sociales, casi identificadas con la sociología por esos años, se preguntan por el "cambio social", categoría clave que es motivo (supuesto) de los propios cambios en el interior del desenvolvimiento de la disciplina. Es el cambio social lo que ha motivado un desco de la sociedad por autoconocerse, transformándose de este modo la sociología en autoconciencia de la sociedad. El brasileño Luiz A. Costa Pinto piensa, con Hans Freyer, que la sociología fue la autoconciencia científica de la crisis generada por la expansión de la sociedad capitalista y por los problemas que acarreó a través de sus traumatismos de nacimiento. La disciplina, en la actualidad, se ve requerida a tomar conciencia de la crisis generada por el final de la gran coyuntura y por los problemas que está originando a través de sus traumatismos de muerte. En este contexto se explica la coexistencia dentro de la disciplina de una posición "científica" y de una posición "crítica". Asimismo, esta crítica es muy necesaria para considerar el material que llega a nuestras bibliotecas y que viene, dice, semimuerto de origen, aunque entre nosotros quiera ser presentado con un carácter de ciencia pura, auténtica y fecunda, tratándose de injertar en nuestro medio fórmulas académicas que ya han sido superadas en su propia cuna.⁶⁹

68. Véase Maria Arminda do Nascimento Arruda, "A Sociologia no Brasil: Florestan Fernandes e a escola paulista", en Sergio Miceli (org.), ob. cit., p. 153.

69. Véase L.A. Costa Pinto, *La sociología del cambio y el cambio de la sociología*, Buenos Aires, Eudeba, 1972, pp. 14-17 (1ª ed. 1963).

Pero antes que esto, ya había planteado Costa Pinto que el gran tema de la sociología era el desarrollo. El estudio científico de las implicaciones sociales del desarrollo ha pasado a ser en los últimos tiempos, sin sombra de duda, decía, el principal campo de interés para las ciencias sociales en América Latina. Pero la sociología pudo ocuparse prioritariamente del desarrollo en la medida en que este fenómeno tuvo en el continente una presencia suficientemente fuerte que lo hizo objeto obligado de estudio. Ello ha motivado a la disciplina, desafiada a comprender fenómenos para nada abordados por la sociología académica.⁷⁰

Destaca Costa Pinto que la preeminencia del desarrollo, como fenómeno económico y social, en la sociología se debe también a la presencia de la CEPAL y del CLAPCS, fundado en 1957 por los gobiernos de América Latina con el patrocinio de la Unesco. Piensa que, bajo la influencia directa o indirecta de la CEPAL, en casi todos los países de la región se formaron núcleos de estudio e investigación sobre problemas del desarrollo económico. Por su parte, este centro puso en marcha todo un programa con temas como estructura agraria y condiciones de trabajo, estratificación y movilidad social, urbanización e industrialización, educación y desarrollo, migraciones, cambios en la orientación de carreras profesionales, implicaciones sociales del desarrollo y aspectos metodológicos, entre otros.⁷¹

A este respecto Lucia Lippi de Oliveira ha destacado el salto cualitativo que significó el CLAPCS en la latinoamericanización de las ciencias sociales en Brasil. Hasta entonces sólo habían existido centros de estudios sobre el país; el CLAPCS marca la "integración" de los estudios. Es relevante, más allá de esto, señalar que el salto más importante lo había dado la CEPAL al integrar a economistas y científicos sociales de los diversos países latinoamericanos, especialmente de Brasil, con los hispanoamericanos.⁷²

En un artículo sobre la sociología del desarrollo en América Latina, Evaristo de Morães Filho sintetizó en nueve temas las grandes preocupaciones a que ésta se aboca según él, desde que se fundó el CLAPCS y desde que, en consecuencia, "los países latinoamericanos abandonaron la fase meramente teórica de los estudios sobre desarrollo económico". La necesidad de elaborar diversos modelos para el análisis de la transición es el primero de los temas señalados y a éste se han abocado Gino Germani, Pablo González Casanova, Helio Jaguaribe, William Arthur Lewis, entre otros. Un segundo tema es la necesidad de reformas en la estructura tradicional para posibilitar el desarrollo. Cita nuevamente a Germa-

70. Ídem, pp. 113, 119-122.

71. Ídem, pp. 130-133.

72. Lucia Lippi de Oliveira, "As ciencias sociais no Rio de Janeiro", en Sergio Miceli (org.), ob. cit., pp. 270 y ss.

ni y a González Casanova, pero también a Manuel Diéguez Junior, a Furtado, a Medina Echavarría, B. Hoselitz, Jacques Chonchol, Jorge P. Graziarena. El tercero es la industrialización, la urbanización y el empresariado, donde vuelve a aparecer Germani junto a textos de la CEPAL. Cardoso, Guillermo Briones, E. Zalduendo, M. Kriesberg, E. Hagen y Waldemiro Bazanella. El cuarto lo constituye la estratificación, la movilidad y las clases medias. Aquí cita nuevamente a Lewis junto a J. L. Sánchez Crespo, Tomás Moulián, Raúl Urzúa, G. Neissa y Torcuato Di Tella. El quinto tema es el de la asincronía del desarrollo y la marginalidad. Vuelve a indicar a Germani como autor clave, también a Furtado, S. Robock, Glaucio Soares, Freddy Debuyst y González Casanova. Un sexto tema es el que se refiere al nacionalismo, el Estado y el desarrollo, dentro del cual menciona a autores como Luiz A. Costa Pinto, Helio Jaguaribe y Octavio Ianni. En el séptimo, que es la planificación, destaca a Furtado, a Prebisch y también trabajos del Instituto Latinoamericano de Planificación Económica y Social (ILPES). El octavo tema lo constituyen los factores internacionales y sus implicaciones en el desarrollo. Con respecto a este asunto pone en relieve trabajos de Pablo González Casanova, José Silva Michelena, Robock y Hoselitz. El último tema es la integración continental y allí cita a Carlos Sanz de Santa María y R. Hadad.⁷³

4. Sociología, ensayo, humanidades, crónica

Rafael Caldera propone la idea de una sociología venezolana. Su propuesta, que pretende ligar los últimos avances en la disciplina con la tradición del pensamiento nacional, llega demasiado tarde para los nuevos aires de la sociología latinoamericana, empeñada en establecer un corte epistemológico, y demasiado temprano para unas ciencias sociales que se “culturarán” o “antropologizarán” veinticinco o treinta años más tarde.

En esto de la sociología venezolana, Caldera se remonta a los orígenes: “Aparecieron a un mismo tiempo la sociología y las repúblicas hispanoamericanas. Son pues contemporáneos las ciencias y un objeto que parecía hecho a propósito para su estudio. Nacen juntas, y juntas viven una vida auspiciosa e incierta”. En este esquema tan tardío como premonitorio, Caldera señala, algo vagamente, que le interesa “conocer nuestra realidad social” y se pregunta cómo podría ser esto posible sin recurrir a un punto de partida que debe buscarse en las fuentes coloniales. Cómo

73. Véase Evaristo de Moraes Filho, “Sociología del desarrollo en América Latina”, en Pablo González Casanova *et al.*, *Sociología del desarrollo latinoamericano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1970, pp. 38 y ss., 77, 41-42, 44-45.

puede ser posible sin verla reflejada igualmente en Rafael María Baralt, Juan Vicente González, en Fermín Toro, en Cecilio Acosta o en Aristides Rojas, “el insigne anticuario vestido de médico, humanista e investigador vestido de cronista, que parece haber sentido su histórica misión de ser puente entre lo clásico de nuestro siglo de oro y las investigaciones históricas de las generaciones contemporáneas”. Es interesante, en este esquema, percatarse del modelo intelectual que levanta Caldera y cómo, en cierto modo, se identifica con éste: precisamente el modelo del polígrafo, como Andrés Bello –a quien dedica tanta atención–, muy diferente del intelectual especializado e institucionalizado que con mucha fuerza se instala en América Latina a mediados del siglo. No contento con echar mano a los próceres de la cultura nacional, destaca que “no sólo hay que indagar en el criterio de los catedráticos –lo que podríamos llamar nuestra sociología universitaria– sino más todavía, el sentir de los historiadores”. Allí cita a José Gil Fortoul, Laureano Vallenilla Lanz, Pedro Manuel Arcaña, Lisandro Alvarado, José Ladislao Andara, Ángel César Rivas, Caracciolo Parra León, Mario Briceño Iragorry y varios más.⁷⁴

Entre nosotros, dice, no tarda demasiado la sociología en llegar a las aulas universitarias. Aparece a principios de siglo en el *pensum* de derecho para de allí extenderse a otras disciplinas. Sin embargo, esta sociología venezolana, emotiva, interesada, polémica, desordenada en su expresividad vital, se desarrolla más que todo fuera de la universidad. Insiste en que urge superar este divorcio entre conocimiento universitario y experiencia social. Se da cuenta Caldera de esta relativa contradicción entre ambos saberes y también se da cuenta de que se está instalando una nueva contradicción entre la nueva sociología universitaria y otras prácticas de conocimiento de lo social. En relación con ello destaca que sólo hablar de sociología venezolana suena como retroceso hacia etapas superadas, pues ya hace tiempo que la sociología, en los países latinoamericanos, presenta horizontes nuevos, de mayor valor actual. Pero ello no significa, piensa, que en alguno de estos horizontes se haya abandonado la preocupación por estudiar en forma armónica y completa la realidad social,⁷⁵ como él lo postula.

Tal vez donde se encuentra la mayor peculiaridad de su híbrido postulado es en el hecho de que, reconociendo esos “nuevos horizontes”, está pensando en alcanzar la psicología colectiva. “Guiados por las luces que iluminan desde diversos ángulos”, dice, “las facetas concurrentes de la fisonomía social de Venezuela llegaremos a adentrarnos en la psicología colectiva”. Con mayor radicalidad, empalmando con tendencias diversas.

74. Rafael Caldera, *Discurso de incorporación del individuo de número. Idea de una sociología venezolana*, Caracas, Academia de Ciencias Políticas y Sociales, 1953, p. 31.

75. Ídem, pp. 32, 34 y 36.

que van desde el ensayo sobre el carácter nacional al nacionalismo conservador, continúa diciendo que "Venezuela no sería lo que es, aunque sumáramos ordenadamente todos sus elementos: geográficos, y geológicos, y económicos, y demográficos, y étnicos. Supone algo más. Es precisamente lo que es, porque tiene un sentimiento común, porque posee una conciencia común. Yo creo que hay un alma nacional".⁷⁶ En síntesis, mediante el estudio de la tierra, de la realidad jurídica, de la accidentada circunstancia política, de la vida, rural, económica, familiar, religiosa, cultural y folclórica, se trata de adentrarse en esa psicología colectiva, en lo que llama "alma nacional".

5. Transición y modernización

Coetáneo al tema del desarrollo, y en varios aspectos idéntico, es el tema de la modernización. Para muchos efectos desarrollo y modernización son sinónimos, para otros no; el énfasis más económico, más ligado a la idea de crecimiento económico, diferencia en esos años el "desarrollo" de la "modernización", que aparece ligada más bien a la puesta al día en las pautas tecnológicas, políticas, sociales y hasta culturales. Gino Germani fue el autor que con mayor fuerza se refirió a la "sociología de la modernización", fijando una serie de criterios para definir su propuesta teórica.

Para Germani, la sociología de la modernización alude en primer lugar a la transición desde un sistema tradicional a uno moderno, y está destinada a estudiar estos procesos en los lugares en que se iniciaron con retardo, cuestión que por su parte se articula con el fenómeno de la dependencia. Germani define la modernización a partir de una serie de pautas relativas a población y tasas vitales, urbanización, cambio en las estructuras sociales y culturales, y marginalidad, entre otras. Estas pautas no se modificaron de manera idéntica en todas las sociedades, ni simultáneamente dentro de un mismo sistema. Ello evidentemente tiene que ver con factores de especificidad histórica, cultural y de interrelación étnica.

A partir de una conceptualización de lo que es la modernización en el sentido económico, político y social, estableciendo una serie de indicadores mensurables, le interesa fijar las etapas de ese proceso en América Latina. A la vez, destaca que la modernización no es simplemente la acumulación de tales indicadores sino que "la característica distintiva de la sociedad moderna reside en su permanente incorporación de mecanismos

76. R. Caldera, ob. cit., pp. 78-79.

adecuados para originar y absorber un flujo de cambio continuo, al tiempo que mantiene un «adecuado» grado de integración”. Insiste en esto último señalando que “la modernización no es el hecho del cambio continuo, sino su legitimidad en términos de expectativas institucionalizadas y actitudes internalizadas, a la vez que la capacidad de *originarlo y absorberlo*”.⁷⁷ Para ello es necesario que se dé un desarrollo económico autosostenido así como un cambio social y político también autosostenido.

Esta transición, lo hemos señalado, depende de múltiples factores, tanto en su velocidad cuanto en su carácter: la naturaleza o disponibilidad de recursos humanos, la posición relativa del país dentro de la dimensión centro/periferia (haciéndose eco de la conceptualización cepalina), los rasgos de la estructura social, el estado de los conocimientos en ciencias naturales, los tipos de elite y otros. Uno de estos factores es “el estado de las ciencias sociales, especialmente en relación con el proceso de modernización y desarrollo económico. Esto depende no sólo del desarrollo de las ciencias sociales, sino también del grado de acumulación de experiencias históricas –en el nivel internacional en el momento inicial y durante la transición–”.⁷⁸ Esto es importante por el rol protagónico que las mismas disciplinas se autoconfieren en este proceso de modernización o transición.

El proceso de modernización pasa (transcurre o se realiza progresivamente) a través de varias etapas en América Latina, etapas que Germani discute o relativiza destacando excepciones y asimetrías, pero a la vez afirma que la utilización del concepto de modernización supone la progresión de un movimiento. Sus etapas son cuatro y en ellas cumplen un papel determinante ciertos acontecimientos externos al continente. Comienza ubicando una sociedad tradicional, con una economía regional aislada, una estructura social tradicional y un gobierno colonial que se prolonga hasta fines del siglo XVIII; continúa una segunda etapa con los comienzos del derrumbe de la sociedad tradicional, con una expansión económica dependiente, con un orden tradicional pero con una serie de factores desintegradores y una política en la que existen tentativas y fracasos para establecer un Estado nacional moderno; los impactos de la revolución industrial producen una sociedad dual y de expansión hacia afuera con economía primaria de exportación, con una sociedad en que se advierten efectos modernizadores limitados y con organización nacional con presencia de clases medias, ésta es la tercera; es la gran depresión y la Segunda Guerra Mundial lo que desencadena la cuarta etapa, definida como de movilización social de masas con industrialización y de-

77. G. Germani, *Sociología de la modernización: estudios técnicos, metodológicos y aplicados a América Latina*, Buenos Aires, Paidós, 1969, p. 21.

78. Ídem, p. 25.

sarrollo hacia adentro, con aumento en el ritmo y alcance de la movilización social y con participación total (y en crisis) de las clases bajas en lo político.

Desarrollo y modernización aluden a cambio, más específicamente a transición, y, según piensa Germani, “nuestra época es esencialmente una época de transición” y ello puesto que, si bien el cambio ha ocurrido siempre en la sociedad, “solamente el mundo moderno está asistiendo a la emergencia de un tipo de sociedad radicalmente distinta de todas aquellas que la precedieron, de todas las formas históricas anteriores y a un ritmo de transformación, cuya rapidez ya no se mide por siglos sino por años, y es tal que los hombres deben vivirlo dramáticamente y ajustarse a él como a un proceso habitual”. Ello ocurre puesto que siendo la transición “la coexistencia de formas sociales que pertenecen a diferentes épocas” el proceso posee un carácter particularmente conflictivo, pues significa estar rompiendo permanentemente con el pasado. El desarrollo económico es el tránsito de una sociedad tradicional a una desarrollada, siendo la primera aquella de una economía de subsistencia y la segunda una economía expansiva y fundada en una creciente aplicación de la técnica “moderna”.⁷⁹

6. Las ciencias sociales en el Caribe no ibérico

La aparición de las ciencias sociales en el Caribe no ibérico es apenas un poco más tardía que en otros lugares del continente y su momento más intenso es simultáneo; data a partir de los años 50. Los primeros científicos sociales caribeños, luego del “transplante” de las disciplinas a esa región, buscaron respuestas en dos direcciones: la “naturalización” de éstas y la superación de las disciplinas individuales. Así, se generó una estrecha relación entre la teoría y la praxis, según ha señalado Glenn Sankatsing. Ello favoreció la consolidación de ciencias sociales capaces de abordar problemas específicos del Caribe, conduciendo a numerosas contribuciones originales. En esta línea se destacaron autores como Eric Williams, William Arthur Lewis (Nobel de Economía en 1979), M.G. Smith, George Beckford, Norman Girvan, William Demas, Rudolf van Lier, Clive Thomas y Walter Rodney, entre muchos.

Como en otros lugares, el desenvolvimiento y auge de las ciencias sociales se articularon a fenómenos políticos y coyunturas mundiales que desafiaron a los científicos sociales o, en la mayoría de los casos, los impli-

79. G. Germani. “Análisis de la transición”, en *Política y sociedad en una época de transición*, Buenos Aires, Paidós, 1971, pp. 89, 90 y 91.

caron en procesos que trascendían el campo de sus disciplinas. La descolonización de Asia y África, por ejemplo, afectó con fuerza a la intelectualidad de la región, ejerciendo un impacto mayor que en el resto de América.

Ello contribuyó a incentivar la perspectiva nacionalista o regionalista en sectores intelectuales y políticos. A esto se agregó la cuestión del "poder negro" cuyos "antecedentes se remontan al movimiento etnorreligioso *Rastafari*, que abogaba por la repatriación a África del exilio en Jamaica". Glenn Sankatsing señala que cuando la "utopía del retorno del exilio en Babilonia, es decir, el regreso de Jamaica a África, fue sustituida por la racionalización «Jamaica es África», el movimiento pudo modificar su planteamiento con el objetivo de construir África en Jamaica". Este movimiento estaba impregnado, por su parte, de las propuestas de los afronorteamericanos que luchaban por los derechos civiles. Se gestó en ese contexto el movimiento del "poder negro" con un carácter etnocultural hasta que Walter Rodney, en 1969, presentó un enfoque combinado de clase y raza, proveyendo a las masas de los instrumentos políticos y conceptuales para su movilización. Rodney es particularmente importante en este esquema pues "articuló los tres sistemas de creencias que dominaron a la región: siendo un nacionalista anti y poscolonial, un dirigente activo del «poder negro» y un prominente marxista".⁶⁰ Fue asesinado en 1980.

Piensa Sankatsing que el proceso más importante en las ciencias sociales en el Caribe angloneerlandófono ha sido su "nativización". Ésta tiene su punto de partida con el trabajo de Cyril Lionel Robert James *The Black Jacobins* (1938) seguido por el de Eric Williams *Capitalismo y esclavitud* (1944) y por el de Rudolf van Lier. *Sociedad fronteriza. Un análisis social de la historia de Surinam* (1949). Clave de la nativización es el florecimiento de conceptos que apuntan a definir fenómenos específicamente regionales, aunque no exclusivos del ámbito geocultural estudiado. En este caso, es decisivo el concepto "sociedad plural". Junto a éste aparecieron, entre otros, "economía de plantación", "imperialismo corporativo", "Estado autoritario en sociedades periféricas" y "capitalismo periférico".

"Sociedad plural" sería claramente el más influyente, tanto por la gran cantidad de discusiones que suscitó como por su afán de cubrir diversas dimensiones de la realidad, razones ambas que le otorgaron inusual vigencia durante varias décadas. La idea proviene de J.S. Furnivall quien, refiriéndose a algunas sociedades orientales, definió lo plural como "un popurrí de gente, donde se mezclan pero no se combinan", o una sociedad de "individuos que se encuentran, pero sólo en el mercado, comprando o vendiendo" o donde hay "diferentes secciones viviendo una

80. G. Sankatsing, *Las ciencias sociales en el Caribe. Un balance crítico*, Caracas, Unesco-Nueva Sociedad, 1990, pp. 139, 27 y 28.

al lado de la otra, pero de forma separada dentro de la misma unidad política".⁸¹ En y para el Caribe, la categoría fue empleada por primera vez por Rudolf van Lier, quien en 1949 definió a Surinam como una sociedad plural, aludiendo a la segmentación de la sociedad y al bajo nivel de solidaridad existente entre los segmentos.

7. Transición, feudalismo y capitalismo

Pocos temas sonaron décadas más tarde tan obsoletos como la acalorada polémica sobre el carácter capitalista o feudal de las sociedades latinoamericanas, que animó discusiones durante los 50 y 60. Desde las ciencias socioeconómicas, ocupadas de la transición, salió centrifugada esta preocupación para ir a clavarse en la historiografía, calando también en la filosofía y en los estudios sobre la cultura. Por cierto, se pretendió extraer consecuencias prácticas indiscutibles, según se concluyera atribuyendo carácter capitalista o feudal al desenvolvimiento histórico. No se trató, sin embargo, de una polémica datada sólo en esos años. Es mejor decir que el problema fue relanzado o resignificado pues, como lo ha mostrado José Carlos Chiaramonte, es una discusión de origen mucho más antiguo.⁸² De hecho durante la primera mitad del siglo fue una cuestión reiteradamente abordada en el seno del pensamiento marxista o, más en general, socialista.⁸³

Un hito clave en la evolución del tema fueron las investigaciones publicadas hacia 1950 por Sergio Bagú: *Economía de la sociedad colonial. Ensayo de historia comparada de América Latina* (1949) y *Estructura social de la colonia* (1952). Allí engancharon unos años más tarde Julio César Jobet, Hernán Ramírez Necochea, Rodolfo Puiggrós, Luis Vitale, André Gunder Frank y Ernesto Laclau, entre otros.

Esta preocupación por los modos de producción y la polémica que se generó a partir de allí no fue tan interesante en términos teóricos o empíricos, aunque mejoró y precisó el conocimiento del pasado continental, como para conocer parte del espíritu de una época, uno de cuyos extremos fue el escolasticismo, la adscripción provinciana a ciertas categorías recibidas y la incapacidad para cortar algunos nudos gordianos de la teoría. Ello es particularmente relevante pues, fuera de Bagú, los demás po-

81. Citado por G. Sankatsing, ob. cit., p. 73.

82. Véase José Carlos Chiaramonte, *Formas de sociedad y economía en Hispanoamérica*, México, Grijalbo, 1983.

83. Véase Gonzalo Cataño, "Luis E. Nieto Arteta y el pensamiento moderno", en *Crítica sociológica y otros ensayos*, Bogotá, UEC, 2000, pp. 85 y 55.

co y nada conocían de la historia económico-social latinoamericana de la época colonial. Sería justamente necesario que, poco más tarde, intervinieran en el debate personas como Enrique Florescano, Carlos Sempat Assadourian o Ruggiero Romano para desbloquearlo.

8. Las ciencias sociales como ideologías

Las ciencias sociales, en el Caribe y en toda América Latina, y las teorías del desarrollo comenzaron a sufrir una crítica (o una "autocrítica", pues ésta se gestó en su propio seno, por parte de una nueva generación) hacia mediados de los 60. Esta crítica tendió a clasificarlas como "ideologías", acumulando argumentos con un sello más identitario: cuestionando al menos el modelo de modernización propuesto, descalificándolas como imitación de lo nordatlántico, mostrando su incapacidad para alcanzar lo que se habían propuesto, en particular la mayor igualdad e independencia nacional, y denunciando su economicismo. La crítica radical y fulminante duró tan poco como la brillante y fugaz época en la que se gestó. Además, cuando el nuevo modelo, producto de la crítica, logró implementarse, al menos parcialmente, sus resultados no fueron nada positivos. En todo caso, en parte por la crítica y por la posterior crítica de la crítica, estas ciencias sociales se irían renovando una y otra vez, hasta llegar al fin del siglo con una vitalidad que, si bien no pudo igualar la de los 60, destacó respecto de otros quehaceres intelectuales. Una de las expresiones de esta renovación la constituyó ese híbrido que fue la escuela de los estudios culturales.

En la segunda mitad de los 60, Eliseo Verón se pregunta por la relación que puede establecerse entre "difusión e institucionalización de la sociología moderna en América Latina, y la situación de dependencia imperialista en que se encuentran nuestros países". Planteadas las cosas de otro modo aunque apuntando a lo mismo, se interroga por el papel que "juegan las ciencias sociales modernas en la dinámica ideológico-cultural de la dominación de clase dentro de la región". Su aproximación a una respuesta se inicia afirmando que la sociología genera un discurso "que está referido a la sociología misma", advirtiendo allí que esta autoimagen "se caracteriza por ocultar las dimensiones ideológicas del proceso de desarrollo de las ciencias sociales en Latinoamérica". Esta propuesta lo lleva a un afán de articular y distinguir "ciencia" de "ideología". En un trabajo poco usual para la América Latina de la época, Verón se aproxima al problema desde las teorías de la comunicación y el lenguaje. Desde tal perspectiva, define la ideología como "sistema de reglas para generar mensajes de un cierto tipo", explicitando que "en términos de una analogía extraída del campo de las computadoras electrónicas, una ideología no es el

output de la máquina *sino su programa*". A partir de allí quiere acercarse a lo que denomina el "modo de producción de los conocimientos".⁸⁴

A esta misma preocupación, aunque enfatizando otros aspectos, quiere responder Orlando Fals Borda quien, con sello apocalíptico no desmentible, proclama la crisis de América Latina que "lleva al cambio de las estructuras tradicionales de la sociedad". Obviamente, según el colombiano, "respondiendo a esta crisis, la sociología entra ella misma en crisis". Esto porque "se reorienta hacia las urgencias actuales de la sociedad [...] dejando poco a poco su servilismo intelectual", para tratar de "volar sola y ensayar su propia interpretación de nuestras realidades". De manera simultánea, esta sociología iría "adquiriendo una dimensión política central para desentrañar el sentido de la crisis, convirtiéndose en una ciencia estratégica para el presente y clave para el porvenir del área". Proponiendo una suerte de "sociología de la liberación", cuestión que fue recogida por quienes hacen teología y filosofía de la liberación por esos años, Fals Borda argumenta que

...la ciencia social verá el surgimiento de un nuevo e interesante conjunto de teorías y conceptos construidos alrededor del proceso político liberador, en respuesta a la superación de la actual crisis: porque para cambiar el mundo es necesario comprenderlo.⁸⁵

El colombiano emparenta sus propuestas con las de otros científicos sociales que concibe como interesados o embarcados en el mismo proyecto. Como antecedentes ubica a FLACSO y CLAPCS, aunque con más énfasis se refiere al ISEB, donde "los economistas habían adoptado una posición crítica respecto a su propia disciplina". Entre los isebianos cita a Helio Jaguaribe, Álvaro Vieira Pinto, Cândido Mendes de Almeida y Alberto Guerreiro Ramos. Señala, enseguida, un momento clave en esta evolución de las ciencias sociales, que ubica en el seminario "Resistencia al cambio", que organizó en el CLAPCS Costa Pinto, "otro de los grandes promotores de la sociología comprometida". Se refiere igualmente a la *Revista Latinoamericana de Sociología*, que se "convierte en portavoz de las nuevas ideas" y que publica trabajos clave para este efecto de, entre otros, Juan F. Marsal, Claudio Véliz, Juan Carlos Agulla, Eliseo Verón, Manuel Maldonado Denis y Aldo Solari.⁸⁶

84. Eliseo Verón, "Ideología y producción de conocimientos en América Latina", en AA.VV., *Ciencias sociales: ideología y realidad nacional*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 168, 171 y 179.

85. Orlando Fals Borda, "Algunos problemas prácticos de la sociología de la crisis", en AA.VV., *Ciencias sociales...*, pp. 59 y 63.

86. Ídem, pp. 64 y 67.

Estas personas y actividades son caracterizadas por Fals Borda como un “movimiento de revisión y autonomía” que crece para extenderse hacia la historiografía, la antropología y la ciencia política”. Este movimiento, escribe, debería culminar en una ciencia social “más respetable, firme y propia nuestra, con una más clara definición de la crisis latinoamericana”. como también en una “política eficaz de cambio que lleve a una sociedad superior a la existente”.⁸⁷

Desde otro punto de vista todavía, aunque dudando igualmente respecto de la racionalidad científica modernizadora de las ciencias sociales de los 50 y primeros 60. se ubican las observaciones de Guillermo O'Donnell. Éste cuestiona la supuestamente natural y coordinada evolución de los aspectos económicos, sociales y políticos. Su trabajo quiere poner en relieve la no simultaneidad de tales procesos. En relación con esto, se refiere a “la evidencia de que los numerosos cambios experimentados por nuestros países no han aumentado la probabilidad de emergencia de regímenes políticos más abiertos ni de acciones colectivas capaces de disminuir las irritantes desigualdades e injusticias existentes en nuestras sociedades”. Incluso más, O'Donnell piensa que existen índices que permiten suponer que “muchos y muy poderosos factores amenazan agravar aun más esos problemas”. Ello es tanto más paradójico en el marco del paradigma desarrollista-modernizador pues “es precisamente en los países sudamericanos que más han avanzado en la modernización donde se ha implantado e intentado consolidar una nueva forma de autoritarismo”.⁸⁸

Es importante la posición del cientista político argentino pues su reflexión, sus preguntas, sus análisis y las categorías politológicas que elabora van a ser decisivos en los cambios que ocurren en las ciencias sociales diez o quince años más tarde y que fueron sintetizados en la palabra “renovación”, por el fuerte impacto que estos mismos cambios tuvieron también en las prácticas políticas.

Conclusión

Desplazamientos de diversos tipos

De la sociología colombiana se ha dicho que, en sus comienzos como ciencia social propiamente tal, recibió mucha influencia del funcionalismo y su derivada, la teoría de la modernización. Con este paradigma fue-

87. Ídem, pp. 68 y 85.

88. Guillermo O'Donnell, *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 9.

ron superadas las formas tradicionales del quehacer previas a 1959 (año en que se fundaron las escuelas en ese país): filosofía social, sociología espontánea, doctrina social católica y evolucionismo. Algunos años después se hicieron presentes las teorías del conflicto social. En los últimos lustros del siglo, las confrontaciones doctrinarias acerca de las teorías y metodologías sociológicas aparecen como cosas del pasado.⁸⁹

Lo que se ha marcado para Colombia se ha señalado también para otros países y para la disciplina en el continente, haciendo reservas para algunos espacios, con antes o después, con acentuaciones más o menos enfáticas. Incluso se ha dicho algo parecido de otras ciencias sociales como la ciencia política, la antropología, la economía y hasta la historiografía, aunque con rasgos cada vez menos nítidos. En tal sentido el desenvolvimiento de la sociología sería paradigmático.

Este desenvolvimiento desde el ensayismo social hacia la sociología profesional ha sido lo que más se ha destacado para la época de mediados de siglo. Este movimiento es la clave del "quiebre epistemológico" y de la instalación institucional que ocurrió en las décadas de los 40 y 50. Sin embargo, no fue el único movimiento que se produjo.

Al aludir a la polémica entre Guerreiro Ramos y Fernandes se ha puesto en relieve que este tránsito desde el ensayismo a lo disciplinario va acompañado de un movimiento que se produce en el pensamiento latinoamericano en general y que se refiere al pasaje desde lo identitario a lo modernizador, cuestión que se hace nítida a fines de los años 40, aunque se viene generando desde la crisis de 1929-1930.

La decadencia de las posiciones identitarias tiene que ver con la caída de los nacionalismos y el ascenso de una ideología del desarrollo. Esto es incomprensible sin el triunfo de Estados Unidos y la Unión Soviética sobre una Europa que había sido inspiración ideológica en las décadas anteriores. Son las ciencias económico-sociales las que encarnan el nuevo desafío modernizador para el continente, levantando la propuesta del desarrollo asociado a la industrialización, al cambio social, a las reformas de algunas estructuras y, en general, a la modificación de las formas de vida. La cuestión modernizadora se deja ver simultáneamente en las propuestas, apuestas o conceptos como en el proyecto de creación e institucionalización de las propias disciplinas, en tanto quehacer intelectual moderno.

Esta importante reflexión, que emerge en los 30, madura en los 40 y se prolonga durante los 50 y principios de los 60, va a expresarse en un cambio generacional, en modificaciones en el tipo de quehacer intelectual y en una reubicación "geopolítica" del pensamiento latinoameri-

89. Véase Jorge Hernández Lara, "Panorama general de la sociología colombiana reciente", en AA.VV., *Ciencias sociales...*, pp. 120-121.

cano: desde el norte hacia el sur. Esto que se hace más nítido en Brasil, migración del quehacer intelectual desde Salvador y Recife hacia Río y luego hacia São Paulo, se marca en todo el continente: las ciencias sociales van a tener una implantación más temprana y fructífera sobre todo en el Cono Sur: São Paulo, Buenos Aires, Santiago, aunque obviamente una plaza intelectual como México no podía quedar ausente. Sin embargo, en México va a prolongarse notoriamente más que en Brasil, por ejemplo, un quehacer ensayístico que allí sobrevivió, más que en ningún otro lugar durante toda la segunda mitad del siglo. En Brasil en cambio es notoria la desaparición del brillante ensayo de la primera mitad del siglo y la suplantación de éste por las ciencias sociales, que por su parte, parcialmente, lo asumen. Autores como Fernando de Azevedo y Josué de Castro o algunos isebianos marcan el tránsito con obras entre "ensayísticas" y "científicas". Ya se ha dicho, habrá que esperar unas décadas para que esta separación vuelva parcialmente a reconciliarse, especialmente en la escuela de los estudios culturales, en el último decenio del siglo.

Algo de esto lo expresaron Florestan Fernandes y Antonio Cândido autodenominándose "generación *between*", donde podría incluirse también a Darcy Ribeiro, aunque en verdad ellos corresponden ya al período de la especialización. En todo caso, en Brasil se da un fenómeno específico. La tardía creación de la universidad y la institucionalización de las ciencias sociales con profesores extranjeros, en particular franceses, hace que Antonio Cândido De Mello Franco y Florestan Fernandes sean *between* los franceses, con sus conceptos, temas y preocupaciones, y los dependentistas de los 60. Florestan en particular va mostrándolo con su propia evolución intelectual: abandonando los temas indígenas y abriéndose hacia los urbanos y económicos.

En síntesis, el tránsito desde lo identitario hacia lo modernizador se da acompañado de otros movimientos o, para decirlo mejor, se va generando como parte de un conjunto de movimientos: desde el norte de América Latina hacia el sur; desde el ensayismo abierto hacia la disciplina más cerrada; desde el tema de la nación hacia el tema del desarrollo; desde lo más interior y profundo (indio, tierra, Andes, sierra, cultura) hacia lo más "costeño" (urbe, desarrollo, industria).

Será necesario recalcar que este movimiento es un énfasis que no ocurre de igual modo en todo el continente en la misma fecha. Habrá que recalcar igualmente que no será muy duradero y que las tendencias subordinadas, antes de ser cabalmente subordinadas, retoñarían en los 60, dando un nuevo impulso al péndulo de nuestro movimiento pensante, así como expresándose en renovadas dimensiones, una de las cuales se venía reforzando más y más: el interés por lo continental, en desmedro de lo puramente local o nacional.

Redes y contactos

Los científicos económico-sociales, particularmente los cepalinos⁹⁰ pero también, como se ha visto, los sociólogos, se organizaron en redes con el fin de cohesionarse, reconocerse y proyectarse, tanto en el interior del escenario intelectual como hacia los escenarios políticos nacionales e incluso continental, plano en el que la red cepalina fue la más exitosa.

La capacidad organizativa que exhibieron los científicos económico-sociales posibilitó una coordinación continental y una hegemonía tan rápida y extendida como ningún otro grupo intelectual o ideológico ha logrado en nuestra historia republicana. En menos de diez años, la asociación CEPAL-FLACSO-CLAPCS había extendido su influencia hacia los organismos públicos, alcanzando a comienzos de los 60 una irradiación continental similar a la del positivismo en su mejor época y notoriamente más rápida y menos resistida que la del neoliberalismo décadas después. Sin el desarrollo del transporte aéreo y sin apoyo o tolerancia norteamericana, además de otros factores, esto no habría sido posible. Ahora bien, es claro, en todo caso, que la propuesta modernizadora-industrializadora estaba obteniendo en los años 50 niveles considerables de crecimiento económico en varios países, incluso si luego se descubrió que sus frutos no se repartían tan equitativamente como se había deseado.

Estos contactos intelectuales pero también políticos y amistosos facilitaron la irradiación de las ciencias económico-sociales más allá del círculo de los profesionales hacia otras especialidades, hacia el ensayo y hacia el pensamiento político.

El tema del desarrollo era particularmente fácil de insertar en diversos esquemas ideológicos. Ello ocurrió de manera importante en al menos tres tendencias –el marxismo, la doctrina social católica y el nacionalismo–, lo cual genera una serie de híbridos. Años más tarde, Celso Furtado ridiculizó las diferencias entre una tendencia más “racional” y otra, surgida en el ISEB, que sería un engendro híbrido inyectado con una “fuerte dosis de irracionalidad”. Refiriéndose al artículo “Ideología y desarrollo” de Álvaro Vieira Pinto, Furtado comenta que éste había comenzado a hablar de “filosofía inmanente de las masas brasileñas” y de “nacionalismo como categoría suprema de inteligibilidad del proceso histórico”. A partir de tales concepciones, piensa el veterano cepalino, “la idea de desarrollo pasaba a servir de cobertura para una habilidosa construcción ideológica en la que se promovía el «ser nacional»”.⁹¹

90. Véase Eduardo Devès Valdés, “La CEPAL: red intelectual, actor internacional y promotora de la integración”, en *Sociologías*, II, 3, Universidade Federal Rio Grande do Sul, enero-junio de 2000.

91. C. Furtado, *La fantasía organizada*, p. 173.

Estos híbridos, si bien no produjeron un desenvolvimiento científico muy alto, ejercieron una influencia fuerte en la acción política: el Partido Revolucionario Institucional (PRI) en México, el radicalismo y el segundo peronismo en la Argentina; los gobiernos brasileños de Janio Quadros y Juscelino Kubitschek, los de Eduardo Frei y Salvador Allende en Chile, los de Juan Velasco Alvarado, Juan José Torres, Rafael Caldera, Fidel Castro, Michael Manley y muchos otros sustentaron su discurso en híbridos compuestos en gran medida de las teorías del desarrollo y la modernización. En algunas ocasiones éstas se encontraban "izquierdizadas" por el dependentismo, pero siempre asociadas a una tradición de pensamiento más antigua que se remontaba claramente a los años 20 y 30, de donde venían elementos apristas, indigenistas, socialcristianos, antiimperialistas y nacionalistas, entre otros. Paradójicamente, como casi siempre en el pensamiento político, las ciencias económico-sociales, surgidas a partir del 1950, venían a fagocitar (o a ser fagocitadas por) todas las doctrinas que habían pretendido superar. La dialéctica de la historia intelectual no las perdonaría. Por lo demás, sería esta capacidad de hibridarse (o de ser hibridadas) lo que las haría sobrevivir durante toda la segunda mitad del siglo xx y todavía más.

Proyecciones

Desde mediados de los 60, las ciencias económico-sociales se encuentran totalmente instaladas e institucionalizadas. Han consolidado un campo intelectual, se han demarcado con suficiente ("demasiada", pensarán muchos, más tarde) nitidez de otros quehaceres y territorios intelectuales. Gozan de una vitalidad e irradiación —que ha quedado en la memoria del grupo pensante latinoamericano— que decae en la década siguiente y que no volverá a repetirse durante el siglo pero, eso sí, basta para asegurarles presencia en todas partes: en todo el continente y en toda la producción intelectual, desde la economía hacia las humanidades, llegando hasta la crítica de arte.

La institucionalización y la demarcación no significaron el aislamiento, en el sentido de impedir su influencia. Esta comunicación operó muy fuerte aunque sólo en una dirección hasta 1980 aproximadamente. Todo el quehacer intelectual continental sufrió el impacto de las ciencias económico-sociales, pero éstas permanecieron prácticamente sordas a la producción proveniente de otros circuitos. Fueron las dictaduras sangrientas las que las presionaron a destaparse los oídos y a escuchar otras voces que parecían ser válidas para entender esos fenómenos incomprensibles. Pero volvamos atrás.

La institucionalización y la demarcación no significaron que no hayan sido recibidas y que no se hayan generado múltiples desarrollos e hi-

bridaciones a partir de éstas, tanto en el terreno propiamente intelectual como en el político y en ese territorio intermedio que es el pensamiento político. De hecho, sin estas disciplinas no es pensable ni la aparición del paradigma dependetista, ni la educación liberadora, ni la teología o la filosofía de la liberación, ni las formulaciones latinoamericanas de la seguridad nacional o continental (como seguridad igual a desarrollo), ni la posterior revalorización de la democracia y la renovación del pensamiento de izquierda, ni tampoco los estudios culturales latinoamericanos. Todas estas tendencias no son comprensibles sin el despliegue intelectual que implicaron las ciencias económico-sociales, instaladas hacia 1950, como tampoco sin la aparición y consolidación de conceptos como desarrollo, modernización, periferia, dependencia, marginalidad y deterioro en el intercambio, entre otros más.

Para decirlo con mayor radicalidad: el aporte teórico de las ciencias económico-sociales inauguradas hacia 1950 y la reconfiguración que hicieron del espacio intelectual ha tenido una significación para el pensamiento latinoamericano de la segunda mitad del siglo xx mucho mayor que el aporte del pensamiento previo a 1950 y mayor también que otros posteriores a 1950. Incluso sus aportes sirvieron como referencias para la rebelión: los dependetistas y liberacionistas contra su "desarrollismo", los de la seguridad nacional contra su izquierdismo, los neoliberales contra su estatismo.

CAPÍTULO III

EL ENSAYO DURANTE UN PERÍODO MODERNIZADOR: CONCIENCIA Y EXPRESIÓN

1. Introducción

El tópico principal del ensayo latinoamericano de los años 50 y primeros 60 es el de la conciencia: hacer conciencia, ser consciente, tener conciencia y describir los contenidos y la evolución de la conciencia. Es la conciencia la que suplanta, aunque en cierto sentido continúa, el tema del carácter, que motivó el ensayo de las décadas anteriores. En la reflexión sobre la conciencia convergen perspectivas existencialistas, historicistas, hegelianas y marxistas; allí también encuentra justificación la necesidad de autoconocernos, conocer tanto nuestro carácter como nuestras peculiaridades; a partir de la conciencia se reivindica la identidad del continente, se busca una expresión americana y se critica la copia indiscriminada de pautas culturales; con esta misma motivación del aumento de la conciencia se argumenta la posibilidad de la revolución y las luchas anticoloniales.

Este gran tema, y más que tema preocupación fundamental, no debe hacernos pensar que el ensayo de los 50 y comienzos de los 60 sea totalmente homogéneo. Es perfectamente posible establecer clasificaciones, por ejemplo, de acuerdo con los temas específicos. Se desarrolla, de manera importante, un conjunto de trabajos sobre la propia historia de las ideas con autores como Leopoldo Zea, Luis Villoro, João Cruz Costa, Francisco Miró Quesada, Guillermo Francovich, Arturo Ardao, Medardo Vitier y Rafael Heliodoro Valle, entre otros; se continúa la línea de las décadas anteriores, aunque con menos brillo, de un ensayo que pretende retratar el país así como la psicología de sus habitantes: Luis Cardoza y Aragón, Pablo Antonio Cuadra, Juan Bosch, Eduardo Fabregat Cúneo, José Antonio Osorio Lizarazo, Sebastián Salazar Bondy, Gilberto Freyre; prolifera un ensayo de corte más político con un sesgo anticolonial o antidictatorial, cultivado por autores como Aimé Césaire, Germán Arciniegas, René

Zavaleta Mercado; se desarrolla un ensayo de corte más filosófico-existencial: Washington Lockhart, Jorge Millás, Félix Schwartzmann, Esther de Cáceres; por cierto, no podía faltar un ensayo preocupado específicamente por la historia, la cultura y el destino de América: Arturo Uslar Pietri, Leopoldo Zea, Germán Arciniegas, José Lezama Lima, Edmundo O'Gorman, Jaime Eyzaguirre. Estas preocupaciones y sobre todo la cuestión de la conciencia rematan en un deseo de expresión: Esther de Cáceres, Fernando Diez de Medina, José Luis Martínez, Concha Meléndez.

Esto viene a empalmar muy nítidamente con otro trazo que, junto al tópico de la conciencia, marca el ensayo de estos años y que es la preocupación por América como continente, como globalidad, a diferencia del período anterior que había estado más bien dedicado a las especificidades nacionales. En otras palabras, una obsesión es la conciencia, otra es América y lo americano: el conjunto de nuestros pueblos como problema; no tanto su unidad o integración (que también interesa pero será, más bien, tema de los 60 y de los 90) cuanto sus semejanzas, su comunidad, su común frustración y destino. La conciencia y lo americano son temas de nuestro ensayo. Pero no son, en primer lugar, "temas" como el carácter, las peculiaridades del paisaje o la perversión de las dictaduras. Por ello más que "temas" son preguntas u obsesiones del ensayo de los 50 y primeros 60.

Para resumir, diciéndolo en términos caros para esta conceptualización, los ensayistas son, quieren ser, la conciencia de América Latina, una suerte de conciencia en sí. Los estudiosos de las ideas quieren ser la conciencia de la conciencia o en cierto modo la conciencia para sí. Algo de esto es lo que expresa Francisco Romero al decir que "la vocación filosófica en Iberoamérica es notoria, aunque sólo ahora empieza a tomar conciencia de sí"⁹² o lo que expresa Arturo Ardao, cuando refiriéndose al pensamiento latinoamericano señala que "ha tendido espontáneamente a reflejar a Europa", no obstante cuando "ésta por su propio curso desemboca en el historicismo" entonces ocurre que "la conciencia de América al reflejar [el historicismo] se encuentra paradójicamente consigo misma, invocada en lo que tiene de genuino".⁹³

La preocupación por lo continental emparenta el ensayo con las ciencias económico-sociales de los 50, como luego lo hará con las teorías de la dependencia y la liberación, que también pensaron continentalmente más que apuntando a lo nacional. Son expresión de la preocupación continental obras como las de Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo*

92. Francisco Romero, "Tendencias contemporáneas en el pensamiento hispanoamericano", en *Sobre la filosofía en América*, Buenos Aires, 1952, p. 18.

93. Arturo Ardao, *La filosofía en lengua española* (1963), citado por Augusto Salazar Bondy, *¿Existe una filosofía de Nuestra América?*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 98.

humano en América; Héctor A. Murena, *El pecado original de América*; Edmundo O'Gorman, *La invención de América*; Germán Arciniegas, *El continente de siete colores*; Leopoldo Zea, *América como conciencia, América en la historia, La filosofía latinoamericana como filosofía sin más*; Juan Marinello, *Meditación americana*; José Lezama Lima, *La expresión americana*; Daniel Cosío Villegas, *Extremos de América*; Eduardo Fabre-gat Cúneo, *Caracteres sudamericanos*.

Habrà que señalarlo una vez más: los parentescos expresados en ciertas preocupaciones, temas o espíritu de época no deben hacer olvidar el profundo divorcio que existe entre ensayo y ciencias económico-sociales. Es en el seno del ensayo donde sobreviven los gérmenes identitarios, harto inhibidos desde los 40 en el pensamiento latinoamericano y arrasados por las ciencias económico-sociales. Si éstas se desarrollaron sobre todo en el Cono Sur, el ensayo floreció más bien en la parte norte de América Latina. El caso brasileño es paradigmático. Allí, especialmente en su parte sur, el ensayismo clásico es totalmente inhibido y suplantado (y en cierto modo incorporado) en el quehacer de las ciencias económico-sociales.

Este divorcio fue percibido en la época. Jesús Silva Herzog en el prólogo a sus *Nueve ensayos mexicanos* denuncia esta diferencia: "No creo que tenga utilidad alguna estudiar al mexicano como los hacen nuestros jóvenes existencialistas". Piensa el fundador de *Cuadernos Americanos* que estos jóvenes "atribuyen al mexicano tantos defectos y vicios y le escatiman tantas cualidades y virtudes" que deberán pronto concluir que ni ellos, ni ninguno "nacido en el territorio de México, pertenece al linaje humano". Mucho más importante le parece a él

...explorar científicamente nuestras estadísticas económicas y sociales para saber bien lo que somos y en consecuencia lo que podemos ser.⁹⁴

El ensayo de estos años se encuentra en continuidad y en ruptura con el de años anteriores y ello es bastante obvio. Pero, ¿dónde se da la continuidad y dónde la ruptura? Existe continuidad sobre todo como asunción y superación, y es allí mismo donde se realiza la ruptura. Los autores de los años 50 y 60 sin duda conocen la producción de los años 30 y 40; sin duda también varios, y ya se ha destacado, continúan produciendo en la misma línea de las décadas anteriores, otros todavía quieren avanzar en esto del carácter hacia la cuestión de la conciencia con lo que continúan y rompen. El tema de la conciencia, el afán por mirar lo americano más glo-

94. Jesús Silva Herzog, *Nueve ensayos mexicanos*, citado por Pablo González Casanova, "Ensayos sobre México", en *Cuadernos Americanos*, XIII, 75, mayo-junio de 1954, p. 256.

balmente, el deseo de estudiar específicamente la historia de las ideas, y ya no sólo mentalidades o sensibilidades, marcan trazos de ruptura. Estos nuevos trazos permiten, de algún modo, conectar el ensayo con otros géneros de producción del pensamiento latinoamericano de la época.

Comenzaremos por exponer la tesis general: el *leitmotiv* de la conciencia, desarrollaremos luego esa preocupación continental, veremos después la continuidad del ensayo sobre el carácter, enseguida la producción sobre la historia de las ideas, el ensayo sobre la historia y la cultura y, posteriormente, el destino americano y la expresión. Se concluirá retratando el carácter de la producción ensayística de esos años y viendo las líneas de desarrollo que de ahí se desprenden.

2. La conciencia

Se ha destacado que el *leitmotiv* principal de este ensayo es la conciencia. Éste es un elemento común, presente en diversas obras que, por otros conceptos, se diferencian. Se trata de un afán que destaca la búsqueda (la construcción, la afirmación, el desarrollo) de una conciencia y eventualmente de una conciencia americana. El ensayo de estos años pretende descubrir y expresar esta conciencia, e incluso profundizarla y realizarla.

Pero, de algún modo, todo quehacer intelectual tiene que ver con la conciencia. Entonces, en qué sentido las propuestas de los 50 y 60 son específicas o más relevantes, y en qué sentido puede afirmarse que otorgan significado al conjunto de estas obras. Intentando precisamente satisfacer tales demandas, se trata específicamente, en primer lugar, de destacar que el asunto de la conciencia aparece aquí de manera más frecuente y explícita. En segundo término, mostrar que esta categoría, u otras muy análogas, sirve para interpretar la realidad histórica y cultural del continente. En tercero, que el aumento o la profundización de esa conciencia es una de las metas importantes que se persiguen, o uno de los medios privilegiados para alcanzar los objetivos deseados.

Leopoldo Zea —uno de los líderes más importantes de este movimiento ensayístico, coordinador de una red de estudios sobre el pensamiento latinoamericano, cofundador del grupo Hiperión, colaborador frecuente de la revista *Cuadernos Americanos*— publicó en 1951 un texto llamado “Dialéctica de la conciencia en México” y en 1952 su libro *Conciencia y posibilidad del mexicano*, en 1953 se conoció *América como conciencia* y en 1957 su *América en la historia*, cuyo primer capítulo es “La historia de la conciencia americana”. Zea piensa que la historicidad es algo propio del ser humano pero que éste no siempre ha tenido conciencia de esa peculiaridad; más aún, el iberoamericano no ha tenido conciencia de su ser histó-

rico o, habiendo tenido conciencia de su historicidad, no la ha concebido correctamente. El afán de originalidad, tan recurrente en el ámbito cultural latinoamericano de mediados de siglo, es visto por el filósofo mexicano como articulado a un afán por el reconocimiento. Existe un deseo de aportar al desarrollo de la cultura mundial u occidental. Este afán de originalidad pasa por el enfrentamiento a la realidad propia, tomando conciencia de sus problemas y buscando soluciones específicas, no copiando las maneras como otros pensaron sus respectivas realidades. Inspirándose en Andrés Bello y demás "emancipadores mentales", Zea postula que lo único que se puede y debe copiar es la capacidad de ser originales.⁹⁵

Pero los latinoamericanos no han sido generalmente conscientes de ello, y al pretender copiar se han dado cuenta de la precariedad de sus imitaciones. Entre otras cosas, esto les ha dado una conciencia de estar al margen de la historia, una conciencia de culpa y destierro, dice Zea retomando las reflexiones de Héctor A. Murena. Es precisamente por falta de una adecuada conciencia histórica que se ha aceptado de hecho esta marginalidad. Más aún, es por falta de una adecuada conciencia que no se puede hacer historia en la medida en que el latinoamericano no es capaz de transformar lo propio en universal. Zea pretende hacer conciencia tanto de la falta de conciencia como de la falsa conciencia para que, un poco a la hegeliana, los latinoamericanos asumiéndonos a nosotros mismos nos entendamos como potenciales creadores de historia.⁹⁶

En una línea similar se encuentra Luis Villoro, también perteneciente al grupo Hiperión, quien se ocupó de la conciencia indigenista en la tradición intelectual mexicana. Según Villoro "el indigenismo actual nace del intento del mexicano por captarse a sí mismo". Esto quiere decir que, puesto que "al volver la mirada reflexiva sobre nuestro espíritu y sobre nuestra comunidad, los encontramos desgarrados", ante lo cual aparece el indigenismo para "suprimir el desgarramiento" por medio de "la unión de los elementos espirituales y sociales que nos integran como mexicanos". Es más explícito todavía cuando, en la introducción a *Los grandes momentos del indigenismo en México*, declara que el libro "trata de responder a una pregunta ¿cuál es el ser del indio que se manifiesta a la conciencia mexicana?". De este modo dice:

La pregunta por el indio nos conduce a otra interrogación más apremiante: ¿cuáles son los caracteres de conciencia que revela el ser del indio? o, en otras palabras, ¿qué es la conciencia indigenista?⁹⁷

95. Véase Leopoldo Zea, *América en la historia*, San Juan, 1956.

96. Véase L. Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 1976, p. 461.

97. Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, 1950.

En esta misma línea de autoconocimiento, de afán por entender la conciencia de un pueblo o de un continente, por contribuir al forjamiento de esa conciencia como conciencia verdadera y fecunda, se encuentra Emilio Uranga, miembro también de Hiperión. En su *Análisis del ser del mexicano* llama a sus compatriotas a aceptar lo que realmente son como pueblo. Éste es, pues, el objetivo de ese afán de autoconocimiento, dado que “la historia de nuestro momento quiere que nos conozcamos”. Insiste en ello al señalar, con un sabor freudiano, que “no ha hecho la Revolución sino aquel que se consideró como tal y que valientemente se aceptó como tal”, especificando la idea más general planteada por Zea de que una auténtica conciencia es lo que posibilita hacer historia. Para ello precisamente es necesaria la “autognosis del mexicano”, como denomina Uranga su propia labor.⁹⁸

Otro mexicano, Edmundo O’Gorman, no perteneciente al mismo grupo de filósofos pero, como puede percibirse, marcado por un mismo espíritu de época, destaca en la introducción a su libro de 1958 *La invención de América* que su investigación es “de índole historiográfica”. Para explicitar el sentido de ésta, afirma que “se concederá, entonces, que el problema enunciado puede formularse en la siguiente pregunta: ¿cómo y cuándo aparece América en la conciencia histórica?” y ésta es “la pregunta fundamental del trabajo”.⁹⁹

Francisco Miró Quesada interpreta la realidad intelectual con parecidas categorías. Le interesa primordialmente detenerse en el problema de la conciencia y en cómo ésta se plasma en la historia de la filosofía y del pensamiento latinoamericano. El análisis que realiza el peruano se orienta a entender, a partir del concepto de “toma de conciencia”, la obra intelectual de los filósofos mexicanos que acabamos de reseñar. De acuerdo con lo que dice Miró Quesada, Zea sería el hombre que presenta, en el marco de su generación, la respuesta afirmativa a la exigencia de su circunstancia histórica, pues toda su obra (hasta mediados de los 50) se desarrolla en torno de la toma de conciencia de la imperiosa necesidad de que ha llegado el momento de filosofar auténticamente. Continúa Miró Quesada afirmando que en los estudios de la evolución de las ideas e ideologías desde la Colonia hasta nuestros días, y especialmente del movimiento positivista, se le va revelando a Zea el sentido de tal desarrollo y lo conduce por fin a la toma de conciencia de la misión del auténtico filósofo latinoamericano. En este esquema, es necesario el conocimiento de nuestra propia realidad para que sea posible la constitución

98. Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 96 y 97.

99. Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, p. 12.

de una filosofía nuestra. Por eso, dice Miró Quesada, una vez cumplido el primer ciclo histórico, los escritos de Zea se dirigen a crear la aguda conciencia de la necesidad de meditar sobre nuestra propia realidad.¹⁰⁰

Pero no sólo interpreta la misión de Zea en términos de hacer conciencia sino que lee la obra del mexicano teniendo en cuenta tal elemento. Pone en relieve que para éste la revolución mexicana es un acontecimiento decisivo en la toma de conciencia del mexicano; a través de la revolución se arriba a la conciencia de lo mexicano. Luego de la revolución, llegada ya la época de ajuste, empieza el mexicano a hurgar teóricamente dentro de sí mismo y a tratar de ordenar racionalmente la conciencia de su propio ser. El ensayo de Samuel Ramos (*El perfil del hombre y la cultura en México*, 1938) es el más característico y constituye el primer paso hacia la plenitud de esa conciencia. En parecidos términos interpreta a Villoro, de cuya obra dice que una perspectiva fundamental para desentrañar la esencia del mexicano es la manera como ha tomado conciencia del indio, porque a través de ella se pueden ir perfilando las diversas etapas de la adquisición de su autoconciencia. Señala que Villoro en *Los grandes momentos del indigenismo de México* estudia el desarrollo, los cambios y la maduración de la conciencia indigenista.¹⁰¹

Similar interpretación realiza respecto del argentino Francisco Romero. Según Miró Quesada, “el proyecto de la filosofía latinoamericana que se inicia con el vislumbre de los patriarcas y surge como conciencia con la generación subsiguiente, es un movimiento colectivo”. En este esquema “Romero es, seguramente, el primer latinoamericano que adquiere la conciencia del proyecto. Mejor, su personalidad consiste precisamente en esta toma originaria de conciencia”. Romero se constituyó en un impulsor del proyecto de filosofar, y una de sus labores principales entonces fue difundir entre los demás o “intensificar la toma de conciencia del proyecto”, cosa que terminó por producir en la generación siguiente una “conciencia de la comunidad” en que estaba inserta y del proyecto que debía realizar.¹⁰²

Aunque desde otro punto de vista, pero también con una propensión hegeliana, el tema de la conciencia y sus vicisitudes se encuentra presente en Frantz Fanon. De Fanon se ha dicho que “aunque dedicó tan sólo cinco páginas a Hegel en «Piel negra, máscaras blancas», es imposible leerlo sin advertir hasta qué punto se encuentra presente la *Fenomenología del espíritu* y, aunque no tenía inclinaciones filosóficas, resulta evi-

100. Véase Francisco Miró Quesada, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, pp. 209 y 218.

101. Ídem, pp. 222 y 232.

102. Ídem, pp. 121, 122 y 125.

dente de todos modos que Fanon, como Hegel, experimentó el «largo viaje de la conciencia en busca de sí misma». Poseía, por otra parte “la noción, evidente en «Piel negra, máscaras blancas», pero que alcanzó su plena madurez en la fase argelina de su vida, de que, al final, la conciencia debe traducirse en acción. La opción de la autenticidad, ya sea para el judío, el negro o el colonizado, no dependía simplemente de la conciencia. La movilización política debe seguir al despertar de la conciencia y a su plena maduración”.¹⁰³ El mismo Fanon usa igualmente la expresión “toma de conciencia” cuando se refiere a la negritud, y en una fase de obvia inspiración existencialista afirma que “mientras que en Europa la ironía protege de la angustia existencial, en la Martinica protege de una toma de conciencia de la negritud”.¹⁰⁴

Otros autores de la época aluden también al tema de la conciencia. Es el caso del boliviano Fernando Diez de Medina, quien se refiere al “arielismo” diciendo que “ha sido un momento de la conciencia nacional”.¹⁰⁵ El colombiano Otto Morales Benítez¹⁰⁶ escribe *Hacia una conciencia histórica*. El uruguayo Washington Lockhart quiere, en *El mundo no es absurdo*, “descender a considerar de qué manera se manifiesta el sentido de lo absurdo en la conciencia general y cotidiana”, contraponiéndose a ésta aquella otra que denomina “conciencia luminosa de la armonía universal”.¹⁰⁷ El venezolano Arturo Uslar Pietri se refiere a un “reconocerse”. Según él “no se exagera mucho al decir que escribir la historia de Venezuela es la gran empresa nacional todavía en gran parte por hacer. Es casi la empresa previa de un país que tiene que comenzar por reconocerse para poder emprender con suficiente seguridad la empresa de hacer un futuro que esté de acuerdo con sus ambiciones razonables”. Lo que quiere Uslar es que su pueblo adquiera una “imagen cabal de su alma”, para lo cual él realiza una suerte de “examen de conciencia”, lo que sin duda contribuirá a evitar una “conciencia vasalla”.¹⁰⁸ Al nicaragüense Pablo Antonio Cuadra le preocupa el “desarrollo de la conciencia de nacio-

103. Irene Gendzier, *Frantz Fanon, un estudio autocrítico*, México, Fra. 1977, pp. 47 y 17.

104. Frantz Fanon, “Piel negra, máscaras blancas”, en *Casa de las Américas*, 36-37, mayo-agosto, La Habana, p. 170.

105. Véase Fernando Diez de Medina, “Sarirí...”, en *Cuadernos Americanos*, 3, México, 1954, mayo-junio, p. 106.

106. Para una visión panorámica de su obra puede consultarse Ricardo Sánchez, *El demonio del ensayo en la obra de O. Morales Benítez*, Manizales, Instituto Caldense de Cultura, 2001.

107. Washington Lockhart, *El mundo no es absurdo y otros artículos*, Montevideo, Asir, 1961, pp. 9 y 15.

108. Arturo Uslar Pietri, “El rescate del pasado”, en *Veinticinco ensayos*, Caracas, Monte Ávila, 1979, pp. 124-125, 135 y 134.

nalidad” en sus compatriotas, destacando que fue “la Guerra Nacional contra el invasor filibustero la que produjo la primera vivencia colectiva del «nos» nacional”.¹⁰⁹ Otro colombiano, Hernando Téllez, en su obra *Literatura y sociedad. Glosas precedidas de notas sobre la conciencia burguesa*, intenta retratar una serie de aspectos de esta conciencia: sus ilusiones, prejuicios, creencias, moralidad y, más en general, la visión del mundo y allí mismo el papel que juegan los propios intelectuales.¹¹⁰

3. Decadencia y mutaciones del ensayo sobre el carácter

Que el ensayo sobre el carácter decayó luego de 1950 es indudable. La obra de Octavio Paz *El laberinto de la soledad* parece culminar y cerrar un período. Otros temas, otras maneras de entender el trabajo intelectual, otra institucionalidad y otros géneros literarios marcan las décadas que se inician. Pero decadencia no quiere decir muerte; quiere decir pérdida de importancia relativa y mutación. Durante toda la segunda mitad del siglo continúan apareciendo obras, aunque sin lograr la resonancia de las que florecieron entre 1930 y 1950. Ejemplos de éstos son Félix Schwartzmann, tomo II de *El sentimiento de lo humano en América*; Jorge Mañach, *Examen del quijotismo* y Gilberto Freyre, *Brasil*. Otros autores producen sus primeras obras en esta línea: Juan Bosch, *Cuba la isla fascinante*; Sebastián Salazar Bondy, *Lima la horrible*; Luis Cardoza y Aragón, *Guatemala, las líneas de su mano*; J.A. Osorio Lizarazo, *Colombia donde los Andes se disuelven*; Emilio Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, Pablo Antonio Cuadra, *El nicaragüense* y Héctor A. Murena, *El pecado original de América*. Un trabajo más original es el del colombiano Eduardo Caballero Calderón, *Americanos y europeos*, donde se revisa la idea que unos tienen de los otros.¹¹¹

Ahora bien, si Octavio Paz en cierto modo cierra un tipo de producción, también lo hace, aunque de otra forma, el brasileño Dante Moreira Leite al realizar una investigación exhaustiva sobre la producción en su país en torno del carácter nacional. Su obra es un análisis de diversos autores que se ocuparon de este asunto, análisis crítico que en gran medida descalifica tal producción, destacando la futilidad de esa empresa

109. Pablo Antonio Cuadra, *El nicaragüense*, Managua, Hispamer, 1997 (1ª ed., 1967), pp. 87 y 89.

110. Véase Hernando Téllez, “Literatura y sociedad”, en *Selección de prosas*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1975.

111. Véase Eduardo Caballero Calderón, *Americanos y europeos*, Madrid, Guadarrama, 1957.

intelectual, sus limitaciones y parcialidades. El parecer de Moreira Leite se haría bastante recurrente en el ambiente intelectual latinoamericano.

En 1954 publicó "Carácter nacional brasileño. Descripción de las características psicológicas del brasileño a través de ideologías y estereotipos". En este trabajo pretendía analizar las descripciones realizadas por brasileños, de sus propias características psicológicas colectivas. Justificaba esta empresa sosteniendo que el examen de las ideologías sobre el carácter nacional parece justificado en cuanto pensamos que es éste uno de los temas constantes de nuestra vida intelectual, una de las formas preferidas de nuestro diálogo con Portugal, con África, con América o con nuestra historia.¹¹²

Moreira Leite dio cuenta de un tipo de producción intelectual que había tenido relevancia en las décadas anteriores, por lo cual se puede entonces hacer un balance. El estudio realizado por el brasileño respecto de la literatura sobre el carácter producida en su país en cierto modo cierra un período al marcar la toma de conciencia sobre un quehacer algo ingenuo, dedicando páginas y páginas a cuestionarlo o relativizarlo, quitándole por esta vía esa espontaneidad que lo hacía posible.

Moreira Leite niega a esta producción casi todo valor directo, como visión auténtica de lo que son los brasileños, otorgándole únicamente valor en un segundo nivel: la relevancia de que hayamos forjado tales imágenes (y no otras) de lo que somos como pueblo. En otras palabras, a él no le importa si es verdadera o no la imagen del brasileño cordial o ardiente sino por qué esas imágenes han sido frecuentes entre los intelectuales brasileños.

Para llevar a cabo su trabajo analiza las obras a Alfonso Celso, Paulo Prado, Euclides da Cunha, Manoel Bonfim, Oliveira Vianna, Sergio Buarque, Fernando de Azevedo, Alfonso Arinos, Arthur Ramos, Gilberto Freyre y João Cruz Costa, entre otros. A partir de las obras de estos autores va enumerando los atributos del brasileño que ellos estampan y destaca los más frecuentes, puestos en relieve hasta por cinco autores. El trazo más señalado es el individualismo. Cuatro autores destacan lo sentimental, lo indolente, lo hospitalario, imitador del extranjero, tolerante, accesible. La lista de caracteres citados por tres autores es todavía más extensa: independiente, sobrio, erótico, etc. La destacada por dos es más larga aún y la destacada por uno todavía más. De este modo, Moreira Leite llega a verificar cuál es la descripción presentada por los intelectuales brasileños de las características psicológicas de su pueblo.¹¹³

112. Véase Dante Moreira Leite, "Carácter nacional brasileño", en *Boletín* N° 7, 1954, São Paulo, Facultad de Filosofía, Ciências e Letras, Universidade de São Paulo, p. 11.

113. Ídem, p. 299.

Pero a Moreira Leite, como psicólogo, no le interesa en primer lugar el discurso sino la realidad a la que éste pretende referirse y por ello sus preguntas más fuertes apuntan a la validez de tales teorías sobre el brasileño. Su conclusión es que tienen poquísima. Prisionero de un determinismo social, termina por escamotear el problema al afirmarse en el paradigma que considera que los seres humanos son de tal o cual manera según las condiciones sociales en las que se encuentran, diluyendo, de este modo, la posibilidad de que las teorías sobre el brasileño tengan valor como tales e igualmente diluyendo el hecho de que los intelectuales se lo pregunten.

Desde cierto punto de vista, es parecida la empresa de Moreira Leite y la de Luis Cardoza y Aragón. Éste en *Guatemala, las líneas de su mano*, sin poder evitar el tema del carácter, deja ver la tentación que le produce simultáneamente con la crítica que formula a las elaboraciones teóricas sobre este asunto. Según él, “en Hispanoamérica se ha buscado una diferencia integral de las nacionalidades y nosotros habríamos de hablar de una guatemalidad”, pero “el asunto resulta estéril al menor descuido” porque hoy “somos un pueblo semifeudal y semicolonial con grandes diferencias económicas, con cierta psicología particular debida al prolongadísimo crepúsculo colonial que nos penumbra todavía, a las decenas de años bajo despotismo de increíble imbecilidad y a la opresión imperialista”, y esta “mezcla de opresión colonial y tiranía mestiza ha sido rasgo peculiar hasta crear idiosincrasia colectiva”.¹¹⁴

Por el camino de la crítica, de la relativización de la propia tarea, Cardoza y Aragón va entrando en el tema del carácter. De este modo estima que “otros ejemplos de carácter nacional, los que se toman como tales, en realidad casi no existen: se confunde constantemente la apariencia con lo abscóndito”. El caso es que “el aprovechamiento abultado o medido del trópico, de sitios geográficos, plantas, animales y frutos, el deleite en la descripción de la superficie, el habla torpe y pobre en español del indígena, ha hecho que algunos consideren este «jicarismo» como valor”.¹¹⁵

Tratando de distanciarse de esta empresa, Cardoza y Aragón sostiene que “al bucear en lo nuestro, queremos descubrir su alegría, su angustia, los problemas generales del hombre”. Porque “no entendemos lo nacional y sus derivados nacionalistas como categoría excepcional aislante y aislada o refugio particular y diferente, sino como apoyo propio, instintivo y casual, insumiso y autónomo, para alcanzar mejor todo lo humano”. Esto debido a que “deseamos ir, hombres iguales y contemporáneos, con algunos rasgos privativos, más allá de lo pintoresco”. La manera endeble de mirar

114. Luis Cardoza y Aragón, *Guatemala: las líneas de su mano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955, pp. 177-178.

115. Ídem, p. 178.

la guatemalidad, nos dice, la ve como lo pintoresco, en tanto que “lo nuestro está más allá de las plumas del guacamayo”. Para él es “el mestizo, perfil propio de América”. De hecho, dice, “es ya el mestizo quien da carácter y dirige el continente”. Pero se trata del “mestizo real, tú y aquel otro, yo mismo, y no el cósmico de la profecía vasconceliana. Y no como problema étnico sino por trascendencia social, política, económica y cultural. Guatemala será mestiza, con frente apolínea y penacho de kukulcan”.¹¹⁶

Pero eso será Guatemala. Por ahora, “hay una psicología de resentimiento que perdura por supervivencia del espíritu de la colonia. Hemos sido”, afirma, “un pueblo pateado, escarnecido, aherrojado”. Por ello “no pueden sorprendernos estos traumas psíquicos, dada nuestra infelicidad que agregó, al primitivo pavor cósmico, el pavor del infierno y el diablo, traído por los misioneros, y el pavor manante de la decapitación de la vida indígena en todas sus formas”. Lo mestizo, lo guatemalteco, está en él mismo. Tiene, nos dice, los “pies sobre el barro precioso del *Popol Vuh*”, pero sus “raíces son también griegas y latinas” porque “la tradición nos une a los demás tanto como a nosotros mismos: no tiene fronteras la canción compartida”.¹¹⁷

Justo Pastor Benítez publicó *Formación social del pueblo paraguayo* con la pretensión de estudiar al “hombre paraguayo”, del cual “medio, clima, cultura son atributos”, estudiar a ese hombre que “se ha puesto a transitar por la historia”. Para hacerlo, Benítez se pregunta “de dónde ha surgido, cuáles son sus características somáticas y espirituales y su *ethos*, el proceso de su formación que ha dado por resultado una nación de la cual es hijo y padre”. Distingue su obra como un ensayo que trata de interpretar y no como un libro de sociología. En este predicamento, sostiene que al paraguayo “el paisaje le es inherente, sustancial porque está todavía en un estadio agropecuario” y que a este hombre “no se le explicaría en otro medio, pues se disolvería su individualidad”. Simultáneamente lo caracteriza como “un mediterráneo o, mejor, un mesopotámico, cuyos canales de comunicación son sus dos grandes ríos, uno de ellos fluida espina dorsal de la civilización”. Junto a lo telúrico y mesopotámico se encuentra lo mestizo: “Es un hombre que habla dos idiomas; toma mate; sus bases alimentarias principales son la carne, el maíz, los frijoles, mandioca y naranja”, dieta que delata la “simbiosis hispano-guaraní”.¹¹⁸

Enfatiza, como casi todos en esta época, la condición mestiza y lo hace en oposición a los “guaranizantes”, que presentan la cultura paraguaya “como simple desenvolvimiento indigenal” (*sic*), cuando “en realidad se

116. L. Cardoza y Aragón, ob. cit., p. 178.

117. Ídem, pp. 247 y 183.

118. Justo Pastor Benítez, *Formación social del pueblo paraguayo*, Asunción, El Lector, 1996. 1ª ed., p. 11.

trata de un proceso de transculturación, de asimilación y de creación, en que participen las tribus autóctonas y el español, que prima por su cultura, sus armas y el aporte de sus instrumentos de trabajo". De hecho, escribe, "los guaraníes carecían de los factores requeridos para constituir una nación", pues "tenían solamente conciencia de un grupo de extensión tribal".¹¹⁹

Su idea del mestizaje se articula con su afán de desmontar la "leyenda negra" de la conquista. Precisamente, apartándose de los guaranizantes, quiere marcar la idea de expansión de la civilización europea y destacar allí la acción de los propios guaraníes, en especial a través del mestizaje y de la fundación de ciudades. Ahora bien, en este esquema quieren resaltar que

...el español fue el factor dinamizador de esta comunidad, su germen cultural para la formación de la sociedad hispano-guaraní.¹²⁰

Benítez propone un plan de trabajo a la intelectualidad paraguaya o a la clase intelectual-política. Específicamente, refiriéndose a lo que llama la "sociología paraguaya", señala que ésta "además de estudiar el mestizaje y la transculturación indoeuropea, tiene que ocuparse preferentemente de la vida rural". Pero destaca otros factores no menos relevantes de lo paraguayo, entre los cuales habla del "signo bélico que preside la formación de la sociedad", cuestión que acentuó la movilidad social; la "primacía de lo político" o el afán por organizar el estado de derecho; la composición social y el desarrollo de la instrucción, además de factores geográficos. Todos éstos deben ser considerados,

...pues muchas de las cualidades ingénitas del paraguayo se han visto obstruidas por carencia de base económica, de condiciones para su desenvolvimiento.¹²¹

Ahora bien, si Paraguay "tiene su epopeya, ha pugnado por su independencia, ha probado su derecho a la soberanía y a la autodeterminación" y si Paraguay en América "no es una simple expresión geográfica o regional, sino una nación con características que le dan personalidad y le permiten ser protagonista de la historia", entonces el país necesita "repensar su doctrina nacional (no nacionalista), desembarazarse de los obstáculos que impiden la acción de las fuerzas creadoras que latén en

119. Ídem, pp. 25 y 26.

120. Ídem, p. 95.

121. Ídem, pp. 121, 93 y 123.

su seno". Toca hoy, escribe Benítez, "a las nuevas generaciones organizar el país, dar solidez a las instituciones, contribuir a la elevación de las condiciones de vida del pueblo y hacer cultura".¹²²

Una mirada parecida, aunque más metafísica, más emparentada con lo que realizan Samuel Ramos, Ezequiel Martínez Estrada o Félix Schwartzmann, con pretensión continental, es la del uruguayo Eduardo Fabregat Cúneo. Éste publicó "Caracteres sudamericanos" (1950) focalizándose en el "amorfismo". Arturo Ardao ha señalado que, inspirándose en George Simmel, Fabregat Cúneo piensa que "hablamos de cultura cuando el movimiento creador de la vida ha producido ciertas formaciones en las cuales encuentra su exteriorización, las formas en que se realiza" y que ello no está ocurriendo verdaderamente entre nosotros, lo que considera "el drama del sudamericano", drama que atribuye precisamente al amorfismo cultural del continente que intenta diagnosticar y describir desde diversos ángulos.¹²³

* * *

Se ha señalado la decadencia del ensayo sobre el carácter. Aunque para sobrevivir genera mutaciones que se expresan en dos formas: aparece un ensayo de corte más filosófico con apoyatura en distintas disciplinas de carácter universitario; aparece también otro ensayo destinado al gran público y que por momentos semeja una guía turística *Baedeker*. Por cierto, existen obras intermedias.

En su libro: *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*. Tzvi Medin nos recuerda que en la primavera de 1948 Zea formó y se puso al frente del grupo Hiperión. Este grupo se abocó al estudio de lo esencialmente mexicano, y en los ciclos de conferencias propiciados se sucedieron temas como "¿Qué es el mexicano?" o "El mexicano y sus posibilidades". Nos recuerda también que, en 1952, Zea fundó el Centro de Estudios sobre lo Mexicano, que reunió para ese objetivo a filósofos, historiadores, sociólogos y psicólogos, y que se comenzó con la publicación de la colección "México y lo mexicano".¹²⁴

La obra de Zea, continuando una línea de estudios sobre el carácter, va a establecer al menos dos cambios. Uno que ya había iniciado *El laberinto de la soledad*, esto es, articular el tema del carácter al asunto existencial, a la filosofía existencialista y a sus tópicos. Otro se refiere a la explicitación de la relación entre conocer el carácter y hacer conciencia-au-

122. J. Pastor Benítez, ob. cit., p. 188.

123. Eduardo Fabregat Cúneo, "Caracteres sudamericanos", en Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 177-178.

124. Véase Tzvi Medin, *Leopoldo Zea: ideología y filosofía de América Latina*.

toconciencia de la realidad. Este segundo elemento es uno de los más distintivos entre los que marcan el ensayo de estos años. Pero hay todavía un tercer elemento: a Zea no le interesa tanto el carácter como los discursos sobre éste.

Nos hemos detenido en la vertiente más académica; detengámonos ahora en aquella que describió los países y sus habitantes apuntando tanto a la amenidad como al deseo de crítica y denuncia. En estos trabajos se advierte una metodología muy simple, más bien impresionista, que utiliza muy pocas categorías teóricas. Por cierto, las ideologías y metodologías psicoanalíticas, marxistas o existencialistas aquí tienen poca relevancia. No se pretende comprender estos países para modificarlos sino sobre todo describirlos y acaso motivar el cariño o la admiración hacia ellos. Puede decirse que se continúa en la línea de Benjamín Subercaseaux, quien señaló que había leído muchos libros sobre Chile y éstos le habían enseñado muchas cosas, pero lo que deseaba era escribir uno que enseñara a amar al país.

El nicaragüense de Pablo Antonio Cuadra corresponde a un conjunto de artículos publicados en la prensa que fueron concebidos globalmente con un plan original, y cuyo objetivo era retratar algunos de los aspectos más característicos (casa, vestuario, fiestas, medios de transporte, estilos de vida, etc.), tratando de captar una serie de trazos de los nicaragüenses. La simpleza asociada a un sentimiento de lo transitorio de la vida (el permanente éxodo), lo "exódico", marcaría a sus compatriotas, según Cuadra. En la base de esto hay una dualidad que tiene que ver con el mestizaje indígena-ibero, aunque se remonta a mezclas más antiguas donde confluyeron diversos pueblos y, más aún, es un mestizaje casi telúrico, por el encuentro en América Central de los continentes del sur y del norte.

La simpleza es perfilada tomando trazos de las culturas campesinas que compara con los aborígenes de Honduras; la habitación o la calleta mucho más precaria, abierta y rústica que la de Costa Rica; el vestuario o los aperos de montar más simples que los mexicanos. De aquí va desprendiendo cuestiones ligadas a la psicología: lo extrovertido, la índole vagabunda, la autodescalificación, el uso frecuente y espontáneo de malas palabras. Rubén Darío sería, al menos en algunos sentidos, la expresión más clara de lo nicaragüense, no sólo por aspectos varios que pueden reconocerse en su poesía sino también por cuestiones de su propia biografía: la ruptura con lo propio en busca de lo otro, lo viaje-ro-nomádico.

Luis Alberto Sánchez, refiriéndose a Perú, con declaraciones antropomórficas decía qué "un país es como un ser viviente: de hecho es un ser viviente. Posee cuerpo y espíritu; inteligencia, sentimiento, subconciencia y voluntad. Se encrespa y se apacigua. Disfruta de infancia, adolescencia, juventud, madurez y sufre también su edad senil". Caracteriza a su país

en el título del libro *El Perú: retrato de un país adolescente*. Según Sánchez "cuando una casta carece de tradiciones propias, ha de resignarse a copiar usos ajenos". Esto ha ocurrido a muchos peruanos: "La comida china, el baile africano, la desconfianza india, la jactancia blanca, acabaron por tipificar al hombre del Perú". Piensa que el peruano empezó a "moverse en su complicado escenario llevando a cuestas una difícil carga de adversos destinos étnicos, de encontradas psicologías, en dramático e inenarrable desconcierto" que "no ha variado hasta ahora".¹²⁵

Igualmente en la línea de presentar al país en sentido geográfico, con sus lugares, ciudades, aspectos tanto productivos cuanto culturales, entre otros, y articulando todo esto al carácter del pueblo, se inscribe la obra de Juan Bosch *Cuba, la isla fascinante*. Para Bosch, lo más propio del cubano es su naturalidad: un pueblo que detesta ocultar sus complejos, para el cual la amistad es un factor clave, así como la búsqueda de lo bueno y lo agradable, cosas que expresan su profundo carácter hedonista. Sobre la base del hedonismo construye Bosch una explicación de diferentes trazos del carácter cubano: "Es posible", comenta, "que algún lector halle exagerada mi relación de casi todas las manifestaciones psicológicas del cubano con su actitud hedonista. Pero no hay otra explicación si se quiere conocer la fuente de las reacciones de este pueblo". Desarrolla, más adelante, ideas respecto de lo que denomina "ese don natural del cubano para escoger siempre de manera casi instintiva lo bueno y agradable; su amor pagano por el cuerpo y por el alma que en él reside, ¿qué origen tienen?". Su explicación genética de este fenómeno es que tuvieron "mucho que ver en ello los dos factores clave de la vida cubana: la formación histórica inicial, en La Habana, como albergue de marineros y soldados que constantemente tenían ante sí la amenaza de la muerte, y la enorme riqueza que el país desarrolló en poco tiempo".¹²⁶

Por cierto, estos dos factores iniciales no son los únicos a que recurre Bosch como explicativos del carácter cubano, aunque los enfatice. Con respecto a la música y a la danza destaca la presencia de lo afro; en relación con la economía, sobre todo la tabacalera, muestra su articulación con un tipo de cultivo y elaboración, a costumbres y carácter, siguiendo bastante cercanamente la obra de Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, de 1940.¹²⁷

125. Luis Alberto Sánchez, *El Perú: retrato de un país adolescente*, Buenos Aires, Continente, 1958, pp. 9, 67 y 68.

126. Juan Bosch, *Cuba, la isla fascinante*, Santiago, Universitaria, 1955, p. 198.

127. Véase Eduardo Devés Valdés, "El pensamiento nacionalista en América Latina y la reivindicación de la identidad económica. (1925-1945)", en *El pensamiento latinoamericano en el siglo xx. Entre la modernización y la identidad*, t. 1: *Desde el Ariel a la CEPAL*, p. 224.

Siendo un autor de estos años no podría escapar al tema de la composición étnica del pueblo cubano, al cruce de razas y culturas, al tema del mestizaje y a cómo la propia historia del mestizaje y las guerras libertadoras constituyeron al pueblo cubano. Pero a Bosch le interesa sobre todo el hedonismo cubano, así como sus manifestaciones más visibles y cotidianas. Se detiene a analizar la belleza de la cubana, lo bien cuidada, lo amorosa y saludable que es. Ésta le parece a él un motivo para explicar la frecuente corrupción y malversación de dineros públicos por los varones de la isla fascinante. Lo hacen, piensa él, sin malicia y con el fin de homenajear a las cubanas, pues destaca, por otra parte, la honestidad del pueblo, su deseo de compartir, el espíritu de cooperación, la sinceridad al lado de la inconciencia y la falta de cortesía. Todo esto tiene que ver muy de cerca con "la salud psicológica, la actitud natural, sana, virginal" del pueblo cubano. También esto es lo que le permite explicar el fuerte sentimiento amistoso que se encuentra estrechamente ligado a "la política, las industrias, el comercio y, en general, toda suerte de actividad en Cuba". Dicho de otra forma: "Mediante una colectiva sublimación del hedonismo, cada cubano se ama a sí mismo en los demás, y esa forma se llama amistad". Según Bosch hay tres fuentes "del vívido y fuerte sentimiento amistoso de los cubanos: la necesidad de querer, la capacidad de agradecer y el concepto de la igualdad". En todo caso "el hedonismo es una actitud tan natural en Cuba", dice Bosch, y "el cubano ama la vida y empieza amando el propio cuerpo".¹²⁸

Otra obra con parecido carácter es la de José Antonio Osorio Lizarazo, *Colombia donde los Andes se disuelven*. Allí se describe el país partiendo por la geografía, la orografía y el clima, pero también se ahonda en el carácter de algunas regiones específicas con sus vicisitudes. Se incluyen, por otra parte, los adelantos en vías de comunicación, educación y salud. Se destacan las riquezas, su utilización económica y cómo este proyecto ha ido variando a lo largo de la historia nacional. Lo histórico no es puramente lo económico, por cierto aparece la composición étnica del país, su mestizaje y el carácter del pueblo, cuestión que se articula con la política, los partidos y las ideas.¹²⁹

Otra obra todavía es la de Gilberto Freyre: *Brazil*, publicada en inglés, con el objetivo más bien de dar a conocer el país en el ámbito sajón. En este libro Freyre presenta geografía, clima, regiones, ciudades, aspectos históricos, económicos, arte, museos, raza, cultura, deportes, etc. Se trata de una presentación del país desde el punto de vista de su atractivo turístico. Incluso se destacan los tipos regionales de belleza femenina.

128. J. Bosch, ob. cit., pp. 184, 191, 190 y 188.

129. Véase J.A. Osorio Lizarazo, *Colombia donde los Andes se disuelven*, Santiago de Chile, Universitaria, 1955.

Todo ello desmerece el nivel teórico del trabajo. Eso sí, como contrapartida, es lamentable que cada uno de los países de América Latina no cuente con presentaciones como ésta que, aunque superficiales, fueran redactadas por personas de la estatura de Freyre.¹³⁰

4. Soledad y sentido, existencia y conciencia

A mediados de siglo se desarrolla también el ensayo de inspiraciones existencialistas, cuyo tema es la sociedad contemporánea, en ocasiones vista como americana, otras veces considerada a secas. A esta sociedad contemporánea se le advierten múltiples problemas, entre los cuales se cuentan lo masivo o masificado, la soledad, la carencia de sentido o los cambios inesperados en los sentidos.

En ocasiones este tipo de ensayo empalma con la vertiente del latinoamericanismo y entonces resultan obras como *El pecado original de América* de Murena o *El sentimiento de lo humano en América* de Schwartzmann o el mismo *El laberinto de la soledad* de Paz. En otras oportunidades, las conexiones se dejan ver con mayor dificultad, como es el caso de *El mundo no es absurdo* de Lockhart o de *El desafío espiritual de la sociedad de masas* de Millás.

Para este ensayo preocupado por el hombre y la sociedad contemporáneos a la Guerra Fría, habiendo asumido la tragedia y los desafíos de la Segunda Guerra Mundial y angustiado por un mundo o una historia que una vez más ha jugado malas pasadas, el tema de la conciencia es también crucial. La conciencia es solución, es para algunos el paso necesario. Para Millás esa misma conciencia es también la carga de un ser humano que siente nuevos pesares y nuevas exigencias.

La obra de Schwartzmann o la de Paz, que antes ha sido considerada como parte del ensayo sobre el carácter, puede ahora ser analizada desde otro punto de vista: la existencia y sus angustias. En esta misma posición se ubica la obra de Murena. De hecho, Octavio Paz ya había articulado carácter y soledad para el caso mexicano, dándole a la interpretación de su pueblo un tenor existencialista y un toque entre filosófico y metafísico. Esto mismo ocurre con el argentino Murena, quien agrega una dimensión teológica al escribir *El pecado original de América*, poniendo en relieve una suerte de culpa que estaríamos pagando con el destierro desde el mundo del espíritu.

Murena escribe sobre el carácter de argentinos y americanos trascendiendo lo tradicional de este tipo de ensayos hacia una perspectiva fi-

130. Véase Gilberto Freyre, *Brazil*, Washington, Pan American Union, 1963.

losófico-existencial. Para él se trata de discutir sobre ciertos postulados estéticos como la oposición entre arte nacional y nacionalista para, desde allí, remontar al sentido que dentro de la cultura americana tiene esta polémica y cómo ella se explica. Define el arte nacionalista como aquel que debe constreñirse sin alternativa a los temas nacionales y ello paradójicamente porque carece de sentimiento nacional (auténtico). Se trata de un movimiento hacia el pasado, que queda prisionero del pasado, precisamente por falta de pasado. Se quiere volver al pasado “porque sólo allí nos sentimos ser”, y en realidad nos estamos impidiendo ser “porque únicamente y en realidad somos en el presente”.¹³¹

Si un trazo es la falta de pasado, otro no menos importante, y correlativo, es la soledad: “La soledad, una soledad absoluta, una soledad inhumana y que es incluso como la presencia de un elemento extramundano”. Esta soledad anula las libertades pues es una especie de condena. Esta soledad se explica por el paisaje geográfico, la llanura, “porque la soledad es estar ante la nada, y la llanura que nada opone, es la negación del paisaje, es la nada”. Pero a la vez se explica por haber roto con el pasado: los americanos somos unos desposeídos porque “cuando nos vinimos de Europa o de Asia, dejamos todo porque dejamos la historia” y “fuera de la historia, en este nuevo mundo nos sentimos solos, abandonados, sentimos el temblor del desamparo, nos sentimos desposeídos”. Por eso “los americanos somos los parias del mundo”. Es curioso que Murena diga, precisamente después de la Segunda Guerra Mundial, cuando Estados Unidos se ha transformado en la potencia hegemónica, que los americanos son los parias del mundo. Es curioso igualmente que diga, viviendo en Buenos Aires, una de las ciudades más “urbanas” de la tierra en el país más urbanizado de América Latina, que la soledad viene del hecho de enfrentarse a la llanura.¹³²

Ezequiel Martínez Estrada sería para Murena quien ha sido capaz de asumir esta condición de desposeído, de solitario desraizado, y superarla. Ha sido capaz de “tomar esa aguzada facultad interpretativa, teórica, que nos caracteriza, que delata nuestro ansioso estado de despojados, y torcerla, doblarla, volcarla sobre sí misma”. Asumir la soledad, que es lo peculiar, es asumir el sentimiento nacional, cosa que no han captado los nacionalistas. Por esto Martínez Estrada, el autor de *Radiografía de la pampa*, “significa el surgimiento de la conciencia de América”. Martínez Estrada trae “por primera vez la conciencia, después de una desgarrada existencia en bruto, puramente animal”, por ello “significa la entrada de América a la humanidad”. En razón de esto, por este gran paso, exclama Murena: “Yo

131. Héctor A. Murena, *El pecado original de América*, Buenos Aires, Sur, 1957, pp. 48, 58 y 59.

132. Ídem, pp. 60 y 61.

no conozco dentro de la cultura americana, dentro de la cultura americana toda, un hecho más fundamental que la obra de Martínez Estrada, pues esa conciencia de la enfermedad, ese lanzamiento de la conciencia contra la enfermedad, constituye la apertura de posibilidad de toda cultura". No en vano ha dicho Murena, tal vez pensando en sí mismo, que

...la presencia, la presión de la soledad ha hecho que en nosotros la gracia se convierta en sentimentalismo y la dignidad en altanería.¹³³

Otro representante del ensayo existencialista es el uruguayo Washington Lockhart, quien en *El mundo no es absurdo* de 1961 agrupó un conjunto de textos que articulan el tema del sentido y del absurdo, haciendo alusiones ocasionales a la realidad específicamente americana y uruguaya. A Lockhart le preocupa, más aún, ha dicho que le obsesiona, "el tema crucial de nuestra época: la pavorosa soledad del hombre libre, la necesidad de realizarse, de salvarse, de abrirse un acceso al ser, a un sentido capaz de encarnarse en la existencia". Esta misma obsesión, dice Carlos Real de Azúa, es la que aparece en otros pensadores de Uruguay, como Servando Cuadro o Roberto Ares Ponds. En Lockhart estaría acompañada de una conciencia extremadamente despierta de los problemas radicales, de los permanentes torcedores de la condición humana: muerte y supervivencia, finitud y trascendencia, absurdo y significado, dolor y soledad...¹³⁴

El texto que otorga el nombre al libro de Lockhart es abierto con la constatación de que "sobran razones para creer en la sinrazón del mundo", cosa que impacta sobre la conciencia general cotidiana que adquiere un sentimiento de lo absurdo, ubicado en cuatro lugares: la razón, la muerte, las cosas y la moral. Por todo esto el ser humano se queda sin alma. Ya no se puede confiar razonablemente en la razón. La razón encuentra absurdo el mundo y tiene razón. Pero como no confía en nada más que en esa razón, no puede entrar a considerar la esencia de la vida. A la vida sólo se la puede comprender con la emoción y no con el intelecto.¹³⁵

Para salir de esta aporía cita la obra *Piloto de guerra* de Antoine de Saint-Exupéry, quien "nos enseña el camino que va desde la desesperación a la esperanza, desde el absurdo a una conciencia luminosa de la armonía universal". Relata Lockhart que en la obra piloto y artillero, dentro del avión de combate, despegan como dos extraños. Al enfrentarse

133. H.A. Murena, ob. cit., pp. 123, 124 y 62.

134. Citado en Carlos Real de Azúa, *Antología del ensayo uruguayo contemporáneo*, Montevideo, Universidad de la República, 1964, t. II, p. 433.

135. Washington Lockhart, *El mundo no es absurdo...*, pp. 9 y 14.

con la muerte, durante la batalla, la “extrañeza” desaparece, transformándose en comunidad; la situación límite por la que han pasado “les ha despertado la conciencia de su unidad”, y este cambio producido en la relación entre dos personas es también un cambio en la realidad exterior. El país ya no es una ficción o un absurdo, ahora es un pueblo. “Porque una multitud desordenada, si hay una conciencia que los [*sic*] une, ya no está desordenada”. Los guerreros vuelven “unidos íntimamente por la conciencia esencial”. Esto ha sido posible pues han “sobrevivido al sacrificio” que, dice Lockhart, en realidad no es tal pues, al darlo todo, todo lo reconquistan, el mundo recupera su sentido y el hombre recupera su fe. Remata, idealizando: “El mundo no es absurdo”.¹³⁶

En otro artículo del mismo libro, “Hacia la bomba total”, Lockhart se sorprende denunciando el hecho de que, “cada vez con más desenfado y más defendida inconciencia, proliferan entre ciertos círculos influyentes de nuestra política los partidarios de la guerra”.¹³⁷ Le parece curioso que en Uruguay, en ese margen apenas aludido por los conflictos mundiales, sea donde con más fervor y con más encono se preconice el recurso a la guerra. Ello sin embargo no parece sorprendente si lo vemos con los ojos de Saint-Exupéry, que son los del propio Lockhart. Si Uruguay y la época contemporánea son absurdos, es lógico el recurso a la guerra como situación en la cual se reconquistaría el sentido. Lockhart empalma desde los 50 con los grandes tópicos de la sensibilidad de los 60 y hasta los 70: absurdo-sacrificio-sentido. Su obra es preclara y premonitoria.

El mismo tenor existencialista, de un existencialismo orteguiano, puede percibirse en el filósofo chileno Jorge Millás. Éste abre su ensayo *El desafío espiritual de la sociedad de masas* con la siguiente constatación: “El aspecto más problemático de la actual situación histórica es, con seguridad, la falta de una conciencia clara del mal que nos aqueja”. Centra su análisis en torno de la nueva conciencia histórica, de sus potencialidades, de sus perplejidades y sus frustraciones. Piensa que las inmensas potencialidades que se le han abierto al ser humano, e incluso a su propia conciencia, han creado nuevas dificultades para el propio ser humano y su conciencia. Si el gran problema es la falta de una conciencia clara del mal que nos aqueja, hay una serie de desglosamientos: el incremento de la conciencia genera un pesado sentimiento de responsabilidad, el cambio en el grado de conciencia histórica trae aparejado un sentimiento de precariedad, el acrecentamiento de la conciencia ha implicado también la experiencia del hombre como ser universal, ese mismo acrecentamiento se ha acompañado de un crecimiento de las instancias normativas. En definitiva, piensa:

136. Ídem, pp. 15 y 17.

137. Ídem, p. 19.

La singularidad de la actual crisis del alma colectiva: es crisis de una conciencia histórica hipertensa, henchida de posibilidades, alerta y ágil. Pero nunca había sido tan penosa esa conciencia.¹³⁸

Millás caracteriza a la sociedad contemporánea (no se refiere a la chilena o latinoamericana específicamente) como masificada, tecnificada en el trabajo y en el recreo, así como colectivizada. Estos procesos conllevan una serie de factores de gran peligro para el ser humano: el embotamiento moral, la acentuación de una conciencia despavorida, la falta de unidad de la propia conciencia, cuestiones todas estas y otras que vienen a sintetizarse o a desembocar en "la conversión del hombre en cosa".¹³⁹

El desafío que se le plantea al hombre, dice Millás, es superar tal cosificación sin salir, sin poder salir, de la sociedad de masas en la que está inmerso. Es necesario, afirma, "procurar a una cultura tan varia y cambiante como la nuestra, fundada en los valores del conocimiento y en la conciencia de poderío sobre la vida, esa unidad superior de estilo, de inspiración y de valoración que se ha perdido por haber caducado la confianza en instancias y normas ya inoperantes en nuestro mundo". Ahora bien, piensa que ello será posible sólo en la "lealtad del hombre a sí mismo y a cuanto puede dar de sí". En otras palabras se trata, nos dice, "del viejo credo humanista" pero "revitalizado ahora por la nueva conciencia de autenticidad que, en lo esencial, es una nueva conciencia de la realidad y de nuestro poder sobre ella".¹⁴⁰

5. El pueblo mestizo

Hemos referido que Leopoldo Zea había constatado una frecuente búsqueda de originalidad en la intelectualidad latinoamericana de mediados de siglo. Ser y destino del continente son incomprensibles en este momento sin hacer referencia a esa búsqueda de originalidad. Para decirlo más fuertemente, el ser y el destino de América Latina serían la expresión de su originalidad, la capacidad de expresar su auténtico ser con una voz propia. En este motivo insisten Arturo Uslar Pietri, Fernando Diez de Medina, Esther de Cáceres, Francisco Miró Quesada, Otto Morales Benítez, Jaime Eyzaguirre, Washington Lockhart, Juan Marinello y Agustín Cueva, entre otros. Éste es uno de los lugares donde

138. Jorge Millás, *El desafío espiritual de la sociedad de masas*, Santiago de Chile, Universidad de Chile, 1962, pp. 11, 12, 27 y 29.

139. Ídem, p. 185.

140. Ídem, pp. 31, 89, 84 y 72.

perviven, en esos años de pensamiento modernizador, las posiciones identitarias.

Nuestra América posee una serie de componentes que la diferencian, la distinguen. Para muchos de estos ensayistas, el mestizaje es el componente principal. Desde el mestizaje van a desprenderse otras numerosas consideraciones. En ellos siguen resonando las voces de Gabriela Mistral, de José Vasconcelos y demás autores de la generación anterior que habían dicho más que algo sobre tales temas.

Desde que Juan Bautista Alberdi escribió algo así como “todo lo que vale en América es europeo”, ha pasado mucho en las ideas sobre la cultura americana. El latinismo en cierto modo, pero sobre todo el indigenismo y el afroamericanismo, destacaron lo no occidental y lo no blanco. Los aportes propiamente americanos y africanos se hicieron un lugar con los aportes árabes y orientales, junto a los europeos, por lo demás ya relativizados, matizándolos en sajones y latinos. De hecho, en 1950, al hablar de América Latina y su cultura se está haciendo referencia al mestizaje casi automáticamente. América Latina es un continente mestizo, entendido esto como un simple trazo o como fuente de grandes potencialidades, siguiendo la inspiración vasconceliana de la raza cósmica.

El destino de América Latina se plantea en coherencia con ese ser mestizo. Se trata de la toma de conciencia de lo que se es y de la emisión de un mensaje original o propio. Se trata de una creación principalmente en el terreno cultural acorde a esta especificidad americana, marcada en gran medida por el encuentro de razas y culturas. A ello se agrega en ocasiones un factor de especificidad telúrica, como lo destaca el boliviano Diez de Medina o el nicaragüense Cuadra.

Arturo Uslar Pietri ha señalado que América se constituyó como un “hecho de extraordinaria novedad”. En otras palabras: “Lo que vino a realizarse en América no fue ni la permanencia del mundo indígena, ni la prolongación de Europa. Lo que ocurrió fue otra cosa y por eso fue un Nuevo Mundo desde el comienzo”. Esta novedad, piensa Uslar Pietri, está dada por el mestizaje; éste comenzó de inmediato “por la lengua, por la cocina, por las costumbres”.¹⁴¹ Desarrolla más estas ideas al afirmar que los diversos grupos étnicos y socioculturales, aunque no todos en el mismo grado, “tejieron nuestra historia en el escenario de nuestra tierra”; define esa textura como “un rico y profundo proceso de mestizaje” del que nace, en su caso específico, el venezolano. El venezolano proviene entonces de un “profundo y constante mestizaje entre las culturas y las actitudes vitales de los tres protagonistas”, lo que tiene que ver con mezcla de sangres pero sobre todo con ese “grande y creador mestizaje de apor-

141. Arturo Uslar Pietri, “El mestizaje y el Nuevo Mundo”, en *Veinticinco ensayos*, p. 15.

tes culturales, en adaptación constante al nuevo medio social y físico". Ello marca a los venezolanos radicalmente, tanto es así que Uslar Pietri quiere recordar a su pueblo que "nuestro quehacer histórico, nuestra originalidad histórica, tiene que ver esencialmente con ese proceso consciente e inconsciente de creación de formas, de concepciones y de actitudes por medio del mestizaje". Esto va a producir uno de los fenómenos políticos más peculiares, "una de las grandes creaciones del mestizaje histórico: el caudillismo". El caudillismo y otras dimensiones forman lo que llama el "hecho nacional", que durante el siglo XIX se opuso a los "ideales de la contemporaneidad occidental". A él le interesa realizar un verdadero "examen de conciencia". En consecuencia debe hacer una denuncia de esa versión simplista de la historia en tres tiempos, "centrada en los grandes hechos externos de la Independencia". Esta versión "deja afuera la mayor parte del hecho histórico al que pertenecemos, como herencia viva de otros tiempos, como fundamental proceso del mestizaje cultural y como tensa correlación del hecho nacional con la contemporaneidad occidental". Si es así, es obvio que no hay una imagen cabal del devenir histórico y, por tal carencia, por tal "desfiguramiento, nos condenamos y condenamos a nuestro pueblo a no poder vivir esa historia y a no poder realizarla plenamente".¹⁴²

Francisco Miró Quesada también se refiere al mestizaje como uno de los elementos constitutivos del latinoamericano. Según el peruano, "debido al mestizaje y a la formación de una realidad esencialmente vinculada con la europea, nuestra elite cultural vive mirando hacia Europa". Esto significa que "nuestra cultura, nuestra fuente originaria, nuestra esencia está fuera de nosotros, allende los mares". Esto conlleva el hecho de que América Latina sea inauténtica. La relación de reflejo-esencia con la metrópoli hizo a América Latina vivir inauténticamente.¹⁴³ Lo mestizo es algo que no se ha asentado, es mezcla que no ha adquirido aun identidad, esa identidad capaz de generar autenticidad.

Para Washington Lockhart "nuestra calidad de mestizos suele manifestarse en las formas más intempestivas. Estalla a veces en una devoción abrupta e incondicional ante las novedades que nos concede la venerada cultura occidental, para refugiarse en otras ocasiones en una seráfica complacencia ante nuestras más inverosímiles virtudes". Para el uruguayo, como para el peruano, el mestizaje es algo que no ha alcanzado todavía un asentamiento suficiente para producir un ser humano coherente. Entre el occidentalismo y el nativismo "pueden improvisarse las

142. A. Uslar Pietri, "El rescate del pasado", en ob. cit., pp. 131, 132 y 134.

143. Francisco Miró Quesada, "Cultura europea y cultura latinoamericana", en *Notas sobre la cultura latinoamericana y su destino*. Lima, Talleres Industrial Gráfica, 1966, pp. 6 y 7.

posturas más variables; pero en todas ellas se siguen transparentando, mezcladas pero no combinadas, esas dos tentaciones, ese doble desfreno de nuestra extremosa conciencia adolescente". Ante ello propone que "el cumplimiento de nuestro destino supone la asunción irrestricta de la circunstancia en que vivimos; supone siempre una ascesis, una contracción vital, que no se deje tentar por las vanas e insustanciales conquistas de una libertad comprometida".¹⁴⁴

Pablo Antonio Cuadra realizó una interpretación de la sociedad, la cultura y la política apoyada en lo hispánico y en el aporte indígena. El mestizaje es una realidad esencial de Nicaragua. La herencia hispánica, católica, es vocación de universalidad; el indio aporta la visión telúrica ahincada en una cultura de íntima simbiosis con lo terrígeno, ha dicho Fidel Coloma González, sintetizando la proposición de Cuadra. Cuadra define la realidad de su país como un dualismo que se articula sobre los componentes de un mestizaje que no llega, como en Miró Quesada, a fundirse totalmente. Los componentes perseveran vivos y actuantes. La historia de Nicaragua transcurre en un constante oscilar de dicotomías: exodismo y espíritu de aventura frente a permanencia; militarismo y dictadura frente a civismo y democracia.¹⁴⁵

También en una línea hispanista, ahora extrema, tan idealista como acítica, se encuentra Jaime Eyzaguirre, quien inicia su compilación *Hispanoamérica del dolor* con frases como las siguientes: "Europa que era todo espíritu, todo armonía, se sorprendió de encontrar en la antípoda el reinado de la materia en libertad de elementos como en los primeros días de la creación"; "Así pasó del caos a la historia"; "Chile, el *Finis Terrae*, la antípoda del mundo, no era más que un estático y contradictorio amasijo de elementos hasta que sobre él vino a soplar el espíritu eterno, vivificante del cristianismo". Insiste en que se necesitó la presencia de un pueblo y la mente de un caudillo de visión alta y voluntad templada para que la geografía inerte se animara. Haciendo alusión al montículo sobre el cual se fundó la ciudad de Santiago, especula que

...en ese hito de piedras calcinadas por el fuego de un verano exuberante, en ese amasijo recio e incommovible, yermo y pálido, se estaba labrando el futuro de una raza síntesis. Los que pronunciaron la palabra y los que la oyeron quedaron definitivamente sellados por una angustia común. De este modo fue apareciendo esta América mestiza y angustiada: América bárbara y cristiana. América nacida

144. Washington Lockhart, "Dos formas de infidelidad", en Carlos Real de Azúa, ob. cit., t. II, pp. 450-451 y 456.

145. Véase Fidel Coloma González, "Medio siglo de ensayo nicaragüense", en *Revista Iberoamericana*, LVII, 157, Pittsburg, octubre de 1991, p. 880.

de los viejos adoradores del sol y de las culturas del oro y de la lana. América, la de la sangre noble de Castilla, de los firmes señores de la espada y de los siervos de la cruz. América una y doble, paradójica y armoniosa, tierra de batalla perpetua, de perderse y recobrase, de vivir eternamente muriendo. Ésta es la América de angustia, del agonizar sin límite, la América nuestra, india y española, que busca sin descanso su definición en lucha consigo y los demás.¹⁴⁶

Hay dolor de alumbramiento o agonía desde que se conoce vida en la tierra de América: dolor y sobrecogimiento en el azteca, dolor y fatalismo en el quechua, dolor y abandono en el araucano y también el español trae su angustia. De este choque de razas inconexas, de angustias dispares, ha brotado el alma de la América hispánica. Alma compleja y múltiple, rica como ninguna y apenas revelada aún en sus posibilidades.¹⁴⁷

Esta misma América, pero ahora la del siglo XIX, es calificada en tono de denuncia profética de "estúpida América de la apostasía" que vio en el federalismo yanqui, el jacobinismo francés y el parlamentarismo británico otros tantos talismanes que la sacarían sin esfuerzo de su notoria ruindad, aunque apenas logró robar la burda costra exterior sin llegar al alma de esos pueblos. Tanto es así que en más de cien años de vida libre, Iberoamérica no ha dicho al mundo una sola palabra que merezca recordarse. Su andar vegetativo y rastrero ha logrado concitarle sólo el desprecio universal, a la vez que manos fuertes y ávidas han aprovechado su cuerpo cargado de impudicia, porque como una vil cortesana está pronta a entregarse en los brazos del primer triunfador.¹⁴⁸

Pero así y todo, piensa Eyzaguirre que Hispanoamérica posee, por la sangre común, una auténtica y propia cultura. Esta cultura no ha dicho aún su última palabra en la historia del mundo, aunque ostenta jerarquía moral suficiente para reclamar de los otros pueblos pleno y absoluto respeto para desenvolverse. Piensa que ya es momento, en este tiempo caótico que vivimos, de que demos nuestra palabra con acento propio e incontaminado. Porque, insiste, Iberoamérica tiene derecho a vivir su propia existencia y un temblor de voluntad, aún débil pero certero, comienza a inquietarle su cuerpo. Ya despunta un instinto, cree Eyzaguirre, de revalorización del patrimonio cultural, instinto que está llamado a abrir las puertas a la verdadera independencia. Pero todo esto no aflorará sin agonía, porque nuestra raza lleva la angustia incrustada en el tuétano.¹⁴⁹

146. Jaime Eyzaguirre, *Hispanoamérica del dolor*, Santiago de Chile, Universitaria, pp. 12, 13 y 26.

147. Ídem, pp. 27 y 28.

148. Ídem, pp. 38-39.

149. Ídem, pp. 40 y 52.

Respecto de Guatemala, Cardoza y Aragón se ocupa también del mestizaje y la expresión. Según Cardoza “con la independencia, comienza a cobrar primacía el tipo de influencia mestiza, se acrecienta con el gobierno de Justo Rufino Barrios (1871-1885) y de nuevo con la fugaz revolución agraria y antiimperialista, de 1944”. Con esto “principiamos a tener orgullo adolescente de ser guatemaltecos: de que nada es verdaderamente nuestro si olvidamos u ocultamos la tierra firme de lo indígena” y aunque de hecho, dice, es ya el mestizo quien da carácter y dirige el continente, no es menos cierto que su mestizofilia es indigenista, pues “la realidad guatemalteca, como [la de] todos los pueblos, es la de su protohistoria, la de su historia y la conciencia fluida de las mismas”.¹⁵⁰

El mestizo que “gesticula por toda América” no es ya una especie de Jano porque ha logrado decantarse, la “confluencia de sangres es perfecta”. A diferencia de otros autores que consideran el mestizaje como algo no suficientemente decantado, Cardoza y Aragón piensa que este mestizo es “vértebra que articula dos mundos” dado que en el guatemalteco, en el mestizo, “alientan por igual las dos savias” pues “ya no vemos únicamente el horizonte indígena o el horizonte mediterráneo”.¹⁵¹

Mestizaje y conciencia se conjugan en la obra de Cardoza y Aragón como, según él, “en el mestizo consciente se conjugan las dos sangres, se abrazan sosegadas”. Vive lo indígena y lo español seguro de las dos fuentes. Existe una “conciencia del mestizaje” pues “de la fusión de la conciencia europea con la americana emerge de la penumbra el perfil del Nuevo Mundo” y “en ella se afina la posibilidad más acabada y original”. Por todo esto Cardoza reivindica la “nacionalidad como conciencia para acrecentar la nobleza del hombre”, una “patria como paso necesario para llegar a la humanidad” o, dicho de otra forma, “enraizarnos para que la copa del árbol sea más alta”. El mestizo consciente busca su expresión. Se queja de la “erosión de lo nacional”, de la tremenda debilidad del sentimiento nacional, de la orfandad del alma guatemalteca, porque somos todavía, dice, un “pueblo sin canciones, sin héroes populares, sin conciencia colectiva de los eternos problemas humanos y sin mística nacional”. Sobre el mundo europeo y el americano con sus porfiadas contradicciones “fue floreciendo la conciencia nueva de América que encarnó el criollo y hoy alienta en el indígena y en el mestizo”.¹⁵²

Germán Arciniegas quiere llevar el mestizaje hasta el grado máximo: el mestizaje de las magias. La sinergia que producen unas magias poten-

150. L. Cardoza y Aragón, ob. cit., pp. 265 y 182.

151. Ídem, pp. 188 y 189.

152. Ídem, pp. 188, 189, 190, 265-266 y 268.

ciando las otras, potenciándose todas recíprocamente. Mestizaje total es magia total. Sostiene que “en la América Latina se reúnen las magias de tres mundos: la que llevó España, la que cultivaban los indios, la que aportaron los negros” y eso todavía, nos dice, “no es sino un comenzar”, porque “luego vienen los chinos que en Panamá, en Cuba y en el Perú aportan algo de opio, y muchas loterías de sueños y charadas”, vienen también los italianos, quienes “llevan a Buenos Aires magia de Sicilia y Nápoles”. Piensa Arciniegas que “todos estos elementos echan raíces por donde sube la savia de un remotísimo pasado, de todos los continentes”. Es toda esta magia junta, mezclada, mestizada, fundiéndose y potenciándose, la que explica que la poesía ocupe un lugar eminente entre nosotros. La poesía es el síntoma de una magia profunda que marca lo latinoamericano. Para decirlo de otro modo: “La historia de la América Latina ha predispuesto particularmente a las artes mágicas”. Esto explica, según él, cierta capacidad movilizadora del caudillo y de Simón Bolívar en particular, quien hablaba “misteriosamente”, y era por esa vía capaz de mover y conmover: “Sin entender nada, la muchedumbre se precipitaba, engrosaba los ejércitos, seguía al caudillo por comarcas desconocidas, duras, bravas, hostiles”. Pero es todavía más radical el colombiano cuando afirma que “lo mágico preside, desde el primer día, el nacimiento de América”, y todavía más al escribir que

...lo negro, lo indio, lo siciliano, lo gitano, lo chino, el espiritismo, la teosofía, lo que viene de los aquelares españoles, todo viaja, se cruza como las razas, penetra en la religión católica, es un cóctel, una mezeolanza, un rabo de gallo, un enredo que tiene resonancia en la vida común, que hace apariciones sorprendentes en el folclore, contagia la vida política, llena páginas en las novelas y pone claves en la poesía y acentos en la música.¹⁵³

Este mestizaje mágico o no mágico es para Arciniegas la fuente, la base, de la expresión; el ser diferente o el haber vivido experiencias diferentes posibilita otras palabras.

6. América Latina sometida al neocolonialismo

El tema del colonialismo no fue, a comienzos de la segunda mitad del siglo, muy importante para el pensamiento latinoamericano. No fue muy importante pero tuvo su presencia en el ensayo y también en las

153. Germán Arciniegas. *El continente de siete colores*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, pp. 635, 636-338 y 662.

ciencias sociales. Sin duda constituyó una preocupación más importante en el ámbito del Caribe que en el resto del continente. Ganó más presencia en los 60 y 70.

Las luchas anticoloniales desarrolladas en Asia y en África luego de la Segunda Guerra Mundial se proyectaron, particularmente, en el Caribe y en la América Latina francófona. En la ibérica, más en general, se advirtieron sobre todo en la dimensión cultural, retomando tradiciones intelectuales que aludían a nuestro colonialismo mental como a necesarias emancipaciones o independencias del espíritu americano. Son importantes George Lamming en Barbados, Walter Rodney en Guyana, Eric Williams en Trinidad y Tobago, Aimé Césaire y Frantz Fanon en Martinica, Arturo Jauretche en la Argentina, René Zavaleta Mercado y Ernesto Ayala Mercado en Bolivia, Agustín Cueva en Ecuador.

En 1955, Aimé Césaire publica su "Discurso sobre el colonialismo", una de las obras que más directamente, en América Latina, se articula con los problemas africanos, tradicionalmente poco relevantes en nuestra historia de las ideas. El proceso de descolonización de Asia y África, cuestión relacionada con una reivindicación del tercermundismo como economía, cultura o etnia, impacta también en los territorios franceses del Caribe. Aimé Césaire se focaliza en lo siguiente:

Que nadie coloniza inocentemente, que nadie coloniza tampoco impunemente; que una nación que coloniza, que una nación que justifica la colonización –y por tanto la fuerza– es ya una civilización enferma, una civilización moralmente minada que irremisiblemente, de consecuencia en consecuencia, de negación en negación, clama por su Hitler, o sea, por su condena.¹⁵⁴

Césaire caracteriza la colonización como cosificación. En la medida en que la colonización es "la cabeza de playa en una civilización de la barbarie, por ende, en cualquier momento, puede infiltrarse la negación simple y llana de la civilización", en esa misma medida el colonizador se "habituía a ver en el otro a la *bestia* y a tratarlo como *bestia*", transformándose por ello él mismo en *bestia*.¹⁵⁵ Por esta vía la colonización "deshumaniza aun al más civilizado". Al bestializar al otro, bestializa al bestializador, lo cosifica. En este sentido, colonización es igual a cosificación.¹⁵⁶

Es la Europa colonizadora la que ha injertado el abuso moderno en las antiguas injusticias y el odioso racismo en la vieja desigualdad exis-

154. Aimé Césaire, "Discurso sobre el colonialismo" (1955), en *Casa de las Américas*, mayo-agosto de 1966, La Habana, p. 157.

155. Ídem, p. 158.

156. Ídem, p. 160.

tente en las sociedades que fueron colonizadas. Esta “negación” no era ni necesaria ni puede justificarse desde el punto de vista del progreso. De hecho, piensa que “la europeización de los continentes no europeos podía no haberse realizado bajo la bota de Europa”. Dicho todavía con más fuerza: es la Europa colonizadora la que “regatea” al colonizado la posibilidad de “marchar hacia adelante”.¹⁵⁷

Su propuesta, por tanto, “no está en una utópica y estéril tentativa de reduplicación, sino en una superación”. Para él “no se trata de hacer revivir una sociedad muerta. Eso se lo dejamos a los aficionados, al exotismo”. Tampoco se trata, dice, de “seguir prolongando la actual sociedad colonial, la más pestilente que se haya podrido nunca bajo el sol”. Por el contrario,

...lo que nos hace falta es crear -con la ayuda de todos nuestros hermanos esclavos- una sociedad nueva, rica en toda la potencia productiva moderna, cobijada en toda la antigua fraternidad.¹⁵⁸

Césaire quiere desmontar el discurso de filósofos, psicoanalistas, estudiosos de la cultura, que justifican desde diversos puntos de vista el colonialismo: Joseph de Maistre, Jules Romains, Placide Tempels, Octave Mannoni, Pierre Gourou y otros.

También en 1955 Fanon publica *Antillanos y africanos*. Centra su análisis, más que en el colonialismo en general, en la cuestión específica de la negritud, haciéndolo como discípulo de Césaire. Dice que unos años antes se había visto por primera vez “a un profesor de liceo, o sea, un hombre aparentemente digno, decir simplemente a la sociedad antillana que es bueno y bello ser negro”. Esta innovación o declaración se hace tanto más significativa cuando los antillanos negros se percatan de que Francia ha sido derrotada y ocupada por los alemanes. Allí se hace patente la “toma de conciencia de la negritud” y los martiniqueños y los guadalupeños comienzan a mirar hacia África. Así pues, dice Fanon que “el antillano después de 1945, ha alterado sus valores. Mientras que antes de 1939 tenía los ojos fijos en la Europa blanca, y el bien para él era la evasión fuera de su color negro, en 1945 se descubre, no solamente de color negro, sino un hombre negro, y es hacia la lejana África hacia donde lanzará sus pseudópodos en adelante”. Ahora “vuelto hacia África, el antillano va a llamar desde lejos”. Se descubre (como Murena invertidamente) hijo transplantado de esclavos, siente la vibración de África en lo más profundo de su cuerpo y sólo aspira a una cosa: sumergirse en el gran “agujero negro”. Con ironía señala “que el an-

157. A. Césaire, ob. cit., p. 160.

158. *Ibidem*.

tillano, tras el gran error blanco, está viviendo ahora en el gran espejismo negro".¹⁵⁹

Ernesto Ayala M. en 1956 publicó su obra *¿Qué es la revolución boliviana?*, donde dedica un capítulo al tema de las revoluciones en los países coloniales y semicoloniales, entre los cuales ubica al suyo. Allí intenta señalar algunas de las tareas que le corresponden a la revolución boliviana para no frustrarse, cayendo bajo la desventajosa relación de las fuerzas internacionales. Augusto Guzmán, resumiendo la posición de Ayala, destaca que "en nuestro país semicolonial y monoprodutor sólo un tipo de revolución semejante a su desarrollo económico podrá romper los grilletes de su atraso. Las condiciones objetivas y subjetivas de la Revolución Nacional que sin ser burguesa ni socialista participa de ambas y ha creado el *Estado popular, nacionalista revolucionario* como directa expresión de los intereses de obreros, campesinos y sectores pobres de la clase media". Continúa Guzmán destacando de la obra de Ayala que a Bolivia, con su revolución, le corresponde "integrarse a un Estado nacional latinoamericano en proceso de lucha y sacrificio". Esta revolución tiene todavía grandes falencias puesto que ha armado físicamente a las masas de obreros y campesinos pero todavía no las ha armado ideológicamente¹⁶⁰ y en este esquema cita a Víctor Paz Estenssoro y a Juan Lechin como dos figuras clave.

Por su parte, el argentino Arturo Jauretche en *La colonización pedagógica. Los profetas del odio y la yapa* (1967) las emprende, como lo hará más tarde el boliviano René Zavaleta Mercado y, luego y con mayor exageración aún, el uruguayo Ángel Rama, contra la "*intelligentsia* y no inteligencia". Se trata, dice Jauretche, de la "constituida por gran parte de los nativos que a sí mismos se califican de intelectuales". Piensa que "la *intelligentsia* es el fruto de una *colonización pedagógica*" y que este proceso es "muy distinto a la espontánea incorporación de valores universales a una cultura nacional".¹⁶¹

Como antecedente de sus planteamientos cita a otro argentino: Jorge Abelardo Ramos, quien había centrado el problema en sus verdaderos términos en su libro *Crisis y resurrección de la literatura* de 1954. Allí sostenía Ramos que la formación de una conciencia no encuentra obstáculos en los países coloniales pero sí, en cambio, en los semicoloniales, donde las potencias, al no tener el dominio directo, deben ejercer una

159. Frantz Fanon, "Antillanos y africanos" (1955), en *Casa de las Américas*, mayo-agosto de 1966, La Habana, pp. 171, 173 y 174.

160. Véase Augusto Guzmán, *El ensayo en Bolivia*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1983, pp. 134-135.

161. Arturo Jauretche, *La colonización pedagógica y otros ensayos*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, pp. 41-42.

“colonización pedagógica” para asegurar el “dominio imperialista”. En la Argentina ello se ha expresado a través de un siglo de “dictadura espiritual oligárquica” y según Ramos:

La cuestión está planteada en los hechos mismos, en la europeización y alienación escandalosa de nuestra literatura, de nuestro pensamiento filosófico, de la crítica histórica, del cuento y del ensayo.¹⁶²

Jauretche desprende de este análisis que en su país, por tanto, “el establecimiento de una verdadera cultura lleva necesariamente a combatir la cultura ordenada por la dependencia colonial”. Piensa que la *intelligentsia* argentina, al contrario, identifica con la cultura los “valores universales” consagrados por los centros de poder. Contra eso, dice, se debe luchar para que bajo la apariencia de valores universales no se sigan “introduciendo los valores relativos correspondientes sólo a un momento histórico o lugar geográfico” y cuya apariencia de universalidad “surge exclusivamente del poder de expansión universal que les dan los centros donde nacen, con la irradiación que surge de su carácter metropolitano”.¹⁶³

Este error de la *intelligentsia*, piensa Jauretche, terminó por revertirse contra ella misma, empantanándola. Ésta se convirtió en una simple repetidora de envejecidas y exóticas afirmaciones dogmáticas. La tarea del intelectual anticolonialista es, entonces, aportar a la creación de una “conciencia nacional”, porque “cuando la Nación tiene conciencia de que es, ya es”. Para que este proceso se realice, el intelectual debe escribir “desde el pueblo”, es decir “desde la realidad expresada por su agente humano y natural, lo que supone integrarse en el mismo pueblo”. Para poder realizar esto la *intelligentsia* debe abandonar la presunción básica “que es su atribución a un status de carácter intelectual diferenciado del pueblo y rector de éste”.¹⁶⁴

Esta tendencia es continuada cuando a mediados de los 60 René Zavaleta Mercado escribe *La formación de la conciencia nacional*. El boliviano plantea las cosas en los mismos términos que Jauretche y Ramos. La conciencia nacional se constituye a despecho de las oligarquías extranje-rizantes y del colonialismo. Zavaleta Mercado, más cercano al marxismo, trabaja con la idea de alienación. Piensa:

Alienarse es entregar la conciencia a hechos no referidos a la propia realidad concreta o referirse a conceptos muy generales y

162. Jorge Abelardo Ramos, *Crisis y resurrección de la literatura argentina* (1954), citado por A. Jauretche, ob. cit., pp. 42-43.

163. Ídem, p. 44.

164. Ídem, pp. 49 y 52.

perder el contacto con los hechos inmediatos o sintetizar caóticamente la realidad en uno solo de sus datos, engordándolo hasta desfigurarla como un todo.¹⁶⁵

Zavaleta critica a la *intelligentsia* boliviana, a la que llama “los doctores”. Destaca que “existe una suerte de metafísica para consumo de colonizados” y que

...sólo así podemos explicar las tristezas, los embrollos y deserciones varias de la inteligencia latinoamericana, cuyo temperamento generosísimo la ha conducido con frecuencia a elaborar las doctrinas en las que estaban interesados los enemigos de sus países.¹⁶⁶

Nos dice que su libro procura “enumerar los elementos con que los bolivianos de los últimos treinta años han tratado de lograr una identidad para sí mismos y para su país”. Remontándose históricamente, ubica un hecho, más que un hecho, un lugar, una época, una ciudad, una economía y una sociedad, como clave. Potosí, dice, “es una clave para explicar hasta qué punto lo que ahora llamamos Bolivia es un cuerpo histórico interrumpido, invadido, saqueado y distorsionado por los extranjeros”. Piensa que sin hacer alusión a Potosí sería “difícil describir las características del actual nacionalismo boliviano”, pues “no hay nada de Bolivia que no arranque de aquel Potosí”.¹⁶⁷

Zavaleta, haciéndose eco de las palabras de Gabriel René Moreno, afirma que los doctores constituían una “clase social pública, culminante y si decimos predilecta del Alto Perú”, los califica de producto suntuario que financiaba Potosí; pagados y subvencionados por los mitayos, no necesitaban hacer trabajo alguno para vivir y disputar e imaginar porque para eso había tantísimo indio, eran el único grupo dirigente del que podía disponer entonces el Alto Perú y por eso la república nace decadente.¹⁶⁸

Otro hito importante en la historia de su país es la guerra del Chaco, que “con su absurdo carácter de duelo multitudinario entre soldados desnudos”, nos dice, “es el fenómeno a partir del cual comienza la conciencia y la rebelión de las clases nacionales”. A esta conciencia de las clases nacionales o conciencia nacional opone “la xenofilia de la oligarquía boliviana”, esta oligarquía que “practica su propia pedagogía, que le

165. René Zavaleta Mercado, *La formación de la conciencia nacional*, La Paz, Los Amigos del Libro, 1990, p. 83.

166. Ídem, p. 21.

167. Ídem, pp. 2 y 28.

168. Ídem, pp. 31 y 33.

es útil pero no nace de ella misma sino de su modo de ser antinacional” o, para decirlo de otro modo, “representa en lo nacional los intereses extranjeros”. Refuerza esto afirmándose en Ernesto Montenegro, quien había destacado que “el coloniaje extranjeroiza a sus palafreneros y a sus clases agentes”.¹⁶⁹

En este encuentro entre lo colonial y lo nacional, lo indígena, lo europeo y lo mestizo, Agustín Cueva afirma que existe “un reducido grupo de intelectuales y artistas que viene tomando conciencia del problema y esforzándose en forjar una cultura realmente nacional”. A diferencia de Jaurtche, Ramos o Zavaleta, quienes se encuentran más auténticamente en la línea del anticolonialismo o del poscolonialismo, donde se descalifica fundamentalmente a los intelectuales y artistas como agentes del invasor—excepción hecha de quienes escriben los textos en que ello se sostiene—. Cueva ve en este sector casi el único recurso de una auténtica cultura nacional. Ello al menos hasta que “una revolución ponga en movimiento las dormidas, estancadas aguas de la patria”, allanando de ese modo todos los obstáculos que “impiden la toma de conciencia de nuestro verdadero ser”. Sólo en esa medida la cultura mestiza dejará de ser una virtualidad para hacerse realidad.¹⁷⁰

Para Cueva, la cultura ecuatoriana no es indígena, porque desde la conquista los aborígenes dejaron de ser sujeto; no es europea, en la medida en que la cultura de Viejo Mundo no llega a ser completamente asimilada por nosotros, y no es firmemente mestiza, en cuanto no ha logrado un verdadero y sólido sincretismo estructurado. Hay intentos de creación de una cultura criolla pero éstos, como buenos intentos de colonizado, argumenta siguiendo a Jean-Paul Sartre, sólo cuentan con las armas que logren arrebatarle al colonizador. Hasta el momento, en todo, piensa Cueva, ello no ha gozado de grandes éxitos. De hecho, lo que se denomina superficialmente “cultura mestiza” o “cultura ecuatoriana” no es sino un “abigarrado, destartalado, espectáculo”, cuyos componentes parecen “piezas residuales, juntadas por azar, de fantasmales e irreconciliables conjuntos culturales en jirones” y no, como debería ser, “elementos concebidos en vistas a la función que irían a desempeñar en un todo orgánico”. En definitiva, este mestizaje no ha sido posible pues el ecuatoriano vive una inautenticidad que afecta a todos los sectores sociales y ello se trasluce en una sociedad en la que el saqueo inmisericorde ha sido acompañado por los más bellos discursos desde el período colonial, y a partir de lo cual se “sentaron los cimientos para la construcción de una

169. R. Zavaleta Mercado, ob. cit., pp. 43, 47 y 48.

170. Agustín Cueva, *Entre la ira y la esperanza* (1967), en Fernando Tinarejo (ed.), *Teoría de la cultura nacional*, Quito, Banco Central de Ecuador, 1986, pp. 319 y 320.

sociedad mistificada y mistificante, en la cual el lenguaje-ideología no servía tanto para señalar una realidad cuanto para encubirla”.¹⁷¹

7. Los estudios sobre la evolución del pensamiento

Diferentes por su método y por la institucionalidad en la que se insertan, los estudios sobre historia de las ideas, tan característicos de estos años, se emparentan con el ensayo por su aparición en (casi) la misma red intelectual. En términos metodológicos, sin embargo, se acercan más a los estudios de las ciencias sociales, aunque se generan claramente en otro circuito intelectual. Los estudiosos de historia de las ideas, en esta época más que en otras, están muy cercanos al ámbito del ensayo.

Estos trabajos se plantean frente a la realidad de las ideas concebidas como formas de conciencia, aunque esto no ocurra en todos los casos. Para varios de estos autores, entre los que se encuentran João Cruz Costa, Arturo Ardao, Luis Villoro, Francisco Miró Quesada, Leopoldo Zea o Justo Pastor Benítez (h.), estudiar el pensamiento es o bien una manera de aumentar la conciencia de los países, o bien una manera de detectar los cambios en la conciencia nacional, o bien de captar los distintos momentos de esa conciencia. No obstante, ni Medardo Vitier (que publica *La filosofía en Cuba* en 1948), ni Rafael Heliodoro Valle (que publica en 1960 la *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*) plantean sus obras en términos de conciencia-autoconciencia.

Hemos revisado ya la visión de Miró Quesada y de Villoro. El primero se refería a la “toma de conciencia”, por parte de los filósofos latinoamericanos de mediados del siglo, de que ha llegado el momento de filosofar auténticamente. Esta autenticidad del filosofar en América Latina consiste en el estudio de nuestra propia realidad.¹⁷² El segundo, por su lado, buscaba la manera como se manifiesta el ser del indio a la conciencia mexicana.¹⁷³

Arturo Ardao con *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx* ha querido, dice, realizar una obra que preste alguna utilidad “no sólo con información fuera del país” (recordemos que se trata de una obra solicitada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia para ser publicada en México para toda América) “sino también como toma de conciencia den-

171. Ídem, pp. 301-303, 311 y 313.

172. Véase Francisco Miró Quesada, ob. cit., pp. 209 y 210.

173. Véase Luis Villoro, ob. cit.

tro del mismo". Pero para hacer su trabajo de manera rápida y eficiente Ardao ha debido recortar de manera muy estricta su campo de investigación a la filosofía en sentido más restringido, quedando excluidos dominios como la psicología, la sociología, la ética, la pedagogía, la filosofía política, jurídica y social, así como amplios sectores de lo que puede llamarse "literatura de ideas". Pero Ardao no se contenta con contribuir a esa "toma de conciencia" del país, también quiere entender los pasos de lo que llama "la conciencia filosófica uruguaya". Uno de estos cambios en la "conciencia filosófica" lo constituyó la superación del positivismo. Éste "fue general en nuestros medios universitarios e intelectuales", afirma el uruguayo, y llegó a "constituir una verdadera conciencia nacional".¹⁷⁴

Presentando la obra de Ardao y la colección en que ésta se encuentra inserta, Leopoldo Zea destaca que la "preocupación por el estudio de las ideas en América no es nueva, aunque es nuevo el interés público y académico que por tales cuestiones se ha despertado últimamente". Pienso que esta nueva preocupación "viene a ser una expresión más de lo que se ha venido llamando «toma de conciencia» de nuestra América".¹⁷⁵

Con rasgos de un pensamiento parecido, aunque menos explícita, es la obra de Guillermo Francovich quien quiso retratar el "pensamiento nacional" boliviano, con sus peculiaridades y sus limitaciones. Nos dice que "el imperialismo, el problema del indio y de las comunidades agrarias, la nacionalización de las minas, la independencia cultural, la influencia telúrica de los Andes, la estética aymará y quechua, son algunos de los temas que predominan actualmente en el pensamiento boliviano". Observando más bien desde fuera, sin hacerse parte en tal movimiento, destaca que en esos temas se advierte "el anhelo de afirmar la autonomía del país" y de "aproximarse a lo autóctono". Pero, según él, ello no deja de ser problemático pues encierra a los pensadores bolivianos de ese momento "dentro de un círculo de preocupaciones primordialmente políticas y exclusivamente nacionalistas". Ante esta situación, destaca la fundación de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de La Paz en 1944 como parte de un proceso que cuando "alcance la conveniente madurez" deberá

...superar el provincialismo, el fanatismo y la superficialidad que predominan en la producción intelectual del país y que dará al pensamiento nacional el sentido crítico y el discernimiento necesarios para librarlo del colonialismo mental.¹⁷⁶

174. Arturo Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 11, 15 y 17.

175. L. Zea, "Nota preliminar", en Arturo Ardao, ob. cit., p. 7.

176. Guillermo Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica, 1956, pp. 129 y 130.

Más explícito y elaborado en torno de la cuestión de la historia de las ideas como autoconciencia es João Cruz Costa, a quien en su *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil* le interesa ir destacando cómo la inteligencia de su país fue ganando en conciencia. Retomando, por una parte, las ideas de Tristão de Ataíde, quien había señalado que los asuntos brasileños, las costumbres del sertão, el paisaje que nos rodea, han de dar mayor espontaneidad a nuestra literatura y, por otra parte, retomando las ideas de Mário de Andrade, quien comparando a su propia generación, formada antes de la Primera Guerra Mundial, con la posterior, le daba beneficios a esta última destacando un mayor grado de conciencia (“los jóvenes que vinieron en seguida ya no eran unos inconscientes”), Cruz Costa destaca el “progreso en la conciencia” en su país. Según Cruz Costa, al “transoceanismo” –es decir, al afán por mirar y copiar a Europa– “sucedería un sentimiento nuevo, más consciente de la realidad que vivimos”. Destaca esto con mayor fuerza refiriéndose a un “sensible proceso de conciencia que se verifica en algunos de los representantes de la inteligencia brasileña en el mundo actual”.¹⁷⁷

Cruz Costa insiste en el quiebre producido en la conciencia de la inteligencia brasileña entre la época anterior 1914 y la posterior a 1922. Dice que se procuró, luego de esta fecha, cuando se realizó la Semana de Arte Moderno en São Paulo, “dar un rumbo nuevo a la cultura nacional, comprender e interpretar mejor el alma del pueblo”. Ello sin menoscabo, obviamente, de que en gran medida “la historia de las ideas en Brasil aún continúa reproduciendo los trazos indicados por Mário de Andrade en la curiosa figura de *Macunaíma*, el personaje de la *canción de gesta* de la tierra brasileña”. Andrade retrata a este prototipo de la siguiente manera:

Macunaíma trata de hartarse con merendonas y con frutas.
Habla de vestidos pero se viste poco... canta todas las canciones y
baila todas las músicas. Es el heredero ladino más ignorante de todas las ideologías, de todas las culturas, de todos los instintos.¹⁷⁸

Sea como fuere, en esta filosofía posterior a la Gran Guerra o en la anterior lo que interesa a Cruz Costa es descifrar el sentido. El objetivo de su obra, dice, fue “descifrar algo de la trama de ese complejo de contrastes que somos”, lo que intentó fue indagar por “el sentido de uno de los aspectos de la vida espiritual de nuestra tierra”. En esta empresa, se pregunta específicamente por el significado que tuvieron para los brasileños esas

177. João Cruz Costa. *Esbozo de una historia de las ideas en Brasil*, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, s/f, p. 14.

178. Cit. en J. Cruz Costa, ob. cit., pp. 156 y 15.

ideas que se fueron importando a lo largo del tiempo. Se pregunta si algunas de las ideas alcanzaron nuevas significaciones u otras las perdieron. Una primera respuesta por este "sentido", según él, está en que las ideas en Brasil son como "instrumentos de acción" y principalmente de acción social y política. "La filosofía, en buena parte, estuvo en el Brasil al servicio de la acción". Dicho de otra manera: "La utilidad práctica de la filosofía es constante". Para explicar el porqué de este sentido, a qué se debe que la filosofía en Brasil adquiera tal carácter, recurre a la noción de "país de contrastes". Piensa que si Brasil es un país de contrastes donde coexisten épocas y sistemas económicos diversos "solamente una filosofía de la acción, solamente un pragmatismo puede, en estas condiciones, corresponder a sus necesidades profundas, a su edad intelectual". Es precisamente "su condicionamiento histórico lo que da sentido a su pensamiento".¹⁷⁹

También sostiene la misma inspiración, un poco más tarde, Justo Pastor Benítez (h.) quien, en *Influencias del positivismo en el Paraguay*, de 1969, fundamenta su obra en la idea de que la "tarea propia de toda cultura auténtica, en proceso de autoconciencia, es la de buscar su sentido, su significación esencial, la definición de lo que fue y de lo que es, con vistas a lo que pudiera ser". En consecuencia lo que a él le interesa es "obtener una visión estructurada del proceso de las ideas en Paraguay, como vía conducente a la autoconciencia cultural propuesta". Especialmente, sostiene, en el momento que escribe, pues hoy es más importante que nunca ese "empeño de comprensión integradora, de autorreflexión liberadora" que debe ejercitar toda "cultura enderezada a tomar conciencia de sí". En definitiva, se trata de un esfuerzo que debe rendir sus frutos en un conocimiento que "conduce a la posesión de sí mismo y a la libertad, en profundidad y en autenticidad de valores intransferibles".¹⁸⁰

El tema de la conciencia, la pregunta por el sentido y la respuesta de la filosofía de la acción o pragmatismo son una manera de terciar en la discusión que, por esos años, se está dando en torno de la posibilidad o no de un filosofar latinoamericano.

8. La expresión americana

Ya antes, pero con más fuerza en estos años, diversos ensayistas insistieron sobre el asunto de nuestra expresión. Pedro Henríquez Ureña

179. J. Cruz Costa. ob. cit., pp. 167-170 y 174.

180. Justo Pastor Benítez (h.), *Influencias del positivismo en el Paraguay*, Asunción, Napa, 1969, pp. 3-6.

había publicado en 1928 *Seis ensayos en busca de nuestra expresión* y Victoria Ocampo en los años 30 había destacado la importancia de la expresión de la mujer. por ejemplo, en *La mujer y su expresión* de 1936. En 1942 Julio Jiménez Rueda había escrito "México en busca de su expresión" donde, hurgando los orígenes de la "conciencia de la nacionalidad", afirmaba que al pretender buscar su expresión cada uno de nuestros países "ha buscado precisamente las formas de expresarse de manera diferente a como lo hacen los españoles en su literatura y a como lo hacen cada uno de los ciudadanos de América en sus propias literaturas".¹⁸¹

Esta expresión específica de los americanos o de los hispanoamericanos, en muchas oportunidades, se explicó por el mestizaje, o al menos se articuló con éste. Porque somos mestizos debemos expresarnos de modo diferente de como lo han hecho los pueblos y culturas que han convergido en nosotros. Sea porque el mestizaje es novedad, sea porque es ruptura o incompletud, sea porque es lo intempestivo o lo no suficientemente amalgamado, los autores piensan que puede, debe, expresarse. La expresión es una manera de encontrarse a sí mismo, de realizarse. Por este lado expresión y conciencia empalman. Para los autores de esta época, es precisamente el mestizaje, como etnia o como cultura, el gran posibilitador de una expresión específica. El mestizaje es más importante que las peculiaridades telúricas, que las formaciones sociales o históricas. No siempre la expresión se liga al mestizaje. El paisaje, la naturaleza o la historia pueden ser las fuentes de la expresión, como también puede serlo algo más propio del espíritu: la conciencia de americanos y el deseo de expresarse de manera diferente, original o propia. Muchos piensan que el destino de América es realizar o alcanzar una expresión. Ello se reformula de dos maneras: de hecho se ha alcanzado ya una expresión propia, al menos parcialmente; es necesario alcanzar una expresión más cabal, extraer todas las potencialidades de la circunstancia americana.

Hay una serie de textos en los que esta idea de expresión aparece en los mismos títulos, sea de libros o de capítulos, y donde se establecen definiciones, métodos, concepciones. Además de Pedro Henríquez Ureña y Julio Jiménez Rueda encontramos las obras de José Luis Martínez, Concha Meléndez y José Lezama Lima. Hay también muchos autores que inciden sobre el tema de manera mediata: Arturo Uslar Pietri, Esther de Cáceres, Dardo Cúneo, Fernando Diez de Medina y Juan Marinello, por ejemplo.

Expresión, paisaje y conciencia son tres conceptos que en buena medida articulan esta preocupación, particularmente importante en el ám-

181. Julio Jiménez Rueda, "México en busca de su expresión", en José Luis Martínez, *El ensayo mexicano moderno (antología)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, t. I, p. 423.

bito de los autores caribeños y mexicanos, siendo menos relevante para los de América del Sur. Conciencia, expresión y paisaje se unifican en la puertorriqueña Concha Meléndez, seguidora de las ideas del dominicano Pedro Henríquez Ureña. En su obra *Figuraciones de Puerto Rico y otros ensayos* (1958) hace una lectura de un conjunto de personalidades de la cultura nacional continental, buscando esta relación de manera más o menos explícita según los casos. Deteniéndose en su compatriota Margot Arce, destaca los estudios de ella sobre la psicología puertorriqueña y la explicación del modo de ser a la luz del paisaje. Destaca igualmente el afán por adentrarse en la expresión nacional con el objetivo de aclarar cómo somos y la preocupación por deslindar el significado moral de su patria y la relación del paisaje, poesía y conciencia como pueblo puertorriqueño. Se detiene igualmente en Antonio Pedreira y su invitación a crear con lealtad el contenido ideal de la patria; en Abelardo Díaz Alfaro, autor de *Terrazo*, donde se retratan las psicologías campesinas reveladoras de virtud, amargura y sed de justicia puertorriqueñas; en René Marqués, quien ha hecho visible su talento artístico aplicado a interpretar problemas de la vida puertorriqueña.¹⁸²

Esto que estudia para su patria lo pone en relieve también para todo el continente, especialmente en su conferencia "El tema de nuestra expresión", pronunciada en 1949 y reproducida en la compilación antes citada. En esta conferencia Concha Meléndez pretende elaborar un método y aplicarlo para la búsqueda o detección de nuestra expresión. Analogiza esta búsqueda con la de El Dorado y se pregunta ¿dónde y desde cuándo nace el tema de nuestra expresión?, ¿cuáles han sido los caminos para encontrarla?, ¿cuál ha sido la actitud de los buscadores ante la cultura europea, ante España, ante lo universal?. ¿existe ya una cultura hispanoamericana?

Sobre la primera pregunta destaca la respuesta de Andrés Bello, preocupado muy temprano por la formación de la conciencia de América; señala igualmente a Esteban Echeverría, quien sostenía que nuestra poesía debe aparecer vestida de carácter propio y original; a José Enrique Rodó por haber puesto en relieve la aspiración a nuestra unidad cultural y el estudio de aquellos hombres de América que le revelaron el carácter de nuestra expresión; destaca, por último, a autores como Ricardo Rojas y sobre todo a Pedro Henríquez Ureña.¹⁸³

Pero su trabajo apunta, como vemos, a un método para descubrir la expresión donde la pregunta por el origen es la primera y se articula con la conciencia de lo americano. Hay, no obstante, otros interrogantes que nos ayudan a acercarnos al problema que quiere elucidar. Si existe o no

182. Concha Meléndez. *Figuraciones de Puerto Rico y otros ensayos*, San Juan de Puerto Rico, Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1958, pp. 2-5, 38, 60 y 61.

183. Ídem, pp. 82-83.

una cultura americana o hispanoamericana es otra manera de preguntar por el tema de la expresión y a ésta se aboca a partir de Alfonso Reyes. Otra manera todavía es hacerlo estudiando a quienes buscaron en la propia nacionalidad, es decir, aquellos que utilizan “la indagación de las características nacionales como medio de autoconocimiento”. En este grupo incluye a José Carlos Mariátegui, a Jorge Mañach, a Juan Marinello, a Antonio Pedreira, a Eduardo Mallea, a José G. Antuña, a Alberto Zum Felde. Pero tal búsqueda de expresión no la han emprendido únicamente los latinoamericanos sino muchos extranjeros, entre los que señala a Paul Morand, Herman de Keyserling, Waldo Frank y José Ortega y Gasset. Hubo, piensa ella, personas que no buscaron metódicamente El Dorado de nuestra expresión pero dieron de hecho con éste: Garcilaso de la Vega, Juana Inés de la Cruz, Domingo F. Sarmiento, José Martí, Gabriela Mistral, José Hernández, Rubén Darío.

En esta búsqueda, discusión y reflexión sobre la expresión americana no todos han puesto los mismos acentos ni han destacado las mismas perspectivas: para unos ha sido una cuestión de hecho, otros la han pensado como de derecho; unos han insistido más bien en lo popular, otros en lo ilustrado; unos han destacado lo indígena, otros la herencia europea; la mayoría ha enfatizando lo mestizo.

Juan Marinello abre su trabajo *Meditación americana* anunciando que quien lea cada uno de los cinco ensayos que lo componen observará en todos ellos que apunta, “con invariable intensidad, el interés de contribuir de algún modo al logro de una expresión iberoamericana”, cuestión que debe ser capaz de “revelar la realidad en sus senos más positivos y profundos”. Aunque quiere poner en relieve que “no ha sido fácil el camino de la creación hispanoamericana” afirma que, “vistas las cosas desde muy arriba”, es totalmente claro el hecho de que

...se enfrentaron desde el primer instante los elementos de un saber y de un decir crecidos en un lugar muy lejano y los ingredientes de una realidad varia y poderosa, que pidió pronto a sus habitantes traducción a escala con su tamaño.¹⁸⁴

En “*Sariri: una réplica al Ariel de Rodó*”. Fernando Diez de Medina se plantea la necesidad de presentar una alternativa a las propuestas del uruguayo: al colonialismo, sobre todo al colonialismo cultural y a lo aristocrático tanto como a una perspectiva esteticista. Piensa el boliviano que el *Ariel* fue “un momento en la conciencia nacional”, pero un momento que sólo miró al individuo y no a los pueblos, por ello se trata de una instancia

184. Juan Marinello, *Meditación americana (cinco ensayos)*, Buenos Aires, Procyon, 1959, pp. 11 y 12.

que debe ser superada. Vivimos el tiempo de la génesis telúrica “del despertar de las razas” y para fecundar estos pueblos hay que tener ideas que tomen sus raíces del suelo materno. Postula que el despertar de la aldea y de los pueblos nos hará fuertes. Este proceso de despertar y fecundar lo conceptualiza como de “independencia espiritual”. En este general despertar del alma americana que se libera del coloniaje cultural debemos comenzar a pensar con nuestras naturales ideas. La servil imitación ha malogrado nuestras mejores tentativas creadoras. Así se pregunta si no estaremos pagando un karma remoto.¹⁸⁵

Al colonialismo cultural debemos oponer nuestras naturales ideas y al esteticismo aristocrático una general revolución de la responsabilidad. Debe producirse una “muda de almas”.¹⁸⁶ Este proceso, que es tanto ético cuanto intelectual, es el que debe posibilitar una nueva política y una nueva economía, una nueva expresión, ya anunciada por lo demás en las ideas y la cultura americanas.

Utiliza tres figuras míticas (Sariri el caminante, Thunupa el sabio y Makuri el dictador) para formular su propuesta de “anunciar una cultura típicamente americana –americana del centro y del sur– capaz de aportar nuevas estructuras ideales en lo filosófico, jurídico y literario”. Opone en este sentido el “saber de dominio” que ha desarrollado Europa y España en particular con su “voluntad de combate y discordia”. Por ello los americanos necesitamos una “nueva exploración del drama humano a través de experiencias fidedignas [...], debemos reconocernos en el espejo del pensar sudamericano”. Para llevar a cabo esta tarea de autorreconocimiento, recomienda:

Leed a S. Bolívar, E.M. Hostos, A. Bello, J.V. Lastarria, J. Martí, D.F. Sarmiento; preguntad a E. Varona, J. Ingenieros, R. Rojas, J. Vasconcelos, B. Sanín Cano; conoced a J.C. Mariátegui, F. Tamaro, Uriel García y otros maestros ignorados; interrogad por el paisaje y el hombre americanos a J. Isaacs, R. Güiraldes, M. Azuela, R. Gallegos, A. Arguedas, Benito Lynch, A. Sánchez, M. Latorre; vibrad con R. Darío, J.S. Chocano, P. Neruda en poesía.¹⁸⁷

Según Diez de Medina estos nombres están anticipando la rica floración que ya se siente crecer. Está próximo el día en el que daremos al mundo nuestro mensaje de plenitud creadora que se sintetiza en el lema “por el dolor a la verdad”. Éste permite superar el lema novecentista, ro-

185. Fernando Diez de Medina, “*Sariri*: una réplica al *Ariel* de Rodó”, en *Cuadernos Americanos*, XIII, 3, México, mayo-junio de 1954, pp. 106, 107, 125 y 123.

186. Ídem, p. 122.

187. Ídem, pp. 126-128.

doniano, "a la verdad por la belleza". Pero no sólo ello, los americanos, dice, "hablan lengua de amor", lengua que "redime y unifica frente al habla bélica y violenta, dominadora y divisionista del peninsular". Sariri –el buen caminante– es todo aquel que sueña, lucha y padece, para que un día la tierra americana sea sembrada de luz y de alegría.¹⁸⁸

En 1955 José Luis Martínez publicó *La expresión nacional*, que se iniciaba con la declaración siguiente: "Dentro del complejo proceso de elaboración de nuestra cultura, el siglo XIX tiene como principal tarea la maduración de la independencia intelectual y la realización de una expresión nacional original". Detallando más sus objetivos, el estudioso de la literatura mexicana utiliza categorías coherentes con su propuesta. Le interesa "nuestro siglo XIX, el primero en que se intenta una expresión literaria autónoma y nacional". Destaca igualmente a los jesuitas desterrados pues este grupo "preparó ideológicamente nuestra independencia e inició la afirmación de una conciencia mexicana". Cierra su estudio destacando que "la literatura mexicana, como la de todos los países, es la expresión más intensa de la conciencia y la imaginación de México" y que "su conocimiento y su estimulación son factores importantes en nuestra integración cultural".¹⁸⁹

Uslar Pietri, sin utilizar exactamente los mismos conceptos de José Luis Martínez o Concha Meléndez, retoma el mismo problema destacando el deseo de identidad. Llega a decir que desde el siglo XVIII, por lo menos, "la preocupación dominante en la mente de los hispanoamericanos ha sido la de la propia identidad". Tan acentuado ha sido esto que "se ha llegado a hablar de una angustia ontológica del criollo". Ahora bien, piensa que de hecho la literatura de nuestras tierras ha alcanzado grados de originalidad, o al menos de diferenciación, respecto de la española. Si se comparan ambas expresiones, "se advierten rasgos que identifican a la literatura hispanoamericana". Según plantea, el primero de esos rasgos es la presencia de la naturaleza y el que parece seguir a éste en importancia es el mestizaje "o la aptitud y vocación de la literatura, como de la vida criolla para el mestizaje".¹⁹⁰

Dardo Cúneo, por su parte, postula también la necesidad de una expresión propia, una expresión americana. Según el argentino, "el quehacer americano consiste en poblar el tiempo vacío", lo que significa "ordenar sus contradictorios y desolados elementos para un ritmo de modernidad". Este esfuerzo "se acompaña y se orienta con esta otra aventura:

188. Ídem, pp. 128, 127 y 137.

189. José Luis Martínez, *La expresión nacional*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, pp. 15, 449, 458 y 467.

190. Arturo Uslar Pietri, ob. cit., p. 13.

dar con la expresión propia".¹⁹¹ Sólo poseyendo esta expresión, piensa, se completará el programa de urgentes labores que tenemos fijado los americanos.

Ese "poblar el tiempo vacío" y ese "alcanzar una expresión" son maneras de decir que se trata de "elaborar una civilización". Ello significa "promover los materiales que lo hacen o harán posible en el curso de sus rasgos diferenciales, en la fidelidad de particulares esencias, es decir, en la labranza de una manera propia, de un estilo propio, de una propia palabra". Según Cúneo, esta propia palabra "no puede ser la deliberada manera de otra civilización, remedo o acomodamiento, sino trasluz y síntesis" de la civilización propia. Esta expresión se logra a partir de una tarea que lleva a la universalidad "su participación particular, diferente, sus propias credenciales que digan que ha trabajado por su cuenta sus propios materiales y los asimilados". América necesita su expresión y se encuentra a la búsqueda de ella, dice Cúneo.¹⁹²

José Lezama Lima publicó en 1957 *La expresión americana*. El cubano intenta por igual expresarse a la americana y teorizar sobre ello. Realizando un recorrido histórico por hitos clave como el mundo indígena precolombino, el barroco colonial o el romántico y posromántico, apunta a esa expresión criolla como manifestación del paisaje-cultura. Además, teniendo en cuenta el problema del sentido y de la visión histórica, trata de distinguir las calidades de la expresión, intentando la separación entre las másculas-eficaces y las inútiles-brumosas. Consta, en este mismo contexto, que los americanos tienen dificultad para extraer el jugo de sus circunstancias.

Pero si los americanos son lerdos, el paisaje tiene tal poder que parece dictar un mensaje. En consecuencia, postula que los cronistas y misioneros escribieron recibiendo el dictado del paisaje y el estado de asombro en que se encontraban fue dictado por la misma naturaleza. El paisaje americano está ansioso de expresión. El paisaje es siempre diálogo entre la naturaleza y el ser humano, el paisaje es reducción de la naturaleza puesta a la altura del hombre.

En un estilo críptico, a partir de una afirmación de Friedrich Schelling, afirma que la naturaleza tiene primero que ganar al espíritu, después el hombre marchará a su encuentro. La mezcla de esa revelación y su coincidencia con el hombre es lo que marca la soberanía del paisaje. En América dondequiera que surge la posibilidad de paisaje tiene que existir posibilidad de cultura. Precisamente es la fuerza del paisaje aquello que impone cierta originalidad a los americanos: los fuerza, los con-

191. Dardo Cúneo, *La aventura de América*, Buenos Aires, Perrot, 1957, pp. 20-21.

192. *Ibidem*.

mina, los obliga, los condiciona. Es por eso, cree Lezama Lima, que incluso el más frenético proceso de mimesis de lo europeo se licua si el paisaje que lo acompaña tiene su espíritu y lo ofrece, y conversamos con él, siquiera en sueño.¹⁹³ El paisaje americano penetra hasta en los procesos de mimesis impregnándolos de originalidad, transformándolos, incluso, a pesar de ellos mismos, en rebeldes frente a los cánones europeos. Por esto tal expresión americana es arma de contraconquista, en cierta forma la expresión americana es rebelión americana. El barroco, el barroquismo, este gongorismo nuestro es más barroco que el barroco peninsular. El barroco americano es negación. Nuestra expresión es negación de la negación de lo nuestro.

El paisaje, su paisaje, ha alcanzado mucha fuerza en tantos de los grandes americanos: los jesuitas expulsados, el escultor Alejaidinho o José Martí, entre otros. Uno de éstos es Francisco de Miranda, en quien "su paisaje tiene ya suficiente fuerza para que en cualquier escenario vuelva sobre él, lo retome".¹⁹⁴ Miranda, por así decir, ha acumulado tal energía, tiene tal peso propio, que puede funcionar con autonomía o personalidad. El paisaje en cierto grado, aunque Lezama no lo formule así, es creador de identidad, de ahí precisamente su posibilidad de ser base de la expresión.

Por ello mismo el paisaje marca nuestra expresión y nuestro destino. Cada paisaje americano, dice Lezama, ha estado siempre acompañado de especial siembra y de arborescencia propia. Árboles historiados, respetables hojas que en el paisaje americano cobran valor de escritura donde se consigna una sentencia sobre nuestro destino. Este paisaje, además, nos ha llenado de ventura y alabanza, por lo cual se opone al cerrado pesimismo del protestantismo hegeliano, que niega el valor de lo americano.¹⁹⁵

Como tantos otros ensayistas latinoamericanos de esos años, Lezama también está preocupado por el tema de la conciencia pero no aparece en él como una aspiración fuerte. El paisaje, e incluso la naturaleza, son más fuertes o potentes u omnipotentes que la conciencia. Pone la salvación no precisamente del lado de la conciencia sino de la naturaleza, de lo americano. Piensa que la naturaleza americana es en cierta forma salvadora del caos europeo. América y los americanos, dice, hemos ofrecido inconsciente solución al superconsciente problemático europeo.

Para Esther de Cáceres el problema se plantea desde la perspectiva de la "cultura viva". Piensa que "la cultura viva se vincula siempre a le-

193. José Lezama Lima, "La expresión americana", en *El reino de la imagen* (selección, prólogo y cronología de Julio Ortega), Caracas, Ayacucho, 1981, pp. 434-435.

194. Ídem, p. 435.

195. Ídem, pp. 435-436.

janas y oscuras raíces cuya búsqueda nos lleva al encuentro de una realidad sobrecogedora: la tradición". Sostiene que "este sentido tradicional de la cultura lleva a discriminar sus valores más fuertes y originales". Citando al arquitecto catalán Antonio Gaudí reclama que "ser original es ir al origen", aunque los latinoamericanos nos encontramos con un problema serio y es que somos culturalmente inmaduros. Sin duda, uno de nuestros orígenes se encuentra en las fuentes europeas pero la relación que los latinoamericanos tenemos con estas fuentes es difícil y discontinua, y adquirir conciencia de ello es de importancia esencial para el desarrollo de nuestra cultura. Alude entonces a Gabriela Mistral, quien se plantea el problema del mestizaje como un conflicto no resuelto en sí mismo para encontrar una expresión definida. Ve en ella el valor para afrontar el conflicto de sus orígenes. De esta fidelidad a las fuentes, de esta verdad ontológica, resulta la originalidad de la obra, el rasgo propio de la expresión personal; y por eso la posibilidad de un acento americano diferenciado que no radica en los caracteres del tema o en el registro directo de la realidad, insiste la uruguaya, sino en los medios estilísticos. Es esto lo que ha sido capaz de hacer su compatriota Carlos Vaz Ferreira, quien a través de los singulares rasgos de su obra "ha enseñado a pensar directamente" y ésta es una lección que toda América debe agradecer.¹⁹⁶

9. Conclusión y proyecciones

Tres décadas antes, en 1926, Pedro Henríquez Ureña había dicho que "de generación en generación cada pueblo afila y aguza sus teorías nacionalistas, justamente en la medida en que la ciencia y la máquina multiplican las uniformidades del mundo. A cada concesión práctica va unida una rebelión ideal".¹⁹⁷ Allí planteaba un desafío y destacaba con cierto escepticismo el carácter de Sisifo de esta pretensión. El ensayo de los años 50 y 60 reasumió este problema sin mucha ingenuidad, no como una aspiración total a realizar sino precisamente como un afán por buscar los rasgos de esa expresión, de hecho o de derecho. La expresión se ligó a la conciencia, conciencia que también emergía muchas veces espontáneamente en la historia: como existencia (o coexistencia) en (con) un paisaje, una naturaleza y diversas etnias y culturas más o menos mestizadas.

196. Esther de Cáceres, "La cultura de América y sus fuentes", en Carlos Real de Azúa, ob. cit., t. II, pp. 372, 374 y 376.

197. Pedro Henríquez Ureña, "El descontento y la promesa", en *Antología*, Santo Domingo, s/e, 1984, p. 81.

Una familiaridad de planteamientos, de preocupaciones, de conceptos y de tareas compartidas otorgan a este ensayo una identidad indelible del proyecto que se propone: buscar la expresión y ser expresión, detectar la conciencia y hacerse conciencia, mirar ese mestizaje, hacer conciencia de su existencia, expresarlo y por esos actos realizarlo, completarlo y superarlo. Factores todos que indican cómo, incluso en una época muy marcada por el tópico de la modernización en las ideas, lo identitario pervive en determinados nichos.

Es notorio cómo este ensayo y las ciencias sociales, particularmente la red cepalina, permanecen totalmente separados. La diferencia de conceptos, de autores, de temas, de ámbitos de publicación, hacen llamativa la no convergencia de ambos mundos. Dentro del ensayo, los autores que se refieren al colonialismo son probablemente los que más se acercan. El tema del colonialismo o el del neocolonialismo, aunque el ensayo los conciba más desde lo cultural que desde lo económico-social, emparenta parcialmente ambos discursos. A medida que avanzan los años 60, y ello puede percibirse en René Zavaleta Mercado, el ensayo va impregnándose de conceptos de las ciencias sociales, demasiado vigorosas para pasar inadvertidas. De hecho el ensayo iba a recibir antes el influjo de las ciencias sociales que éstas el influjo de aquél.

El ensayo sobre el colonialismo-neocolonialismo pone más énfasis en la ruptura o el conflicto y también en el acercamiento al pueblo. De hecho, su insistencia en el rol colonialista de los intelectuales se opone a la visión del resto del ensayo, donde éstos aparecen más bien asociados a la conciencia y a la capacidad de expresión de nuestra cultura.

Ahora bien, hay elementos que aparecen en el ensayo y que van a ser retomados más adelante, en el marco de otras reflexiones que derivan de los temas de esta época. Aimé Césaire se refería al regateo que la cultura europea (francesa, colonialista) hacía de la humanidad del colonizado. Éste no era, según él, reconocido cabalmente como ser humano. Leopoldo Zea, por su parte, escribía en torno del afán de reconocimiento del latinoamericano, de la búsqueda de originalidad como búsqueda de reconocimiento por parte del europeo. Regateo y reconocimiento son conceptos clave en una reflexión sobre la cuestión de la multiculturalidad y de la interculturalidad en los fines del siglo.

Existen algunos temas o preocupaciones de este ensayo que serían retomados más bien a fines de siglo, otros que lo fueron en el período inmediatamente posterior y que a la vez vienen a conectar a este ensayo con lo que se está produciendo en otras regiones del mundo. La reflexión sobre el colonialismo, que fue tan trabajada en África y Asia durante los 50 y 60, y después también aunque con menos fuerza, conectó a algunos autores con los de otros espacios. En esto son particularmente relevantes los caribeños: Césaire y Fanon, Lamming y Rodney, que hicieron circular ideas desde y hacia el Caribe. Tales ideas circula-

ron entre esta región y otras del planeta, y entre esta región y otras del continente.

Las conexiones entre Aimé Césaire y Léopold Senghor, la presencia de Fanon en Argelia, la importancia de Rodney en Tanzania y otras naciones de África, pueden ubicarse en un proceso de comunicación donde también Raúl Prebisch se conectó con Samir Amin. El impacto causado por Fanon en el liberacionismo teológico y filosófico o el causado en Leopoldo Zea es una señal de cierta incorporación del Caribe no hispánico a la circulación latinoamericana de ideas.

Volviendo sobre la cuestión del regateo de los derechos, de la humanidad o del reconocimiento, debe señalarse que caló profundamente en el pensamiento latinoamericano posterior como también, más ampliamente, en el pensamiento poscolonial de asiáticos y africanos.

CAPÍTULO IV
LAS PROPUESTAS INTEGRACIONISTAS
(MODERNIZACIÓN/IDENTIDAD)
Y LA SENSIBILIDAD DE LOS 60

1. Introducción

El tema de la integración ha sido unos de los más abordados por el pensamiento latinoamericano, imprimiéndole en cada época un sello peculiar.

En los 60, las propuestas integracionistas, que se realizan fundamentalmente en el marco de las ideas sobre el desarrollo, son incomprensibles sin los aportes de las ciencias económico-sociales aunque recuperan simultáneamente el ensayismo e incluso el pensamiento del siglo XIX. A partir de todo esto se pretende construir una síntesis omnicomprendensiva que articula elementos modernizadores e identitarios.

De este modo, la integración fue entendida como un proceso "integral" que comprendía, o debía comprender, todas las dimensiones de la realidad. Su inauguración, que no sería sino la forma de revitalizar un proyecto originario y dormido, marcaría un antes y un después para América Latina. La propuesta integracionista se transformó así en una suerte de mito, expresión de la sensibilidad peculiar que animó a la década más "intensa" del siglo. En coherencia con esa sensibilidad se estableció la necesidad de crear "conciencia de la integración".

El tema de la integración fue el privilegiado para pensar al continente en su inserción en el escenario mundial. Simultáneamente, sirvió para pensar políticas culturales, cuestiones diplomáticas, reformas sociales y, por cierto, para sustentar una importante red latinoamericana de intelectuales-políticos que pensaban y actuaban en pos de este objetivo, elaborando convenios, pactos, organismos, centros de estudios y publicaciones.

Personajes como Felipe Herrera, Raúl Prebisch, José Antonio Mayobre, Eduardo Frei Montalva, Rómulo de Almeyda, Rafael Caldera, Gabriel Valdés Subercaseaux, Celso Furtado, Carlos Sans de Santa María o Gusta-

vo Lagos, entre otros, son muy relevantes para esta temática. Ellos forman un circuito de pensadores-actores, todos ocuparon cargos de relieve en el poder ejecutivo de sus países o en organismos internacionales. Sus escritos son, en consecuencia, orientados muy claramente a promover la acción o analizarla e iluminarla. Sólo en términos secundarios se llevan a cabo reflexiones más teóricas desligadas de la práctica. Hay, no obstante, también algunos ensayistas y científicos sociales cuyos planteamientos, si bien comprometidos igualmente en la promoción del proceso integrador, abundan más en elementos teóricos.

2. Felipe Herrera y el mito de la integración

Felipe Herrera fue quien más escribió sobre integración durante los años 60 y quien con mayor fuerza elaboró una serie de planteamientos que configuraron una visión globalizante sobre el tema. Sus ideas acompañaron una profusa práctica integracionista. Herrera fue ciertamente un militante de la integración. Ocupó cargos en el gobierno de Chile a mediados de los 50, dirigió el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), contribuyó a la creación del Programa de Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo (UNCTAD) y trabajó en la Unesco. Puede afirmarse que fue quien formuló el mito de la integración; es decir: un corpus teórico globalizante que permite explicar los hechos (en especial las dificultades) a la vez que constituir una propuesta y una solución, corpus que a su vez ordena la historia en un antes y un después otorgándole un sentido teleológico donde hay fechas, acontecimientos y personajes clave.

La forma de presentar sus ideas y los énfasis que establece nos muestran claramente el tipo de sensibilidad que anima a Herrera. Sostiene que frente a los conceptos pragmáticos sobre la integración hay un anhelo de nutrir tales esquemas teóricos con un pensamiento filosófico-político que dé a la integración el sentido global que ahora necesita. En otras palabras, lo que desea es una integración que vaya más allá de la fundamentada en los conceptos de mercado común, planificación regional y coordinación. Por ello piensa que es urgente formular y hacer general una concepción que vincule las urgencias materiales latinoamericanas con definiciones filosófico-políticas capaces de dar sentido a la solución unitaria.

Una de sus propuestas clave en esta dirección es la idea de "nacionalismo continental", que define como un nacionalismo que no surge como ayer de la desmembración, de la atomización, de la proliferación de fronteras sino que, por el contrario, emerge de un concepto y de un proceso de reintegración. Este nacionalismo continental no puede fundarse

de manera similar a como ha ocurrido con otros pues son muchos los casos históricos en los cuales la tendencia hacia la identidad nacional no se nutre de la idea de separación o del deseo de individuación sino que, por el contrario, se manifiesta como una tendencia hacia la asociación, una marcha hacia el reencuentro con un destino histórico señalado por los siglos y que los acontecimientos habían desviado de ruta, como ha ocurrido con América Latina.¹⁹⁸

Según Herrera, América Latina es una gran nación deshecha y es este acontecimiento histórico el que explica las causas y las razones del desencuentro de América Latina con su significado potencial en el mundo. Ahora bien, por fortuna, los acontecimientos más recientes parecieran indicar la iniciación de una etapa final en un largo proceso negativo, al ganar vigencia día a día el consenso, tácito o expreso, de que el desafío histórico tiene una sola salida: la integración de América Latina. Allí se concilian futuro y pasado pues, según Herrera, al pretender su integración económica, América Latina, en esta búsqueda, afirma la raíz de su propio pasado.¹⁹⁹ La integración es de este modo la reconstitución de una nación balcanizada por la historia.

Herrera se autoconcebe precisamente como un agente de esta integración, de esta reconstitución, de esta vertebración. Acude a la obra de Ortega y Gasset, a su *España invertebrada*, para conceptualizar mejor la situación. América Latina, como la Península Ibérica, habría sufrido un deterioro, como consecuencia de las fuerzas centrífugas, producto de quienes se oponen a la integración. Es precisamente para contrapesar y vencer estas fuerzas que deben "apretar filas las energías vitales", dice parafraseando al español. De hecho Herrera es sin duda, entre quienes se ocupan de la integración en los años 60, el que posee más perspectiva teórica. Más aún, es quien con mayor énfasis recupera una tradición latinoamericana de ideas llegando a mitificar, en coherencia con otras dimensiones de su planteamiento, la posición integracionista de los grandes próceres de nuestra historia intelectual. Tácitamente se presenta a sí mismo como quien continúa y culmina una larga línea de "reintegradores" intelectuales de América Latina. Esto es válido en un doble sentido: Herrera se hace eco de ideas en boga durante sus años de formación, se hace eco también de ideas más remotas, antiguas y parciales a las que reinterpreta y aglutina otorgándoles un peso que de seguro no tuvieron en su época original. Desde el interés por el pensamiento latinoamericano, Herrera es particularmente relevante por su capacidad de recoger y

198. Véase Felipe Herrera, "Bases para la integración latinoamericana", en *América Latina: desarrollo e integración*, Santiago de Chile, Emisión, 1986, p. 210.

199. Véase F. Herrera, "Prólogo" a *América Latina integrada*, Buenos Aires, Losada, 1964, pp. 11 y 12.

reelaborar una serie de tradiciones que tienen que ver con la integración y a las que precisamente utiliza para construir un mito.

Durante los años 60, y específicamente en su segundo lustro, se produce un quiebre en el pensamiento latinoamericano. Allí hace irrupción una nueva (y breve) inflexión identitaria que viene a interrumpir un largo período modernizador que abarca buena parte de la segunda mitad del siglo entre 1945 y 1990, con este breve período de 1965-1975. En ese momento, desde el seno de las posiciones modernizadoras pero en ruptura, en dialéctica, en lucha con éstas, aparece una sensibilidad que cristaliza en el dependantismo, el liberacionismo, el guevarismo, que hace madurar, un poco a la fuerza, la criolla doctrina de la seguridad nacional. También entonces aparecen los gérmenes de un protoecologismo.

La sensibilidad de los 60 comprendió elementos que se distinguieron más bien hacia la izquierda pero, sin duda, igualmente los hubo hacia la derecha. Posteriormente, y en especial desde el fin de siglo, se ha distinguido a los 60 como los años de lo utópico. Ello es acertado, aunque poco detallado, para englobar tantos elementos que conformaron una sensibilidad epocal. Ésta puede desglosarse en cuestiones como la creencia o convicción de que existen grandes problemas generados por pocas causas fuertemente articuladas, que la posibilidad de desactivarlas se encuentra "a la mano" y que ello generará un cambio radical y totalizante, este cambio pasa por hacer conciencia de todo el proceso y, realizando un sacrificio colectivo, mediante un gran movimiento, se producirá una reconexión con lo mítico; de este modo se posibilitará la romántica reconciliación de los seres humanos entre ellos y de ellos con la naturaleza y la historia.

3. La integración y la recuperación de la historia del pensamiento

Herrera recoge una tradición, incluso más: contribuye a la idea de una tradición al final de la cual él mismo se inserta. Ciertamente la construcción sobre el pasado es parte del mito integrador y ello no sólo a partir de la idea de una nación integrada anterior a las fuerzas centrífugas sino también a partir de la idea de que existió un conjunto de hombres e ideas que desearon vertebrar la desmembrada nación latinoamericana.

En primer lugar, se hace eco de un conjunto de ideas sobre integración que circulaban en la época. El componente más obvio es el cepalismo. Herrera reconoce en Prebisch a un maestro. Por esta vía puede suponerse que indirectamente empalma con uno de los maestros del maestro: Alejandro Bunge. Éste había propuesto en los años 20 la formación de la Unión Aduanera del Sud. Reconoce también la influencia recibida de Eu-

genio Orrego Vicuña, chileno que en los años 30 había propuesto una serie de planes integradores. Durante los 40, su época universitaria, las ideas del aprismo producían bastante impacto en Chile y América Latina.

Haya de la Torre había destacado en reiteradas oportunidades su posición latinoamericanista (indoamericanista). En 1925 decía que "uno de los más importantes planes del imperialismo es mantener a nuestra América dividida. América Latina unida, federada, formaría uno de los más poderosos países del mundo y sería vista como un peligro para los imperialistas yanquis". Uno de los puntos del programa inicial de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) había sido "por la unidad política de América Latina", como lo marcó en 1926. En 1931 propuso en su candidatura presidencial un programa mínimo que era la concreción de otro máximo que, se decía, "no es sino la cristalización del ideal bolivariano".²⁰⁰

En segundo lugar, Herrera se hace eco de una tradición más antigua que hace remontar a los precursores de la Independencia, quienes serían una suerte de prehistoria de Bolívar. Éstos fueron ya tempranamente capaces de pensar la nación latinoamericana. "lo mismo Francisco Miranda con su proyecto de Incanato, que Antonio Nariño y Francisco Caldas en su Escuela de la Concordia". Si fueron capaces de concebirla de esta forma los precursores, con mayor razón "en esa nación pensaron los realizadores de nuestra independencia: lo mismo el padre Miguel Hildalgo en México, al declararse generalísimo de las Américas, que Manuel Belgrano en el Congreso de Tucumán, al hablar de los representantes de las Provincias Unidas de Sudamérica". No se quedaron tampoco atrás José de San Martín y Bernardo O'Higgins, Francisco Santander, Francisco Morazán y Andrés Santa Cruz; todos alimentaron con calor la idea federalista o anfictiónica", y obviamente quien culmina esta etapa del proceso es Bolívar, el mantenedor expreso de tal propuesta, que pretende realizar en el congreso de Panamá.²⁰¹

A Simón Bolívar lo cita en diversas oportunidades como un personaje clave e incluso escribe largo sobre él. Nos dice que Bolívar, los anteriores y muchos de los posteriores, de los grandes, "pensaron en términos continentales". ¿Qué significa que esos grandes del pensamiento latinoamericano hayan pensado en términos continentales? ¿Quiénes son estos "grandes"? Afirma que es oportuno "recordar a nuestro liberador cultural Andrés Bello; a los chilenos Juan Egaña, José V. Lastarria, Francisco Bilbao y Benjamín Vicuña Mackenna; a los argentinos

200. Véase Antonio Lago Carballo, "Haya de la Torre. Político intelectual", en Milda Rivarola y Pedro Planas, *Victor R. Haya de la Torre*. Madrid, Cultura Hispánica, 1988, p. 17.

201. F. Herrera. "Bahía 1962", reproducido en Luciano Tomassini, *Felipe Herrera. Idealista y realizador*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 278.

del siglo pasado Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento y en décadas más recientes a José Ingenieros, Manuel Ugarte, Manuel Gálvez y Ricardo Rojas; en el Caribe a José Martí, Eugenio María de Hostos y Pedro Henríquez Ureña; en México a Justo Sierra, José Vasconcelos y Alfonso Reyes; en la patria centroamericana a José Cecilio del Valle; en Uruguay a José E. Rodó, a Juan Montalvo en Ecuador y en Perú a Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui”.²⁰² Insiste justamente en varios de estos personajes, puesto que “pertenecen a esa pléyade latinoamericana que con certera intuición de la historia afirmó su convencimiento de que el proceso de integración volvería a tener vigencia en condiciones más propicias”. De este grupo es particularmente relevante el puertorriqueño Hostos, puesto que pocos como él “percibieron el sentido de identidad y cohesión de América Latina”. Hostos abogó por la Federación Antillana, formada por Puerto Rico, Cuba y República Dominicana que, con otras confederaciones parciales, llegaría finalmente a conformar una América Latina confederada. Pero la labor integracionista de Hostos no se detiene en el planteamiento de soluciones posibles sino que se adentra en el terreno de las realizaciones positivas. Por ello,

...en reconocimiento a su visión de adelantado para la construcción del ferrocarril transandino, entre Argentina y Chile, la primera locomotora que recorrió esa vía llevaba estampada sobre la caldera el nombre de Eugenio María de Hostos. Símbolo también de la potencia dinámica de su obra que sigue arrastrando voluntades hacia la meta de la integración.²⁰³

Pensar de manera continental es entonces entender que América Latina fue y debe volver a ser una sola, a la vez que sentirse ciudadano de esta patria grande, sentirse parte de la totalidad y poseer esa identidad común. Gustavo Lagos, quien trabajó con Felipe Herrera, compartiendo muchas de sus ideas y objetivos desde la dirección del Instituto para la Integración de América Latina (INTAL), destacó en el sentido de lo que se viene señalando a José de San Martín, quien afirmó: “Mi país es toda la América y mi interés es igual por las Provincias Unidas [del Río de la Plata] y Chile”. Destacó igualmente que “Miranda, Bolívar, Hidalgo, José María Morelos, Vicente Rocafuerte, Bernardino Rivadavia, San Martín,

202. F. Herrera, “La tarea inconclusa: América Latina integrada”, en Carlos Díaz Alejandro, Simón Teitel y Víctor Tokman (eds.), *Política económica en centro y periferia. Ensayos en homenaje a Felipe Pazos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 277.

203. F. Herrera, *Nacionalismo latinoamericano*, Santiago de Chile, Universitaria, 1967, pp. 165-166 y 71-72.

O'Higgins, José Antonio Miralla y José Cecilio del Valle se sentían americanos". Este sentirse americanos se expresa en el hecho de que hablaban no sólo "la misma lengua gramatical sino la misma lengua de las ideas para expresar una aspiración común y alcanzar un objetivo común". De aquí desprende Lagos que hacia comienzos del siglo XIX existió una suerte de "mercado común de la libertad" que comprendía a toda la región hispanoamericana para luchar por la independencia y para afianzarla.²⁰⁴

En este proceso de recuperación de la unidad latinoamericana se puede detectar una serie de etapas que tienen que ver con la conformación de una conciencia. Lagos destaca en primer lugar la que corresponde a la época de la emancipación en que "se desarrolló una conciencia integracionista sin una estrategia adecuada para realizar la unidad latinoamericana". Luego se produjo, mientras se creaban las nacionalidades, "una corriente integracionista al nivel del más alto pensamiento latinoamericano", aunque sin correspondencia en los niveles gubernativo, político y económico. Piensa Lagos que posteriormente, ya en la década de 1920, se desarrolló "una conciencia integracionista a nivel político con una estrategia de penetración partidaria". Muy pronto, en la década del 30, la corriente integracionista "logra expresarse en una corriente y en una estrategia de tipo económico que al principio se concibe en términos limitados para alcanzar, posteriormente, caracteres globales". Por último, caracteriza la etapa actual, aquella de los años 60, en la que él se encuentra inmerso, como

...una conciencia y estrategia globales de la integración a nivel económico, político e intelectual y que es como la síntesis y la proyección de todas las anteriores.²⁰⁵

4. Integración, conciencia y poder

La relectura de la historia intelectual y su recepción como un pensamiento para la integración se articula a través de la idea de conciencia continental con una idea del presente como el momento de la integración. En el presente culmina una historia de retorno a la época inicial de la unidad y ello es posible, entre otras cosas, porque el mundo entero está buscando diversas fórmulas de integración para aumentar la eficiencia y el poder. De este modo la identidad y la utilidad se encuentran.

204. Gustavo Lagos, "Prólogo" a F. Herrera, *América Latina integrada*, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1967, p. 13.

205. Ídem, pp. 12-13.

Sostiene Herrera que durante 1961-1970 en América Latina “adquiere especial gravitación el proceso de reafirmación nacional”, pero no se trata de un “nacionalismo de viejo cuño”. Piensa que tanto en los sectores dirigentes como en las mayorías nacionales ha arraigado “la convicción de que era insoslayable la necesidad de enfrentarse activa y audazmente con las limitaciones internas y externas de nuestro desarrollo”. Este nuevo nacionalismo que quiere enfrentarse al desafío del subdesarrollo es “a la vez popular, pragmático y convergente”. Destaca particularmente el carácter convergente. Se trata de un nacionalismo convergente “porque esta nueva conciencia no se encierra en las fronteras nacionales, sino que se abre a corrientes de interdependencia que, en virtud de afinidades determinadas por la contigüidad geográfica y por la similitud de su evolución histórica, se concretan en acuerdos regionales o subregionales de integración económica y técnica”. Ello se refuerza con la idea de que la convergencia

...es lógica consecuencia del proceso de autoafirmación nacional, ya que sólo a través de aquélla los actores del proceso pueden dar respuestas que estimulen el proceso de la región en su conjunto, y sobre todo fortalecer los valores culturales propios y trazar una estrategia que les permita incrementar su presencia y capacidad de negociar frente a terceros países.²⁰⁶

La idea ya mítica de esta integración latinoamericana tan deseada por los “grandes”, tan acelerada en los últimos años y tan obvia, por necesaria, se complementa con una concepción más global y por ello casi teleológica: en todo el planeta se están produciendo procesos de integración. América Latina no debe quedar fuera de esta tendencia. En 1962, destacaba Herrera, “nos estamos familiarizando con sucesos internacionales que anuncian la reintegración de naciones a las que a lo largo de los últimos siglos la historia les había impuesto la ruptura de sus lazos de cohesión”. Resalta el nacionalismo árabe, que se ha transformado “en una poderosa fuerza centrípeta”; las recién emancipadas naciones africanas, que tratan de “encontrar afanosamente puntos y esferas de cohesión”, por ello “el panafricanismo tiende a transformarse en otra interesante fuerza dinámica internacional”. lo mismo ocurre con “el movimiento de integración económica-política de los pueblos de origen malayo”.²⁰⁷

206. F. Herrera, “Misión cumplida”, discurso pronunciado en la asamblea de gobernadores del BID en Buenos Aires el 1 de enero de 1971; reproducido en L. Tomassini, *Felipe Herrera...*, pp. 253-254.

207. F. Herrera, “Integración económica y reintegración política”; reproducido en L. Tomassini, *Felipe Herrera...*, p. 272.

Esto le es particularmente fácil a América Latina “pues no es entidad ficticia”. Subyacente en la raíz de los Estados modernos está la nación latinoamericana que “persiste como fuerza vital y realidad profunda”. Ello se fundamenta “sobre su secular material indígena, diverso en sus formas y maneras, pero similar en su esencia” y que “lleva el sello de tres siglos de dominación ibérica”. De este modo se constituyó el continente a partir de “experiencia, instituciones, cultura e influencias afines” que lo formaron desde México al estrecho de Magallanes y fue precisamente esta identidad común la que posibilitó que “así, unitario en espíritu y en su fuerza, se levantó para su independencia”.²⁰⁸

El boliviano Jorge Siles Salinas había sostenido diez años antes ideas en extremo similares a las de Herrera en este punto. Siles Salinas había afirmado que “nuestra conciencia de unidad política, hispanoamericana, nace en el momento de máxima vitalidad de nuestros pueblos”. Según piensa “si hoy nuestras naciones aún permanecen al margen de la historia mundial, con un peso político infinitamente mezquino, en comparación a la gran vitalidad norteamericana, no se debe ello a otra causa que a la disgregación política, al localismo nacionalista, en que se ha fraccionado la gran unidad histórica de Hispanoamérica”. Como para Herrera, detrás de esta disgregación que es casi accidental hay una identidad esencial: “Hispanoamérica es una realidad existente”. Tal comunidad puede percibirse en que los diversos pueblos del continente poseen “un mismo ritmo histórico”, “tanto en los movimientos políticos como en las corrientes artísticas, un evidente paralelismo ha precedido la evolución de las formas”.²⁰⁹

La idea de una conciencia común coherente con una identidad compartida y fuente de un potencial económico y político “en esta civilización cada vez más globalizada”, como dice Herrera, fue desarrollada por el mexicano Daniel Cosío Villegas y por el venezolano, entonces diputado, Rafael Caldera. Éste a fines de los años 50 y primeros 60 realiza una serie de intervenciones en diversos países latinoamericanos donde destaca la necesidad de establecer un bloque compacto entre nuestros países, bloque sustentado en una conciencia común. Dice Caldera que considera que

...dentro de la política exterior de Venezuela no hay ningún objetivo más digno de interés y atención que el de tratar de lograr un bloque compacto y firme con nuestros demás países hermanos; que tenemos que lograr la formación de una conciencia común para que los

208. Ídem, p. 277.

209. Jorge Siles Salinas, “Idea de Hispanoamérica” (en *La Nación*, La Paz, 12 de octubre de 1952), citado en Lázaro Barbieri, *La integración latinoamericana*, Buenos Aires, Troquel, 1961, pp. 108-109.

países de Latinoamérica lleguemos algún día a votar como un todo compacto por la defensa de los intereses comunes.

Como participe justamente de la mentalidad de los años 60, piensa Caldera que “el problema está en formar una tal conciencia de unidad, una tal conciencia de compenetración, que imponga en la realidad americana la existencia de ese conjunto de pueblos que, teniendo muy diversas voces, representan todos un solo sentimiento y una sola actitud”. Caldera liga esta conciencia de unidad a una perspectiva humanista. La fuerza de la unidad latinoamericana ha de hacerse sentir “en un solo reclamo de justicia”, “esa voz ha de sentirse [...] si se convierte en una solidaridad fecunda, capaz de torcer el rumbo de la vieja política de las grandes potencias”. En este sentido, la integración es de igual a igual, de amistad, de entendimiento, de solidaridad hemisférica. Esto se articula todavía con el tema de la democracia política como “una forma de vida en que todos nos sentimos iguales”, una democracia mundial de un “anticolonialismo positivo”, una democracia racial para absorber el excedente de población negra antillana.²¹⁰

Daniel Cosío Villegas, por su parte, negó que existiera entre los pueblos hispanoamericanos conciencia alguna sobre el ideal o la conveniencia de unirse entre sí. Pero, a despecho de esta falta de afán integracionista, “factores históricos más fuertes que las ideas y los sentimientos de los hombres trabajan en favor de esa unión y acabarán por imponerla”. Este proceso casi fatal, según Cosío Villegas, se realizará debido al “origen común que tuvieron y a la vida semejante que han llevado”, así como al hecho de que ninguno de los países

...tienen suficientes recursos económicos o humanos para hacerse valer por sí mismos, esto particularmente en una época, en la vida internacional, en que no juegan ya naciones sino grandes bloques.²¹¹

5. Integración y desarrollo

El argumento central en los años 60 para legitimar la propuesta de la integración es que ésta favorecerá el desarrollo. La idea del desarrollo (que es clave, pura legitimidad y fuente de legitimación para otras ideas) es la que funge de polo en torno del cual se organizan las demás: integración, conciencia, identidad compartida.

210. Rafael Caldera. *El bloque latinoamericano*, Santiago de Chile, Pacifico, 1961, pp. 13 y ss.

211. Daniel Cosío Villegas. *Extremos de América*, citado por Lázaro Barbieri, *La integración de Latinoamérica: problemática sociológica*, Buenos Aires, Troquel, 1961, pp. 109-110.

Sobre esta relación han abundado todos los autores que durante los años 60 se refirieron a la integración: Herrera, Caldera, Prebisch, Frei Montalva, Sans de Santa María. José Antonio Mayobre, venezolano que como Felipe Herrera tuvo importancia en los planteamientos sobre la Alianza para el Progreso y como Raúl Prebisch dirigió la CEPAL, se planteó también el problema de la integración, y fue junto a los mencionados y a Carlos Sans de Santa María el redactor del "Documento de los cuatro".

Mayobre se refiere explícitamente a la actualización del tema de la integración sosteniendo que "tiene su origen en los problemas de la economía". Interpretando el desarrollo (o el subdesarrollo) económico latinoamericano en términos cepalinos, argumenta "que el crecimiento nacional, como resultado de las exportaciones de productos primarios, experimenta una crisis fundamental a partir de la gran depresión de 1929", transformando en necesaria la industrialización basada en la sustitución de importaciones. En relación con esto, piensa Mayobre que "se impone la necesidad de ampliar los mercados para hacer posible el establecimiento de industrias de bienes de capital, para aprovechar las economías de escala y para aprovechar racionalmente los recursos naturales básicos". Para posibilitar esto "los ojos se vuelven al propio continente, se empieza a buscar la solución en un gran mercado latinoamericano". Para América Latina en consecuencia "la integración es un instrumento, el único tal vez, que permite mantener un desarrollo satisfactorio". Para satisfacer estos requerimientos necesitamos, dice, "unir y coordinar nuestro crecimiento material para no quedarnos rezagados o más aún para no retroceder". lo cual "significa una comunidad de intereses internos y una actuación conjunta frente al resto del mundo en el terreno económico"; significa también, piensa, la creación "de instituciones jurídicas y entidades administrativas latinoamericanas que irán adquiriendo un carácter supranacional". Esto apuntará a realizar en esta parte del mundo "la integración de un ser humano que sin dejar de ser universal afirmará sus valores propios por sus propios medios".²¹²

También con mucha claridad formuló esta relación, o esta implicación entre integración y desarrollo, Eduardo Frei Montalva, presidente de Chile entre 1964 y 1970. En una carta dirigida precisamente a Raúl Prebisch, José Antonio Mayobre, Felipe Herrera y Carlos Sans de Santa María en 1965 se pregunta si "¿podemos seguir tratando de organizar el desarrollo de nuestras economías en compartimentos estancos, condenando a nuestro continente a un deterioro cada vez más marcado, sin organizar un esfuerzo colectivo, entre pueblos afines, indisolublemente uni-

212. José Antonio Mayobre, "Crear una gran idea política integradora", en *Mensaje*, junio de 1965, Santiago de Chile, pp. 295 y ss.

dos por la geografía y la cultura, frente a otros vastos conglomerados que multiplican su progreso precisamente por su espíritu unitario?”. Para él es obvio que no es posible realizarlo y es por ello que ha propuesto “la integración latinoamericana, superando fórmulas anacrónicas” como una “condición inescapable para mantenernos en las fronteras más avanzadas del pensamiento creador, del esfuerzo científico y de la eficacia técnica; es a la vez, exigencia del desarrollo económico y medio eficiente para exaltar nuestros valores humanos”.²¹³

Frei Montalva postula claramente dos desafíos para el tipo de integración que propicia: la superación de una perspectiva puramente arancelaria que ha agotado sus posibilidades hacia una integración más completa en lo económico e incluso más allá de este ámbito, y la incorporación de “anchas bases populares” como debe ocurrir, puesto que se trata de un proceso de transformación estructural que fracasaría si se encerrara sólo en círculos oficiales, financieros o técnicos, por calificados que éstos sean.²¹⁴

6. Integración y cambio estructural

En el esquema de una ideología de la modernización el desarrollo traería aparejado como complemento o como causa-consecuencia un cambio social, un cambio en las estructuras. Este fenómeno provendría de la propia inercia de las cosas a la vez que era deseable y por tanto debería ser propiciado. Sobre este punto estaban teorizando, por aquellos años, tanto los cepalinos-sociales: José Medina Echavarría, José Ahumada y el propio Prebisch, con la idea de los factores sociales del desarrollo, como los sociólogos de la modernización, con Gino Germani a la cabeza. Desde esta perspectiva, para quienes se ocupaban de integración ésta no se realizaría cabalmente si no se articulaba con un cambio en las estructuras. Esta idea fue desarrollada por Gabriel Valdés Subercaseaux, a la sazón ministro de Relaciones Exteriores de Eduardo Frei Montalva.

Valdés Subercaseaux en 1965 sostiene que “la integración debe ser la respuesta adecuada a estas tensiones en el plano internacional, como las reformas a las estructuras internas lo son en el ámbito nacional”. En otras palabras: “Integración y reformas están íntimamente vin-

213. Eduardo Frei Montalva. “Carta a los señores Prebisch...”, en *Obras escogidas (1931-1982)* (selección y prólogo de Oscar Pinochet de la Barra), Santiago de Chile, Ediciones del Centro de Estudios Políticos, 1993, pp. 312-331.

214. Ídem, pp. 314-316.

culadas entre sí". Más adelante plantea con mayor radicalidad que "la integración es un medio para abatir estructuras añejas, para crear movilidad social".²¹⁵

Para Valdés Subercaseaux, integración y cambio de estructuras constituyen un proceso único donde ambos elementos ejercen recíprocos efectos. Piensa que, "en general, las estructuras arcaicas, determinantes de la realidad vigente en América Latina, son no sólo económicas, también son sociales", e insiste:

Creemos que la integración tiene como causa y traerá como consecuencia el paulatino aumento de la presión del pueblo por adquirir mayor participación, seguridad y beneficios.²¹⁶

7. Las ideas de integración más allá de los 60: proyecciones

El integracionismo de los 60 se articula dialécticamente como continuación y superación de la propuesta de desarrollo de los 50. Como parte de esta propuesta, recibe críticas a la vez que sugerencias. En cierto modo, las elaboraciones teóricas sobre integración constituyen un eslabón entre los planteamientos cepalino-modernizadores y los dependencistas.

Edelberto Torres Rivas destaca que los esfuerzos integracionistas, al menos los centroamericanos, correspondían a una búsqueda de mayor autonomía política y económica y, en "buena medida, no corresponden ya a los resultados obtenidos en la década del 60, cuando operan nuevas relaciones de dominación internacional y de dependencia".²¹⁷ ¿En qué sentido se frustró este proceso, según Torres Rivas, y por qué ocurrió? Debido a que el sector público no estaba preparado para desempeñar un papel decisivo en el proceso de desarrollo y, concretamente, para impulsar a nivel nacional las reformas que la unión económica necesita de manera indispensable. Pero no sólo eso sino que la integración económica, tanto como el proceso de industrialización y modernización que supone, "redefinen los términos de esa dependencia, sin alterar cualitativamente y, por supuesto, sin que desaparezcan totalmente las anteriores formas".

215. Gabriel Valdés Subercaseaux, *Conciencia latinoamericana y realidad internacional*, Santiago de Chile, Pacífico, 1970, pp. 43-44.

216. Ídem, p. 58.

217. Edelberto Torres Rivas, *Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*, Santiago de Chile, Prensa Latinoamericana, 1969, p. 173.

Asimismo, también la consolidación del Estado nacional y la estrategia integracionista tienen efectos contradictorios.²¹⁸

* * *

Ahora bien, el tema de la integración, ya en los 70, perdió importancia y sufrió modificaciones teóricas, incluso en el seno del mismo grupo que lo había formulado durante los 60. En 1976 aparece el primer número de la revista *Integración Latinoamericana*, del Instituto para la Integración de América Latina (INTAL). En el editorial se constata que “el mundo, nuestra región y las ideas de integración han variado considerablemente desde que, hacia 1960, dos grupos de países firmaran los tratados de Montevideo y Managua”. La diferencia radica en que en los 60, al menos para los países de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), la idea de integración “era percibida en términos comerciales”. Quince años después, esto ya no ocurre. A mediados de los 70, “son evidentes los cambios de contenido y forma acaecidos en lo que hace al modo como se concibe e imagina la integración”. En este momento ya no se la concibe exclusivamente ligada al comercio y ni siquiera sólo al desarrollo sino que la idea de integración aparece enlazada con la “creación de un entorno favorable que permita acrecentar la participación real de los países latinoamericanos en el sistema internacional”. Se explicita más esto último, argumentando que se trata de “asegurar la viabilidad económica y política de cada nación latinoamericana en un sistema internacional que busca congelar la actual distribución del poder mundial”.²¹⁹

Estas mutaciones en los planteamientos integracionistas se van produciendo en conexión con cambios en las ideas sobre las relaciones entre las regiones del planeta y, en particular, con las transformaciones en las ideas sobre la relación norte-sur, sobre la cooperación internacional, sobre el comercio y el desarrollo a nivel global.

Enrique Iglesias destacó que el concepto de cooperación con los países en desarrollo surge en el decenio de 1950, al influjo de factores claramente políticos, entre los cuales pone en relieve la Guerra Fría y la descolonización. Recuerda que sólo una década después de la creación de Naciones Unidas comienza a perfilarse el concepto de cooperación internacional, un concepto que en gran medida responde a la labor de esta organización. Postula que “una institución que tuvo un papel en tal sentido fue la UNCTAD y “dentro de ella la figura del doctor Prebisch, quien ha-

218. E. Torres Rivas. ob. cit., pp. 199 y 201.

219. “Editorial: el sistema latinoamericano”, en *Integración Latinoamericana*, 1, 1, Buenos Aires, abril de 1976.

bía comenzado a desarrollar estas ideas en el seno de la CEPAL". Se planteó allí "que la cooperación debía tener un marco más general". En este sentido, las reuniones iniciales de la UNCTAD "constituyen las primeras tentativas para introducir en las relaciones norte-sur una suerte de compromiso moral, exigible dentro de plazos más o menos predeterminados, y con carácter más sistémico". En coherencia con esto, "actualmente, el concepto de cooperación internacional ha dado un paso adelante" y ya no se concibe "como un mero compromiso moral por parte de los países industrializados, sino como una tendencia histórica hacia el establecimiento de un Orden Económico Internacional".²²⁰

* * *

En estas evoluciones y/o ampliaciones del concepto de integración van apareciendo especificaciones. Con relación al tema científico-tecnológico, Amílcar Herrera afirmó que así como la integración económica es la armonización y complementación en el ámbito continental de las políticas económicas nacionales "con el objeto de obtener objetivos comunes", la integración científica "sólo tiene sentido realmente como proyección y ampliación de las políticas científicas de cada uno de los países de la región".²²¹

En el ámbito del derecho se ha desarrollado una reflexión relativamente diferenciada de la corriente principal de trabajos sobre el tema de la integración. En cierto modo, se trata de una rama evolutiva de las ideas integracionistas que se materializa, por ejemplo, en las propuestas de un "derecho comunitario" o de un "derecho económico". Otto Morales Benítez ha destacado que "en el continente indoamericano, el derecho económico ha tenido su vigor", pues "no han sido escasas sus presencias en diversas escenas colectivas", ello en la medida en que "se comenzó a hablar del derecho de cooperación y desarrollo". Retomando algunas ideas del tratadista Luis Díaz Müller, Morales Benítez articula derecho económico e integración latinoamericana, destacando la aparición del "derecho internacional del desarrollo". El colombiano insiste en la existencia de un derecho económico y comunitario con logros importantes como el régimen para empresas multinacionales, como los propósitos de controlar la inversión extranjera, como el apoyo a los países de menor desarrollo y como los mecanismos de administración de justicia, a través del Tribunal Andino, entre otros. Estos logros se encuentran en coherencia, piensa Morales Beni-

220. Enrique Iglesias, "La cooperación internacional y América Latina", en Iván Lavados (ed.), *Cooperación internacional y desarrollo*, Santiago de Chile, CPU, 1978, p. 39.

221. Amílcar Herrera, "La ciencia y la tecnología en el desarrollo y la integración de América Latina", en Osvaldo Sunkel, *Integración política y económica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1970, p. 266.

tez, con cierta capacidad para “mutar normas que parecerían invariables”, porque “Indoamérica en ello siempre ha dado guía”. De hecho. “creamos un sistema político administrativo diferente al de Europa, en el mismo momento de nuestra Independencia”, así como “introducimos nuevas figuras en el derecho internacional, entre ellas los organismos regionales, como la Organización de Estados Americanos (OEA)”.²²²

222. Otto Morales Benítez, “Los juristas andinos y los nuevos derechos económico y comunitario”, discurso de instalación del ix Congreso de Abogados de los Países Andinos, Quito, 5 de abril de 1989, en *Colombia y el continente*, Universidad del Quindío, 1995, pp. 80-81, 88 y 90.

PARTE V

EL BREVE Y FULGURANTE
VIRAJE IDENTITARIO

CAPÍTULO I

LA SENSIBILIDAD SESENTISTA

1. Terminado el siglo xx. la época que ha quedado más nítida en la memoria ha sido la de los 60. En segundo lugar, y de un modo más borroso, se habla de los comienzos de siglo. Los años 60 son más precisos, pues representan un punto de referencia que permite comparar con el anterior y el posterior.

Pero el hecho de que sea el momento más nítido del siglo, especialmente en términos de la sensibilidad que lo animó, no significa que exista consenso total respecto del período cronológico que abarca. Oscar Terán, al referirse al caso argentino, en su *Nuestros años 60*, considera que éstos cubren el segundo lustro de los 50 y hasta 66 con el golpe de Estado de Juan Carlos Onganía.¹ Sin embargo, es mucho más aceptado que los 60 se abren con la Revolución Cubana para cerrarse a comienzos de los 70, con la instauración de las dictaduras del Cono Sur. Es razonable abrir y cerrar el período con dos hechos "políticos", puesto que es el período del "todo es política". He aquí una paradoja. Esos dos hechos no son políticos sino más bien negaciones de la política. Es el período en que lo político se hace bélico, cuestión que se ha sintetizado con la expresión "pinocheguevara", para indicar un tipo de actitud frente al mundo que, desde la izquierda y desde la derecha, marca la necesidad de una revolución fundacional por las armas.

De este modo puede hablarse de los "largos 60" entre la Revolución Cubana y el golpe de Estado en Chile (1973), aunque es claro que las sensibilidades no se inician o terminan de modo homogéneo y abrupto. Aun así las sensibilidades son mucho más delimitadas que las "ideas" y mucho más aún que las "mentalidades". Por lo demás, la sensibilidad de los 60 es precisa como pocas, sin menoscabo de que, como se advierte en

1. Véase Oscar Terán, *Nuestros años 60*, Buenos Aires, Puntosur, 1993.

el capítulo II de esta quinta parte, Enrique Dussel señale precisamente que el *pathos* producido por la derrota de Salvador Allende en 1973 no se advirtiera todavía varios años más tarde en personas como el teólogo puertorriqueño Samuel Silva Gotay. Esta actitud del "como si nada hubiera pasado" se puede advertir en ensayistas como Mario Benedetti a fines de los 70 o en sociólogos como Pablo González Casanova bien entrados los 80.

Si los 60 se inician con la Revolución Cubana, puede afirmarse que en las ideas se hallan formulaciones sesentistas bien tempranamente en Frantz Fanon y en los isebianos, especialmente en Paulo Freire. Hacia mediados de la década, el sesentismo ya es claro en las ideas; el *pathos* de la Revolución Cubana ha afectado ampliamente. Algo similar ocurre con el pensamiento que asume el *pathos* de la derrota de Allende. Este pensamiento se deja ver también unos cinco años después, a fines de los 70, y son sus obras más importantes de los primeros 80. Casi una década demora la intelectualidad en asumir, no como reacción visceral ni como simple depresión sino creadoramente, la derrota. Por cierto, quienes habían promovido el derrocamiento de Allende pensaron "positivamente" mucho antes. De hecho, el pensamiento neoliberal cubre el segundo lustro de los 70. Si la derecha se encontraba replegada en los 60, reestructurándose intelectualmente, sufriendo el arrinconamiento pero también asumiendo (a su modo, "invertidamente") la sensibilidad de la época, estaba por ello mismo renovándose. Una combinación de elementos provenientes de la Doctrina de la Seguridad Nacional y del neoliberalismo en el clima de los 60 genera una renovación que permite a la derecha abandonar el tradicionalismo para abrazar un proyecto modernizador, muy similar al movimiento positivista de fines del XIX.

En las ideas de la época aparecen y se funden, en primer lugar, las escuelas de las ciencias económico-sociales, particularmente la rama dependientista; en segundo lugar, el vigoroso liberacionismo, ya ramificado en educación, estrategia, teología y filosofía; en tercer lugar, un ensayo que se ha hecho eco de las ciencias económico-sociales y que asume una perspectiva entre política y militante; en cuarto lugar, un pensamiento político que recibe mucho especialmente de las ciencias económico-sociales, pero que también se hace eco del pensamiento de la descolonización y de las nuevas escuelas sobre seguridad, particularmente la norteamericana y la francesa. Lo más característico del pensamiento político de la época es su antiimperialismo, su anticolonialismo y su anticapitalismo, sus afanes integracionistas y liberacionistas, su posición popular (o populista).

2. Numerosos elementos se han puesto en relieve para describir y explicar lo que fueron los 60, que por lo demás trascienden lo latinoamericano. Entre éstos, se ha destacado lo juvenil y lo estudiantil, la música, la

literatura, la práctica política y/o militar, las coyunturas internacionales como la Guerra Fría, la Alianza para el Progreso y la Revolución Cubana, los medios de comunicación, particularmente la televisión.

Más propiamente, en el nivel de las sensibilidades y apuntando específicamente hacia América Latina, se han destacado cuestiones como el desarrollo de un clima deseoso de cambios, la difusión del marxismo, especialmente a partir de una versión cubana; la renovación o la dimensión social del pensamiento cristiano, la exaltación de la militancia y el compromiso político, la admiración por los movimientos populares y de masas, la búsqueda de formas de vida alternativas a las convencionales: hippismo, rastafarismo, orientalismo, protoecologismo; la exaltación de la marginalidad y hasta de la locura, entre los no marginales: la búsqueda de conciencia y de concientización; el afán ordenador, planificador, organizador de la economía y de la sociedad, el utopismo y el romanticismo asociados a la convicción en la bondad y perfectibilidad de las personas; la búsqueda de la autenticidad, de la expresión, del ser sí mismos; el sentimiento de explotación, dependencia, injusticia, marginación y pobreza; el deseo de dar la vida por la causa y vocación sacrificial. Todos estos factores, en parte contradictorios unos con otros, como la exaltación de la locura opuesta a la conciencia o del hippismo opuesto a la planificación, se armonizaban (o articulaban o conectaban) en el cuestionamiento o en la repulsa a la situación en la que se vivía. Todo lo que podía ser contradictorio se hacía coherente en la medida en que representara un rechazo a los modos de vida existentes. El rechazo, el cuestionamiento o la descalificación de las formas de existencia constituyen algo más que un trazo de esa sensibilidad. En realidad, esto es lo que da sentido a todo lo demás, es aquello que permite dar coherencia a todos los elementos, por contradictorios que sean individualmente. Todo conducía al sentimiento, a la convicción, de que la situación en la que se vivía "no daba para más" y que debía (y podía) ser cambiada mediante un gran acto, que cortaría el nudo gordiano.²

Esta sensibilidad no explica, por sí sola, el surgimiento del dependantismo, del liberalismo o de la Doctrina de la Seguridad Nacional. Tampoco bastaría con decir que esta sensibilidad fue producida por la suma de dependantismo y liberacionismo. Más apropiado sería afirmar que escuelas de pensamiento y aspectos de la sensibilidad se fueron potenciando recíprocamente, y que el éxito de unos fue relativo al éxito de otros, en la medida en que se sinergizaban. Sin embargo, esto mismo nos conduce a mirar la otra cara de la moneda. Si este proceso fuera sólo sinergia y más sinergia, la realidad sería unidimensional, y no es así. Por el

2. Véase Eduardo Devés Valdés, "La sensibilidad de los 60", en *Universum*, 4, Universidad de Talca, 1994.

contrario, el mismo crecimiento de algo genera su autodestrucción. De hecho, el peso que fueron adquiriendo la sensibilidad y las ideas de los 60 hizo imposible la cohesión y el mantenimiento de esa bola de nieve. Su gran peso la destruyó. Las dictaduras constituyen la realización final de la sensibilidad de los 60, a la vez que su negación.

CAPÍTULO II

DEPENDENCIA, DEPENDENTISMO Y DEPENDENTISTAS

Una de las características más importantes de las ciencias sociales en América Latina ha sido su capacidad de reflexionar sobre sí mismas, de explicitar métodos, objetos, temas, paradigmas, posiciones y escuelas. Los trabajos de los años 50 ya apuntan a la constitución de estas disciplinas, y es una de las estrategias destacar su quiebre u oposición a lo que llaman la "etapa precientífica", que retratan mostrando las limitaciones, a la vez que proponiendo los quiebres epistemológicos necesarios, según los propios tratadistas: Gino Germani, Luiz Costa Pinto, Luis Fuentealba e incluso Rafael Caldera.

Los años 60 son particularmente fecundos en una discusión sobre fundamentos y escuelas, especialmente en el ámbito de aparición y desarrollo del dependentismo. Éste nace en el seno de esa confluencia producida por el cepalismo y las teorías de la modernización con la teoría del imperialismo y las herencias del nacionalismo económico latinoamericano. Nace allí, recibiendo esa herencia, y se constituye en la crítica de esas tendencias. El dependentismo se construye sobre todo estableciendo contrastes, precisiones, reformulaciones y críticas a lo que habían realizado las teorías del desarrollo, principalmente la cepalina. Pero tal construcción se realiza también marcando un énfasis distinto: el dependentismo es más teórico, el cepalismo más práctico. ¿Qué quiere decir esto? El dependentismo apunta a un grado más alto de precisión en las formulaciones conceptuales, incluso se realiza en sus distinciones, matices y redefiniciones. Su capacidad de formular políticas es notoriamente menor que las del cepalismo y la sociología de la modernización. El dependentismo asume una perspectiva más universitaria, más académica, y atiende mucho a la historia de los hechos económico-políticos; está más interesado por encontrar explicaciones históricas que por formular recomendaciones para una política del desarrollo. Como

buen escuela crítica, se orienta mucho más a cuestionar que a proponer. Acaso su nivel de recomendaciones se circunscriba a sentar las bases sobre las cuales debería montarse cualquier política posible. El cepalismo fue una teoría del desarrollo y el dependentismo una teoría del subdesarrollo; mejor todavía: el cepalismo fue una propuesta para implementar el desarrollo; el dependentismo, una explicación del porqué del subdesarrollo. Este carácter más bien "histórico", "teorista", de perspectiva más "científica" que "tecnológica", de casi "escolasticismo", está más desplegado en algunos autores como Theotonio dos Santos o André Gunder Frank, por ejemplo. Por ello mismo tales autores, y el dependentismo en general, son particularmente útiles para el estudio de la historia de las ideas.

El concepto "dependencia" se forja en América Latina para pensar lo particular, aunque no lo exclusivo, de nuestro continente. Entender, explicar lo particular es un objetivo de primera importancia. La discusión generada sobre dependencia e imperialismo, donde una de las argumentaciones ha sido destacar que la teoría de la dependencia es una teoría del imperialismo desde los países dependientes,³ expresa precisamente este objetivo. El afán por entender las maneras del subdesarrollo dependiente es una muestra de lo mismo. Ahora bien, tal concepto, por razones como provenir de una tradición que se remonta al cepalismo, a Lenin y a John A. Hobson, por su facilidad para ser trasladado al uso cotidiano, por su facilidad para ser transformado en ideología política, en definitiva, por ser tan susceptible de polisemia, exigió numerosas precisiones terminológicas. Las precisiones se realizaron, en gran medida, teniendo en cuenta o aludiendo a la aptitud específica del concepto para expresar (y explicar) la realidad latinoamericana o de la periferia. Incluso más, una de las críticas más recurrentes a sus antecesores es no haber captado las especificidades debidas a la irreversibilidad del tiempo. Esta temporalidad desigual hace que América Latina no esté en una etapa anterior sino que sea simultánea y consecuencia de un tipo de desarrollo subdesarrollador.

En cierto modo, como síntesis de lo señalado pueden entregarse los siete rasgos con que Juan Maestre ha caracterizado el dependentismo: análisis integrado de las ciencias sociales; énfasis en lo estructural, mostrando los condicionamientos sociales del desarrollo económico y de los aspectos políticos; empleo del método designado como histórico-estructural o dialéctico, consideración de la historicidad del objeto y del sujeto del conocimiento, crítica radical del estructural-funcionalismo, interés por el marxismo como teoría totalizante para explicar la realidad de la re-

3. Véase Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*. México, Siglo Veintiuno, 1976, pp. 448 y ss.

gión, necesidad de examinar los fenómenos complejos de naturaleza internacional.⁴

1. Las necesidades de una teoría de la dependencia: Theotonio dos Santos

Theotonio dos Santos presenta su texto "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina" como un producto de discusiones realizadas en un equipo en el cual participaron Orlando Caputto y Vania Bambirra y a cuyas sesiones fueron invitados André Gunder Frank, Sergio Bagú, Aníbal Quijano, Osvaldo Sunkel, Pedro Paz, Marcos Kaplan y Eduardo Hamuy. Comienza estableciendo un contraste entre el optimismo de los años 50 y los grandes problemas que han aquejado a los 60, y cómo estos últimos repercutieron sobre las ciencias sociales.⁵

En los años 50, escribe, se elaboró una teoría del desarrollo, uno de cuyos supuestos era que desarrollarse significaba dirigirse hacia determinadas metas generales que corresponden a un cierto estadio de progreso. Los países subdesarrollados caminarían hacia tales metas una vez que eliminaran los resabios "tradicionales" o "feudales"; existen procedimientos económicos, políticos y psicológicos que permiten movilizar los recursos nacionales de una manera más eficaz: deben coordinarse las fuerzas sociales y políticas que sustentan la política de desarrollo, así como debe generarse una base ideológica que organice la voluntad nacional. La crítica de Dos Santos a estos supuestos se refiere principalmente a su ahistoricidad. Se basa en la idea, aunque no lo dice así, de la reversibilidad de la historia en tanto que ésta es irreversible. Piensa que no hay ninguna posibilidad histórica de que se constituyan sociedades que alcancen el mismo estadio de aquellas desarrolladas en la actualidad y ello debido a que, siendo el tiempo unilineal, no hay posibilidad de que una sociedad se desplace hacia etapas anteriores a las sociedades existentes. En consecuencia, no deben centrarse los análisis en una relación abstracta y formal entre dos estadios: tradicional y moderno o feudal y capitalista, sino en el modo de ser de nuestras sociedades como dependientes.⁶

4. Véase Juan Maestre, "Introducción" a *José Medina Echavarría*, Madrid, Cultura Hispánica, 1991.

5. Véase Theotonio Dos Santos, "La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina", en Helio Jaguaribe *et al.*, *La dependencia político-económica de América Latina*, México, Siglo Veintiuno, 1970.

6. Ídem, pp. 151-152, 153 y 154.

Una teoría del desarrollo, piensa Dos Santos, debe situarse en la perspectiva de análisis del proceso del desarrollo, tomado en sus situaciones históricas concretas. Allí "cabe destacar leyes generales de desarrollo de las sociedades concretas". En esta búsqueda de leyes se tendrán siempre presentes las contradicciones internas para determinar allí en qué medida estas contradicciones tienen dentro de sí algunas fuerzas que puedan conducir al conjunto de la sociedad a formas superiores de organización. Es precisamente esto lo que se apunta a hacer con la utilización del concepto "dependencia". Se trata de enfocar la dependencia como una condición que configura cierto tipo de estructura. Ello implica tomar el desarrollo como fenómeno histórico mundial, como resultado de la formación, expansión y consolidación del sistema capitalista. Estima Dos Santos que allí hay un paso teórico importante y es el que permite pasar del estudio del desarrollo del capitalismo en los centros hegemónicos, que fue la perspectiva que dio origen a las teorías del colonialismo y del imperialismo, al estudio del desarrollo de nuestros países que debe dar origen a la teoría de la dependencia. Dicho de otro modo: como es necesario superar una perspectiva unilateral, que se limita a analizar el problema desde el punto de vista del centro, y puesto que es necesario también integrar las áreas periféricas en el conjunto del análisis, entonces el concepto "dependencia" gana su valor teórico y científico.⁷ En esta línea destaca la obra de Sergio Bagú y Luis Vitale, desde la historiografía, así como la de Aníbal Quijano, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y André Gunder Frank desde los estudios económico-sociales.

Ahora bien, en la realidad, ¿cómo se expresa la dependencia? Afirma Dos Santos que ésta es una situación condicionante. Quiere decir que la relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse en tanto que otros (los dependientes) sólo pueden hacerlo como reflejo de tal expansión. Los países dependientes, en consecuencia, quedan situados en retraso y bajo la explotación de los dominantes. La dependencia condiciona una cierta estructura interna que se redefine en función de las posibilidades de las distintas economías nacionales. La dependencia articula los intereses dominantes en los centros hegemónicos y los intereses dominantes en las sociedades dependientes. La dependencia no se supera aislando al país sino cambiando las estructuras internas, lo que conduce al enfrentamiento con esa estructura internacional.⁸

7. Ídem, pp. 157, 175 y 177.

8. Ídem, pp. 180, 185, 183 y 187.

Empresa similar a la de Theotonio dos Santos es la que propone Antonio García. El colombiano es un caso único en el dependentismo. Perteneciente a una generación anterior, se articula a la tradición de los ensayistas, especialmente con su trabajo *El pasado y presente del indio*, publicado a fines de los 30, muy inspirado por la novelística indigenista, especialmente por Jorge Icaza, y prologado por Benjamín Carrión. Quizá por su pertenencia a la tradición del indigenismo se plantea con tanta radicalidad la cuestión de la originalidad de las ciencias sociales en el continente.

El colombiano se propone la construcción de una teoría latinoamericana de las ciencias del desarrollo, tarea que emprende a partir de la denuncia de "la creencia de que la teoría científico-social es absolutamente universal", llevando a que se tome "más el cuerpo de doctrina, el resultado de la aplicación del método, que el método mismo". Pero a la vez estas ciencias económico-sociales, de las que se asumen los resultados más que el método, son portadoras de una "ideología de dominación", como es el caso de las teorías de Adam Smith. Ello ha generado en las elites latinoamericanas lo que llama una "alienación a los mitos de la nación dominante". Han debido ser los propios pensadores liberales como Gunnar Myrdal quienes, "al desmitificar la teoría, posibilitan que el pensamiento latinoamericano se abra al cuestionamiento".⁹

Es paradójico que pretendiendo fundar una teoría latinoamericana del desarrollo García haya sido incapaz de ver que años antes, por ejemplo, Celso Furtado se había planteado una tarea similar a la suya realizando una serie de aportes que no (re)conoce. Sin reconocer, entonces, los aportes realizados por el cepalismo, postula que "la teoría de la dependencia es un primer eslabón de las ciencias sociales en los países dependientes", a la vez que es la "fundamentación de las teorías, ideologías y políticas del desarrollo independiente". ¿Qué quiere decir esto? Piensa García que esta labor "de fundamentación" es "el papel asignado a la teoría científica y a la ideología en las ciencias sociales de América Latina, Asia y África"; es decir, se trata "de una estructura y de un proceso del pensamiento crítico, determinado por una circunstancia y un compromiso". Luego de desmitificar sigue la "elaboración de unas ciencias sociales comprometidas con los procesos de liberación social y desarrollo dependiente", ciencias con una "teoría y una ideología proyectadas hacia la descolonización y el desarrollo desde adentro y desde abajo de la América Latina"; desde abajo y "hacia delante, hacia el *querer ser*, hacia la imagen de una *nueva* sociedad y del *nuevo hombre*".¹⁰

9. Antonio García, *Atraso y dependencia en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1972, pp. 1 y 3.

10. Ídem, pp. 9 y 10.

Para elaborar una teoría del desarrollo, piensa García, es necesario "definir en primer término la naturaleza del atraso y del subdesarrollo". Atraso no es equiparable, como cree Walt Rostow, a persistencia de formas históricamente superadas, sino más bien a incapacidad de desarrollo. Ante tal incapacidad debe elaborarse una teoría del atraso como "expresión de la capacidad reflexiva de América Latina frente a su propia experiencia histórica", a la vez que debe diseñarse el desarrollo como una "operación estratégica de cambios estructurales y de movilización del esfuerzo interno en procura de una cierta imagen de sociedad".¹¹

Piensa García que el agente del desarrollo en este continente no puede ser sino el Estado, "única estructura capaz de conducir la operación estratégica y global del desarrollo" y que ello no corresponde a una pre-concepción ideológica o partidaria sino a algo que llama "la praxis de la revolución nacional en América Latina", que descubre en la Revolución Mexicana que inauguró ese camino de conocimiento. Por cierto, en este esquema el desarrollo no está limitado a una cuestión de niveles o ritmos de incremento de indicadores sino que es "un problema mucho más profundo: el de autodeterminación nacional, en términos de facultad de movilización plena de los recursos internos y de afirmación enérgica de la voluntad de ser y de hacer".¹²

2. La crítica de las ciencias sociales de inspiración norteamericana y conservadora: Pablo González Casanova, Gerard Pierre-Charles, Anibal Quijano

Hacia 1950 había aparecido la sociología profesional en América Latina, siendo el argentino Gino Germani uno de sus más conspicuos representantes. Según González Casanova, esta boga duró unos quince años. Sostiene:

La obra de Germani representó el arranque profesional de la sociología de la década de los 50 y principios de la siguiente, cuando el propio Germani pasaría a la defensiva frente a los embates de C. Wright Mills contra el tipo de sociología norteamericana que el argentino había postulado como paradigma de lo que llamó sociología científica.¹³

11. A. García, ob. cit., pp. 16, 17 y 20.

12. Ídem, pp. 21, 23 y 24.

13. Pablo González Casanova, "América Latina: la evolución de las críticas a las ciencias sociales", en Daniel Camacho, *Debate sobre la teoría de la dependencia y la socio-*

Piensa González Casanova que la crítica al cientificismo y al desarrollismo se libró desde los años 50 a partir de posiciones populistas y nacionalistas, unas veces de influencia cepalina, otras con base en las ideologías tercermundistas, entonces en auge en África y Asia, y otras más siguiendo las líneas de enfrentamiento al imperialismo. Con más precisión, afirma que desde 1965 en adelante "empezaron a publicar los sociólogos latinoamericanos una serie de críticas a la sociología científica y desarrollista". Destaca como importantes en esta labor crítica algunos escritos de Octavio Ianni, Rodolfo Stavenhagen, Theotonio dos Santos, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Tomás A. Vasconi, Víctor M. Durán, Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Antonio García y él mismo. Está consciente González Casanova de que muy pronto se desarrolla también una posición autocrítica en el propio seno del dependentismo. Allí cita a Gunder Frank, a Cardoso y a Weffort, entre otros.¹⁴

El haitiano Gerard Pierre-Charles aborda el mismo tema que González Casanova, aunque con otros énfasis. También a mediados de los 70 estima que "en la última década la sociología latinoamericana ha registrado un connotado avance en su propósito de indagar la realidad social del continente". Para él, estos aportes están ligados principalmente a una reivindicación de lo propio y a la capacidad de utilización del marxismo para estos efectos: la teoría de la dependencia ha orientado la investigación, a partir de una visión histórico-estructural, hacia el conocimiento de los fenómenos y procesos económico-sociales propios del área; ha contribuido a liberar a la sociología de la influencia dominante de las ciencias sociales euronorteamericanas; ha ensanchado la perspectiva sociológica, proyectándola desde el ensayo de índole filosófica y literaria hacia el estudio de las raíces históricas de la comunidad latinoamericana; ha orientado la imaginación de los sociólogos latinoamericanos hacia un campo de reflexión e investigación en el que las contradicciones de nuestras sociedades resultan evidentes.¹⁵

Pierre-Charles destaca como clave la superación del colonialismo mental expresado en la sociología norteamericanizada, academicista y "congelada". Según el haitiano, "la selva del marxismo penetró como un torrente en la congelada escolástica del academicismo", rompiendo los viejos diques esotéricos, los mitos de ciencia pura y de apoliticismo con

logía latinoamericana. Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología (1974). San José de Costa Rica, Educa, 1979, p. 195.

14. Ídem, pp. 197, 199 y 201 y ss.

15. Véase Gerard Pierre-Charles, "Teoría de la dependencia, teoría del imperialismo y conocimiento de la realidad social latinoamericana", en Daniel Camacho, ob. cit., pp. 33-34.

los que esa sociología revestía sus compromisos conscientes o inconscientes con el orden establecido; por este camino contribuyó a renovar la sociología universitaria y su afán modernizador y universalista.¹⁶

Aníbal Quijano, desde el problema de la urbanización, critica también las ciencias sociales tal como se practicaban en América Latina. Destaca el surgimiento de una nueva escuela "cuando eran abrumadoramente predominantes en la investigación, preocupaciones y enfoques casi exclusivamente demográficos y ecológicos". Según el peruano, estos trabajos se realizaban "como respaldo a las necesidades e ideologías «viviendistas» y «desarrollistas», en pleno auge durante esos años, expresando las nuevas necesidades burguesas frente a un nuevo escenario de lucha de clases". La investigación sobre los problemas urbanos "estaba dominada por una visión automática y ahistórica de la realidad social". Esta visión "obligaba al tratamiento aislado de sectores y problemas desgajados de su relación con el conjunto de la problemática social y de su historia". Para él, esto no era un accidente sino

...la expresión misma de una ideología organizada como impedimento del descubrimiento de las cuestiones de base, esto es, de la estructura de dominación y, por lo tanto, del capitalismo y del imperialismo.¹⁷

3. Crítica a la industrialización y economía de plantación: el dependentismo del New World Group

La analogía entre la crítica de los dependentistas al cepalismo y la del New World Group a la "industrialización por invitación" es muy clara. Las figuras de Raúl Prebisch y William Arthur Lewis fueron puestas en cuestión por una nueva y más radical generación de científicos económico-sociales. Tanto los dependentistas como los del New World Group elaboraron criterios para hacer la crítica del modelo existente, reforzando el aparatage teórico más que un instrumental para generar desarrollo. Esto sin menoscabo de que todos estuvieran buscando fórmulas teóricas que pudieran superar los modelos clásicos, siendo capaces de responder mejor a las realidades caribeñas, latinoamericanas o tercermundistas.

El New World Group fue fundado en Georgetown, Guayana, a fines de 1962, enmarcado en un contexto de agudo conflicto racial entre las etnias

16. G. Pierre-Charles, ob. cit., p. 35.

17. Aníbal Quijano, *Dependencia, urbanización y cambio social en América Latina*, Lima, Mosca Azul, 1977, pp. 14 y 15.

provenientes de la India y de África. El grupo comenzó la publicación del periódico *The New World Quarterly*.¹⁸ Norman Girvan conceptualizó la tarea intelectual en términos de “desarrollar un punto de vista propio de la región”.¹⁹ Este afán se fue focalizando en la cuestión de la dependencia. El mismo Girvan destacó que, al menos en ciertos casos, la inversión de capitales extranjeros condujo a un crecimiento no autosostenido sino dependiente. Además de la propuesta general de la dependencia, se puso en relieve que había ciertos problemas específicamente caribeños que surgían como resultado de la pequeñez de las unidades productivas y del antecedente de plantación. Se ha dicho que Orlando Patterson y George Beckford “habían tratado este último aspecto bajo una perspectiva socio-histórica y Lloyd Best se había ocupado de los aspectos económicos”. Beckford intentó mostrar la manera como la economía de plantación genera el subdesarrollo: la producción interna de alimentos es restringida debido a los requerimientos de la tierra para las plantaciones; los términos del intercambio se deterioran debido, entre otras cosas, a las nacionalizaciones en la producción que hacen bajar los precios de exportación; los llamados “efectos de unión y expansión” de la producción de plantación son insignificantes, por el carácter inmanejable de la economía de plantación que hace difícil ajustarla a las fluctuaciones de la economía mundial; el bajo nivel educativo de los trabajadores de plantación.²⁰

Por su parte, William Demas en su obra *The economics of development in small countries with special reference to the Caribbean*, de 1965, apunta al problema del tamaño de las unidades. Destaca que el desarrollo, por ser un proceso de transformación estructural, era más difícil de ser llevado a cabo en una economía pequeña. Más difícil debido a una sesgada asignación de recursos, a la necesidad de la especialización para aprovechar las economías de escala y a la dependencia del mercado mundial y al limitado mercado interno. Para Demas, la integración regional aparecía como la única solución al problema. Ahora bien, esta propuesta integracionista era incompatible con la de la industrialización por invitación que había propuesto Lewis. En este esquema la iniciativa venía desde el exterior en vez de basarse en la planificación de las necesidades comunes y de la utilización del mercado interno.²¹

18. Véase Magnus Blomström y Björn Hettne, *La teoría del desarrollo en transición*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 135.

19. Norman Girvan, *Foreign Capital and Economic Underdevelopment in Jamaica* (Kingston, ISER, 1971), citado en Glenn Sankatsing, *Las ciencias sociales en el Caribe. Un balance crítico*, Caracas, Nueva Sociedad-Unesco, 1990, p. 137.

20. Ídem, pp. 89 y 137.

21. William Demas, *The economics of development in small countries with special reference to the Caribbean*, Delft, 1989, p. 138 (1ª ed. 1965).

Apuntando a un nivel mayor de refinamiento teórico, Alistair McIntyre distinguió dos tipos de dependencia: la estructural o inevitable y la funcional o evitable. Según McIntyre, la dependencia "estructural", que surge debido al tamaño y la estructura de la economía, no tiene remedio. En tanto la "funcional", que surge como resultado de las políticas particulares seleccionadas, puede ser evitada si se propician políticas alternativas.²² Precizando también el uso del concepto, aunque con otro énfasis, Havelock Brewster definió la dependencia económica "como una incapacidad para manipular los elementos operativos de un sistema económico", situación que se caracteriza "porque no hay interdependencia entre las funciones económicas de un sistema", falta de interdependencia que "implica que el sistema no tiene dinámica interna que pudiera capacitarlo para funcionar como una entidad autónoma e independiente".²³ La definición de Brewster es clave porque apunta a los factores "dependientes" prácticamente sin recurrir a la explicación externa, decisiva en las elaboraciones de los dependentistas del Cono Sur y de Gunder Frank.

4. Metrópoli y satélite: André Gunder Frank

La idea de una ciencia social particularmente orientada a entender una situación específica es retomada por Gunder Frank. Éste señala que, siendo el capitalismo el "subdesarrollador" de América Latina, ni el capitalismo nacional ni la burguesía nacional pueden ofrecer modo alguno de salir del estado actual. Las teorías sobre el desarrollo, dando por supuesta la viabilidad del capitalismo y de la burguesía nacional, no son válidas. Por ello es necesario que "los países subdesarrollados y socialistas elaboren la teoría y el análisis capaces de abarcar la estructura y el desarrollo del sistema capitalista a escala mundial integrado y de explicar su contradictoria evolución". De hecho, postula Gunder Frank:

Las categorías teóricas específicas basadas en la experiencia del desarrollo clásico del capitalismo en los países metropolitanos no son adecuadas, por sí solas, para esta teoría.²⁴

22. Véase M. Blomström y B. Hettne, ob. cit., p. 138.

23. Havelock Brewster, "Economic Dependence. A Quantitative Interpretation" (en *Social and Economic Studies*, xxii, 1, 1973), citado en M. Blomström y B. Hettne, ob. cit., p. 139.

24. André Gunder Frank, *Desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Signos, 1970, p. 5.

Correlativamente, la dependencia significa la transformación o penetración de las estructuras de la sociedad dependiente y significa, por esto mismo, subdesarrollo. El capitalismo, que genera desarrollo en unos lugares, genera en otros el subdesarrollo. Gunder Frank recuerda –siguiendo las ideas del marxista estadounidense Paul Baran en torno de que “fue el capitalismo mundial el que generó el subdesarrollo en el pasado y sigue generándolo en el presente”– que se propuso “esclarecer cómo la estructura y el desarrollo del capitalismo, después de haber permeado y caracterizado a América Latina y a otros continentes, continúa generando, manteniendo y haciendo más profundo el subdesarrollo”. Para llevar a cabo esta labor, una dicotomía teórica fundamental es “metrópoli/satélite” que apunta, nos dice, a complementar el análisis de las clases con este análisis colonial, en el sentido de

...descubrir y hacer resaltar aspectos de la estructura clasista de estos países subdesarrollados que con frecuencia han quedado oscurecidos.²⁵

Gunder Frank se sirve de un comentario de Tulio Halperín Donghi sobre su *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* para destacar el tipo de relación que se establece entre satélite y metrópoli. Halperín Donghi había dicho que la mencionada obra era una “presentación impresionante y convincente de la manera decisiva en que, a partir de la Conquista, el destino de los latinoamericanos siempre ha sido afectado por acontecimientos fuera de su continente y fuera de su control”. Gunder Frank estima que “lo verdaderamente impresionante es que alguien pueda convencerse de tal tesis –que no es la mía– a partir de la lectura de un libro cuya introducción hace especial hincapié en que para la generación del subdesarrollo estructural, más importante aún que la succión del excedente económico, es la impregnación de la economía nacional del satélite con la misma estructura capitalista y sus contradicciones fundamentales”. Para aclarar su concepción de la dependencia, señala que ésta no puede considerarse como una relación meramente “externa”, impuesta a todos los latinoamericanos desde fuera y contra su voluntad, sino que es una condición “interna” e integral de la sociedad latinoamericana. Esta condición interna determina a la burguesía dominante en América Latina, pero a la vez es consciente y gustosamente aceptada por ella.²⁶

El libro *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo* quiere ser precisamente una exposición de sus tesis a este respecto. Tales tesis son resumi-

25. Ídem. pp. 1 y 4.

26. Véase André Gunder Frank. “Mea culpa”, en *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia, clase y política en América Latina*. Santiago de Chile, PLA, 1970. pp. 14-15.

das en tres formulaciones: la Conquista colocó a toda América Latina en una posición de creciente subordinación y dependencia económica colonial y neocolonial con respecto al sistema mundial; esta relación colonial o neocolonial con respecto a la metrópoli capitalista ha formado y transformado la estructura económica y de clases; esta estructura colonial y de clases determina intereses muy directos de clase para el sector dominante de la burguesía y genera políticas de subdesarrollo, terminando por fortalecer aun más los mismos lazos de dependencia económica.²⁷

**5. El subdesarrollo no es sólo efecto de un sistema económico sino también de un sistema político internacional:
Fernando Henrique Cardoso**

La teoría de la dependencia suscitó múltiples discusiones, precisiones, subescuelas, vulgarizaciones y malentendidos, ya se ha dicho. Fernando Henrique Cardoso decía que en sus trabajos existió una doble intención: por un lado “se critican los análisis del desarrollo que abstraen los condicionamientos sociales y políticos del proceso económico y se critican las concepciones evolucionistas (de las etapas) y funcionalistas (especialmente la teoría de la modernización) del desarrollo”. Precisa que esta crítica se ha hecho mostrando que “el desarrollo que sobreviene es *capitalista* y que no se puede desligar del proceso de expansión del sistema capitalista internacional y de las condiciones políticas en que éste opera”. Asimismo, destaca que el análisis estructural de los procesos de formación del sistema capitalista “sólo tiene sentido cuando está referido a la historia”.²⁸

Esa “doble intención” lo remite a los aportes específicos que ha traído la utilización del concepto “dependencia”: los análisis del proceso histórico de constitución de la periferia deben explicar la dinámica del enfrentamiento de clases a nivel interno; los condicionantes externos reaparecen inscriptos estructuralmente tanto en la articulación de esas mismas clases como en el tipo de organización que prevalece en el interior.²⁹

Detallando más tales “articulaciones”, señala que la noción de dependencia es presentada para poner énfasis en un tipo de análisis que

27. A. Gunder Frank, ob. cit., p. 25.

28. Fernando Henrique Cardoso, “¿Teoría de la dependencia o análisis de las situaciones concretas de dependencia?”, en *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, 1. 3, Santiago de Chile, diciembre de 1970, p. 402.

29. Ídem, pp. 403-404.

recupera la significación política de los procesos económicos. Esto serviría para luchar contra entelequias como "imperialismo", e incluso contra entelequizaciones de la propia "dependencia". Por ello se trata de recuperar el nivel concreto, es decir, aquel "penetrado por las mediaciones políticas y sociales, de la pugna de intereses por intermedio de la cual se va imponiendo el capitalismo o al que se van oponiendo fuerzas sociales creadas por el mismo". Enfatiza entonces que en definitiva "no existe la distinción metafísica entre los condicionantes externos y los internos". Y es precisamente aquí donde reside la "ventaja" de la perspectiva dependentista, pues se desplaza "la explicación de un plano simplista del condicionante externo sobre el interno" hacia una concepción "más integrada de la relación" de las partes que componen el sistema capitalista internacional.³⁰

Refuta entonces Cardoso que haya una auténtica teoría de la dependencia o, dicho de otra forma, que el fenómeno de la dependencia sea susceptible de ser "teorizado" realmente. "Parece haber una teoría del capitalismo y de las clases", dice, pero la dependencia, tal como la caracterizamos, "no es más que la expresión política en la periferia del modo de producción capitalista cuando éste es llevado a la expansión internacional".³¹

6. Nuevo intento de explicación del subdesarrollo: economía, sociedad y relaciones internacionales

Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto en la obra más difundida de todas cuantas se plantearon el tema del desarrollo y/o la dependencia se propusieron el siguiente problema: ¿cómo explicar el hecho que el desarrollo de varios países latinoamericanos no se haya producido cuando una o dos décadas antes (de 1966 a 1967, cuando fue escrita la obra) parecían dadas varias de las condiciones necesarias para un salto cualitativo? Esta perspectiva se fue desvaneciendo en los últimos años, dicen los autores, incluso si ya se han intentado nuevas fórmulas, como aquella de redefinir los términos de la cooperación internacional, cuestión que por cierto no pudo llevarse a cabo con niveles razonables de éxito.

Para dar cuenta de la imposibilidad de dar el salto hacia el desarrollo, una alternativa fue reemplazar las explicaciones económicas por interpretaciones sociológicas. Aquellas, teniendo cierta validez, serían respuestas superficiales. Estiman que

30. Ídem, pp. 404-405.

31. Ídem, p. 406.

...falta un análisis integrado que otorgue elementos para dar respuesta en forma más amplia y matizada a las interrogantes generales sobre las posibilidades del desarrollo o estancamiento de los países latinoamericanos y que responda a las preguntas decisivas sobre su sentido y sus condiciones políticas y sociales.³²

Cuestiones como "inserción de las economías nacionales dentro de la estructura internacional", "centro/periferia", "metrópoli/satélite", "modificación de las estructuras internas de los países subdesarrollados con relación a la acción de las economías capitalistas", aluden a la idea de un sistema económico mundial. Sin duda la escuela dependientista vio el problema del desarrollo latinoamericano enfatizando la presencia de múltiples conexiones que trascendían con mucho lo nacional, recogiendo, en cierto modo, lo que había concebido el cepalismo. Estos esfuerzos de "superación" eclosionaron hacia 1965, con la aparición de una serie de trabajos en los que se concreta la nueva orientación, han dicho Solari, Franco y Jutkowitz. Éste es un fenómeno actual e histórico que puede remontarse a los orígenes, pues el capitalismo funciona como un sistema internacional organizado sobre la base de dos tipos de unidades nacionales: las desarrolladas y las que se incorporaron al sistema de intercambio mundial como consecuencia de la expansión de las primeras. Según los autores mencionados, un punto de coincidencia en la obra de todos los dependientistas es la gran importancia otorgada a las relaciones internacionales. Esto cristalizó en la división internacional del trabajo por la cual los países centrales se dedicaron a la producción de bienes manufacturados, mientras que las naciones dependientes generaban las materias primas y los bienes alimentarios.³³

7. Difusión, justificación y renovación

1. La dependencia es un proceso económico y político de la economía mundial, que debe ser también explicado sociológicamente, han escrito los dependientistas. La categoría "dependencia" ha pretendido validez teórica en estos ámbitos, extendiéndose muy pronto al resto del campo cultural, aunque es cierto que más como extrapolación semántica que como parte de un tratamiento riguroso. Puede decirse que se produjo una difusión del paradigma dependientista entre quienes abordaron temas cul-

32. F.H. Cardoso y E. Faletto. *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*. México, Siglo Veintiuno, 1969, p. 10.

33. Véase A. Solari, R. Franco y J. Jutkowitz. ob. cit., pp. 440 y 439-440.

turales, urbanos, históricos y filosóficos, entre otros. De hecho la filosofía y la teología de la liberación son incomprensibles sin el desenvolvimiento de las “ciencias sociales críticas”, aunque por muchos aspectos esa teología y esa filosofía puedan emparentarse más con las evoluciones y ramificaciones hacia la izquierda de los nacionalismos de los años 30 y 40 que con el dependentismo propiamente tal. Ello sin menoscabo de que ambas corrientes, junto a otras, converjan en la mentalidad progresista de fines de los 60 y comienzos de los 70. Sin estas ciencias sociales y la categoría “dependencia” tampoco sería comprensible buena parte del ensayismo posterior a 1965, ensayismo muchas veces fronterizo con el quehacer sociológico. Ejemplo de ello es la obra de Gerard Pierre-Charles *Para una sociología de la opresión: el caso de Haití* y la de Darcy Ribeiro *El proceso civilizatorio*, entre varias otras.

Pero la difusión y su obvia hibridación no se dieron únicamente en otros quehaceres intelectuales en sus territorios de origen sino que también se produjeron en otros lugares del mundo. Son relevantes los desarrollos generados en el Caribe anglófono con el New World Group, como se ha visto, y en varios países de África del norte o la subsahariana. Samir Amin reconoce su deuda intelectual y la de otros teóricos egipcios con la denominada “sociología latinoamericana”, a la que asocia con Cardoso y Gunder Frank. También recibieron el impacto Arghiri Emmanuel y Christian Palloix.³⁴ A Tanzania el dependentismo llegó a través de los guyaneses Walter Rodney y, sobre todo, Clive Thomas, quien fue conocido primero gracias a su intento por construir un modelo económico que hiciera posible la transición al socialismo en los países africanos.³⁵

2. El dependentismo tuvo una fulgurante existencia durante el período 1965-1975. Luego se vulgarizó, se autocriticó y se debilitó, y fue normalmente incapaz de renovarse como lo haría posteriormente el cepalismo. Pervivieron reductos dependentistas que repetían ideas clásicas, especialmente en México y en Brasil o en grupos de exiliados, sobre todo en Francia y Gran Bretaña. Algunos de los dependentistas más destacados se renovaron abandonando las tesis clásicas y reinspirándose con elementos provenientes del cepalismo o del neoliberalismo y en contacto con otras tradiciones de pensamiento, especialmente la filosofía política. Caso especial fue Octavio Ianni, quien más tardía y creadoramente asumió el problema de la globalización.

La mayor crítica que se ha formulado al dependentismo es que por explicar terminaba justificando. Dicho en términos más técnicos: se

34. Ídem, p. 463.

35. Véase M. Blomström y B. Hettne, ob. cit., p. 188.

constituyó sólo como teoría explicativa del subdesarrollo y no como una teoría para generar el desarrollo. Probablemente pocos autores son tan expresivos de esta deficiencia explicativo-justificatoria como Benoit Joachim. Éste comienza su razonamiento denunciando la utilización que ha hecho Juan Bosch del término "haitinización", para designar "el proceso que consiste en dar un salto dentro de su desarrollo para luego retroceder". Recuerda Joachim que el dominicano piensa que "el caso de Haití prefigura el porvenir de los países de América Latina y del Tercer Mundo que no han logrado liberarse de las trabas feudales ni romper con la sujeción asfixiante de la dominación extranjera". Joachim recuerda igualmente que Paul Moral "creyó descubrir dentro de las regiones de África recientemente liberadas de la dominación colonial clásica de Francia eso que él llama «haitinización» identificada con un «hundimiento progresivo de la economía»". Joachim no se hace cargo de este fenómeno; piensa que el uso de este concepto "no toma en cuenta las relaciones de dependencia poscoloniales que han pesado sobre todo en Haití". Insiste en que

...para comprender las dificultades de Haití importa igualmente tomar en cuenta que la política de las capas dirigentes tradicionales ha traído un ruinoso desvío de fondos a beneficio del capitalismo inglés, alemán y sobre todo francés y después norteamericano.³⁶

3. Cristóbal Kay, en un esfuerzo por renovar y potenciar el dependentismo, a fines de los 80 apuntó a transformar lo que puede denominarse el "espíritu" del dependentismo, desde "teoría crítica" hacia "propuesta de desarrollo". Ello ocurrió antes de la aparición del proyecto cepalino de "desarrollo con equidad", aunque en cierta conexión con las propias evoluciones que estaban modificando el conjunto del pensamiento estructuralista. La clave de su propuesta consistió en superar o repensar siete grandes problemas teóricos: el deterioro de las condiciones del comercio y del intercambio, la idea de que el desarrollo de los países del centro se debe a la explotación de la periferia, el papel que juega el Estado en el desarrollo, las restricciones y los costos de una revolución, el papel de la sociedad civil, el estudio de las microunidades de un país, la posibilidad y viabilidad de muchos estilos y formas de desarrollo. La capacidad para superar o repensar estos problemas debía conducir a entender las teorías estructuralista y dependentista como "métodos de análisis. como marcos de referencia o como una serie de proposiciones

³⁶. Véase Benoit Joachim. "La dependencia neocolonial de Haití vista a través de los problemas de la tierra y del capital (siglo XIX y principios XX)", en *Nuestra América*, 4, México, CCYDEL-Universidad Autónoma de México, enero-abril de 1982, pp. 56-57 y 70.

en lugar de entenderlas como teorías integrales”, afirmaba haciéndose eco del clima heterodoxo y ecléctico que se había desarrollado en ese medio generando una importante renovación. En síntesis, postulaba Kay, “se requiere una nueva forma de pensar en el estructuralismo y en la dependencia, lo cual podría conducir a una teoría neoestructuralista y/o neodependentista”.³⁷

37. Cristóbal Kay, “Un reto para las teorías latinoamericanas de desarrollo y subdesarrollo”, en *Revista Mexicana de Sociología*, II, 3, ILS-Universidad Autónoma de México, julio-septiembre de 1989, pp. 40 y anteriores.

CAPÍTULO III

LIBERACIÓN

1. Introducción y antecedentes

Sin duda el concepto de liberación se ha ganado un espacio en el pensamiento latinoamericano, y fue uno de los más reconocidos fuera de nuestro continente. Apareció en el ámbito de la educación con el brasileño Paulo Freire, en la primera mitad de los 60; se extendió a la teología, inicialmente con la obra del peruano Gustavo Gutiérrez, a fines de la década; pasó muy pronto a la filosofía con el grupo argentino, a comienzos de los 70. Puede incluso decirse que existe, aunque con menos fuerza conceptual, una teoría estratégica de la liberación en Fidel Castro y Ernesto "Che" Guevara, una sociología de la liberación con Orlando Fals Borda, una psicología con Ignacio Martín-Baró, una teoría de los derechos humanos con Adolfo Pérez Esquivel e incluso un pensamiento político en Salvador Allende.

El "liberacionismo" ha tenido un enorme impacto fuera de América Latina: en el ambiente del americanismo europeo en primer lugar, aunque norteamericano también; en el ambiente teológico mundial, por la gran polémica desatada entre el liberacionismo teológico y la curia; en ambientes de la cooperación internacional, por las propuestas educativas de Freire; en sectores intelectuales de otros lugares del Tercer Mundo o en sectores intelectuales ligados a los bolsones de pobreza del mundo desarrollado.

Como en todo movimiento de ideas que se expande, se han ido generando subdivisiones, algunas de tipo disciplinario, como ya lo hemos destacado: pedagogía, teología, estrategia, etc.; otras de tipo ideológico: agnósticos/creyentes, "populistas"/marxistas; otras todavía de tipo cronológico: postulados iniciales (hasta 1975 aproximadamente) y postulados más tardíos. Cubriremos en este capítulo las diversas expresiones del liberacionismo pero casi únicamente durante su etapa inicial.

Entre sus antecedentes han señalado algunas corrientes de la filosofía europea (fenomenología, existencialismo, marxismo), se han destacado igualmente los avances de las ciencias sociales y/o del pensamiento socioeconómico latinoamericano, también se han puesto en relieve las herencias del nacionalismo y del continentalismo, aunque muy débilmente. Para Freire estos antecedentes pueden ser los básicos, pero la teología de la liberación recibe ya las propias elaboraciones del brasileño, además de la Doctrina Social de la Iglesia, la herencia de una teología europea y de un cristianismo social renovado, tanto en el Viejo como en el Nuevo Mundo. La filosofía de la liberación cuenta con todo esto, agregando claramente las elaboraciones de la filosofía latinoamericana, el dependentismo, las nuevas posiciones de un nacionalismo o latinoamericanismo de carácter más o menos marxista y, por cierto, la propia teología de la liberación. En este sentido, el movimiento liberacionista va creciendo, constituyéndose históricamente, acumulando su propia tradición, creándose una identidad.

En capítulos anteriores hemos desarrollado el pensamiento cepalino, la sociología de la modernización, el nacionalismo, el continentalismo y el anticolonialismo así como también el socialcristianismo. Nos abocaremos ahora a otros antecedentes, remitiéndonos únicamente a lo que puede enmarcarse dentro del pensamiento latinoamericano.

2. Acción cultural y educación liberadora

Las ideas de Paulo Freire

Freire ha destacado su deuda con una corriente de pensamiento social y educacional que se desarrolló en Brasil en el período inmediatamente anterior a la aparición de su obra clave: *La educación como práctica de la libertad* (1964). Allí cita a quienes, en cierto modo, fueron sus precursores: Álvaro Vieira Pinto, quien desarrolló los problemas de una conciencia primaria y acrítica; Fernando de Azevedo, quien estudió las comunidades cerradas sobre sí mismas y sin perspectivas, a la vez que las relaciones entre los sistemas económicos y los hábitos del pueblo; Luiz Costa Pinto y Roberto Moreira, quienes profundizaron en la interrelación entre el sistema educativo y otros ámbitos de la realidad nacional; Anixio Teixeira, Lourenço Filho, Arthur Rios, Lauro Oliveira y otros que escribieron sobre las inadecuadas metodologías de enseñanza en el Brasil.

Refiriéndose al Instituto Superior de Estudios Brasileños (ISEB), sostiene que para comprender su influencia hay que darse cuenta de que fue una etapa del despertar de la conciencia nacional. Piensa Freire que antes de la creación del ISEB, los intelectuales brasileños, y la mayor parte de quienes pensaban y escribían en Brasil, tenían como referencia para pen-

sar y para juzgar su propio pensamiento una realidad brasileña vista a través del pensamiento europeo y después norteamericano. Pensar a Brasil, en regla general, era pensarlo desde un punto de vista no brasileño. Era ésta una manera de pensar fundamentalmente alienada. Proyectando una mirada europea sobre Brasil, país atrasado, el intelectual pre ISEB rechazaba Brasil y buscaba seguridad en la erudición extranjera. Mientras más quería ser un hombre de cultura, menos quería ser brasileño.

El ISEB precisamente reflejaba un clima de desalienación, característico de la fase de transición en la que se encontraba Brasil, piensa Freire. El ISEB era “el rechazo del rechazo del Brasil”, en nombre de la necesidad de pensarlo en su realidad propia, como problema central, como proyecto. Pensar a Brasil como “sujeto” era asumir la realidad tal como existía realmente, era identificarse con el país en tanto tal.

Sin darse cuenta de que el ISEB era heredero de una tradición de pensamiento brasileño y sin saber, parece, que generaciones anteriores habían reivindicado como él la necesidad de pensar a Brasil, Freire afirma que la fuerza de la doctrina del instituto proviene de la identificación, de la integración con el país. Así descubierta, dice, la integración en la realidad nacional fue puesta en valor y favoreció la aparición de un nuevo tipo de intelectual, al servicio de la cultura nacional.³⁸

Pero Freire y el liberacionismo deben más al ISEB de lo que se dan cuenta. La misma idea de liberación había sido allí desarrollada, así como parte de la idea dependentista. En 1959, refiriéndose al nacionalismo Nelson Werneck Sodre destacaba “el interés generalizado que viene despertando entre nosotros”. En este marco ubicaba el desarrollo de “la idea de liberación, de rompimiento de los lazos de dependencia”. Nacionalismo, liberación y dependencia se articulan porque “son las fuerzas externas el más poderoso obstáculo a nuestro desarrollo”, por lo que “realizarse nacionalmente, para un país de desarrollo colonial, con estructura subordinada a los intereses externos, corresponde a una tarea en muchos puntos idéntica a la que los países europeos realizaron en los albores de la Edad Moderna”. Dicho en términos más sintéticos: “El nacionalismo se presenta así como liberación”, se presenta o “representa” el “ideal democrático, sólo asumido por las clases en ascenso, que necesitan la libertad como el organismo humano de oxígeno, que viven del esclarecimiento de la opinión”.³⁹ Vieira Pinto, por su parte, refiriéndose a la universidad en 1963, destaca que, hasta hace poco, ésta era el principal “foco irradiante de alienación” pero que actualmente los estudiantes “pretenden transfor-

38. Véase Paulo Freire, *L'éducation, pratique de la liberté*. Paris, CERF, 1971, p. 103 (1ª ed. 1964).

39. Nelson Werneck Sodre, *Raízes históricas do nacionalismo brasileiro*. Rio de Janeiro, ISEB, 1959, pp. 9, 16 y 35-36.

mar la escena de esa universidad", lo que significa "hacerla dejar de ser un centro distribuidor de alienación cultural del país para convertirla en el más eficaz instrumento de creación de nueva conciencia". Piensa que "la universidad debe tender a una finalidad política" o, expresado en otras palabras, "la universidad de una nación oprimida en esfuerzo de liberación se ve obligada a pasar por esta fase de actuación preferentemente política". Vieira Pinto avanza en la formulación de lo que debería ser el "legítimo pensador periférico", aquel que debe realizar

...la formulación ideológica del desarrollo, concibiendo, como su autoconciencia, la teoría general de la conciencia de una realidad nacional.⁴⁰

Yendo más específicamente a la propuesta educacional de Freire, puede decirse que su objeto, como lo advierte el propio título de su obra, es la libertad o la liberación. La libertad-liberación es un objetivo, sin embargo, que no puede alcanzarse ni de golpe ni definitivamente. No podrá lograrse con la pura educación, pero tampoco podrá hacerse sin ésta. Los aportes de la educación consisten en la posibilidad del diálogo que engendra la comunicación, la posibilidad de la crítica y la creatividad como actividades fundamentales del hombre, la posibilidad de llegar a entender el mundo y no sólo de memorizarlo, la posibilidad de obtener una conciencia que llame a preocuparse por la situación en la que se vive. Tales adquisiciones, piensa Freire, harán al educando (especialmente si pertenece a la clase trabajadora) una persona apta para sumergirse en el proceso de cambios. Es decir, este ser humano modificado podrá comprender y comprometerse en la obtención del desarrollo y la democracia, factores que unidos a los frutos de la educación posibilitarán un avance en el camino de liberación.

Sobre la educación en Brasil, sus estilos, defectos y formas de renovación, dice Freire (desmintiendo sus radicales afirmaciones sobre el extranjerismo pre ISEB) que dos generaciones de educadores, a los que se aliaron sociólogos apasionados por el tema, la estudiaron especialmente en la *Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos*. Las ideas de ellos se expresaron concretamente en la perspectiva de una renovación de la educación, de más en más orientada hacia el desarrollo. Cita entre los más viejos a Aníxio Texeira, Fernando de Azevedo, Lourenço Filho, N. Carneiro Leão, y entre los más jóvenes a Roberto Moreira, Arthur Rios, Lauro de Oliveira Lima, Paulo de Almeida Campos, el antropólogo y sociólogo Florestan Fernandes y el sociólogo N. Guerreiro Ramos.⁴¹

40. Citado en Jorge Jaime. *Historia da filosofia no Brasil*, São Paulo, Vozes-Unisal, 1999, vol. 2, pp. 392-393.

41. Véase P. Freire, ob. cit., p. 99.

Freire parte de la idea de que la sociedad brasileña de la época se encuentra en un proceso de transición y necesita una educación adecuada. Busca entonces una respuesta en tres niveles: lograr una educación que tienda al desarrollo y a la democracia, que resista las fuerzas del desarraigo y que no tienda al quietismo sino a la creatividad o al despertar. Estas propuestas se oponen precisamente al tipo de "educación bancaria", de acumulación y memorización de conocimientos que se practica en el país.

Señalando más detenidamente el tipo de educación que rechaza en su obra *Pedagogía de los oprimidos* (1969), destaca que la pedagogía liberadora no puede concebir al hombre como algo vacío y por llenar; no puede ser una educación de depósitos sino una concientización de los hombres en sus relaciones con el mundo. Por ello rechaza el "llenado" de información, propiciando la "comunicación". Porque la "educación bancaria" concibe la conciencia como algo pasivo que espera la entrada del mundo allí y al profesor como quien disciplina esa entrada. Más fuerte es todavía cuando caracteriza a este método como anestésico, como asistencial, como destructor de la conciencia crítica, como sirviente de la opresión y necrófilo como ella.⁴²

Pero no se trata sólo de un quehacer educativo o pedagógico de aula. Existe en Freire una preocupación por la acción cultural más en general. Piensa que ésta puede estar, si es dialógica, en sintonía auténtica con las potencialidades del ser social; si no es dialógica tiende a contradecirlas. La modalidad de la acción cultural liberadora se encauza hacia la síntesis cultural, implicando el encuentro dialógico entre los que toman la iniciativa de la acción y los sectores populares y, en especial, los campesinos, a los que se refiere Freire en particular.

La segunda modalidad de la acción cultural, aquella que contradice las potencialidades del ser social al cual se aplica, caracteriza la invasión cultural, en la que quienes toman la iniciativa de la acción penetran en el marco cultural de los campesinos, imponiéndoles su visión del mundo y frenando su creatividad al inhibir su expansión. En este sentido, la invasión cultural, indiscutiblemente alienante, implica la violencia sobre el ser de la cultura invadida, que pierde su originalidad o se ve amenazada de perderla. La educación se hace diálogo o comunicación. La educación sólo es verdaderamente humanista si, en lugar de dar fuerza a los mitos con los cuales se pretende mantener el hombre deshumanizado, se esfuerza en el sentido de desvelamiento de la realidad.⁴³

No pueden comprenderse adecuadamente las ideas de Freire sobre educación y liberación sin dar cuenta del concepto de concientización.

42. P. Freire, *Pedagogie des opprimés*. Paris, Maspero, 1974, pp. 56-61.

43. Véase P. Freire, *Sobre la acción cultural*. Santiago de Chile, Icirra, 1971, pp. 85-86 y 26.

Freire y concientización han llegado a ser sinónimos. Ha dicho que generalmente se pensó que él fue el autor de este extraño vocablo. No es así. La palabra 'concientización' "nació de una serie de reflexiones que un equipo de profesores desarrolló en el ISEB. La palabra fue creada por uno de los profesores, ya no sabría cuál, pero el hecho fue que nació de reflexiones en equipo". Freire recuerda que participaba de estas reuniones: "Con todos ellos compartía muy a menudo y fue precisamente allí, en el ISEB, en donde escuché por primera vez la palabra 'concientización' y al oírla, percibi inmediatamente la profundidad de su significado, pues estaba absolutamente convencido de que la educación, como práctica de la libertad, es un acto de conocimiento, un acercamiento crítico a la realidad". La creación de la palabra no se debe a él y tampoco se debe a él su amplia difusión, al menos en una primera época. Dice que fue Helder Cámara quien se encargó de difundirla y de traducirla al inglés.⁴⁴

Concientización, dice, no es sinónimo de "toma de conciencia" pero sin toma de conciencia no podría haber concientización. La concientización es la toma de conciencia que se profundiza, es su desarrollo crítico. La concientización implica la superación de la esfera espontánea de aprehensión de la realidad por una esfera crítica en la que la realidad se da ahora como un objeto cognoscible en que el hombre asume una posición epistemológica; en que el hombre busca conocer. La concientización, así, es el *test* del ambiente, de la realidad. La concientización no puede existir fuera de la praxis, esto es, fuera de la acción-reflexión.⁴⁵

La concientización igualmente implica concebir las relaciones entre el individuo o el grupo y el entorno, entendiendo que la situación de opresión se cambia cambiando el mundo. De ahí la relación entre concientización y utopía: como "dialectización de los actos de denunciar y anunciar". No es éste un proceso careciente de conflictos. Se trata, dice Freire, de un parto doloroso. Parto y pascua, pues concientizarse es morir para nacer de nuevo.⁴⁶

La concientización es una desmitificación de la realidad y por ello es satanizada por quienes se oponen a ese proceso. Por eso Helder Cámara "en el momento en que invita al pueblo a develar su mundo, inmediatamente es considerado como Satanás"; por esto mismo Iván Illich, quien "proféticamente denuncia la escolarización", que es la prohibición de pensar, es también considerado como Satanás.⁴⁷

44. P. Freire, "Concientizar para liberar", reproducido en Carlos A. Torres Novoa, *La praxis educativa de P. Freire*, México, Gernika, 1977, pp. 107-108.

45. Ídem, pp. 110-111.

46. Ídem, pp. 112 y 119.

47. P. Freire, "Desmitificación de la concientización", en C. Torres Novoa, ob. cit., pp. 134-135.

*Helder Cámara: universidad-desarrollo-revolución.
Conciencia crítica de la sociedad*

Pueden ubicarse junto a Freire, dentro de una perspectiva “liberadora”, la obra de Helder Cámara y la de Iván Illich.

En 1969 Helder Cámara visitó la Universidad Católica de Santiago de Chile donde pronunció una conferencia sobre “La universidad y las revoluciones de desarrollo necesarias a la América Latina”. Allí da cuenta de la frustración que se advierte en medios intelectuales latinoamericanos a fines de los 60. Denuncia que “la humanidad, al término de la llamada década del desarrollo, verifica con angustiado realismo que no fueron muchas las metas logradas. Nuestros representantes en la UNCTAD hicieron, en Nueva Delhi el año pasado [1968], el inventario de nuestras frustraciones”. Advierte paralelamente que América Latina, así como el Tercer Mundo, se encuentra “abocada a la tarea de encontrar nuevas vías de desarrollo” para “superar el actual contexto de dependencia y alienación en sus múltiples aspectos”. En consecuencia, se pregunta:

¿Cómo superar ese estado de cosas sino formulando una teoría social que sea la expresión auténtica de lo peculiar de nuestra realidad y que esté inspirada en la originalidad de nuestra cultura y abierta a la asimilación crítica del desarrollo científico general?⁴⁸

En ese contexto, con esas frustraciones, desafíos y marcos teóricos, plantea el tema de la universidad. Su tesis más fuerte es que debería ser la conciencia crítica de la sociedad de la que es parte en su proceso de transformación. Y esto se entiende en el marco de la propuesta que está realizando a fines de la década: “Si los años 60 fueron los años de la frustración desarrollista, ¿los años 70 no podrán ser los años de la liberación humana?”. Desde su perspectiva de cristiano interpreta este proceso como un “movimiento de presión liberadora” que tendrá que “redescubrir la imagen misma del hombre, hecha a la semejanza de Dios”. Y dónde hacerlo, se pregunta, sino en el “encuentro permanente entre el pueblo, que expresa al hombre olvidado, y la universidad, que lo busca en su reflexión teórica”.⁴⁹

Si la universidad puede ser conciencia crítica de la sociedad, esta misma universidad busca también “desalienarse”. Es necesario que se

48. Helder Cámara. “La universidad y las revoluciones de desarrollo necesarias a la América Latina”, en *Dom Helder Cámara: universidad y revolución*, Santiago de Chile, Nueva Universidad, 1969, p. 14.

49. Ídem, pp. 15 y 22.

produzca un encuentro entre la cultura popular y el saber universitario. “El saber de una universidad que busca desalienarse. ¿no tendrá que rehacerse a partir de lo que el pueblo está creando?”. La universidad, piensa Helder Cámara, debe esforzarse en procurar los elementos “para promover de una manera continua la independencia cultural del pueblo frente a cualquier forma de sometimiento”. Esta independencia es una forma o un sinónimo de la liberación y por ello

...la liberación que se procura debe ser la raíz de una integración fecunda, tanto de los individuos en la sociedad como de las sociedades latinoamericanas en un esfuerzo comunitario.⁵⁰

Engancha su propuesta con la de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín, claramente identificados con una postura nacionalista, latinoamericanista, anticolonialista. Decían éstos que “nuestras universidades no han tomado en cuenta las peculiaridades latinoamericanas; trasponiendo con frecuencia esquemas de países desarrollados, no han dado suficiente respuesta a los problemas propios de nuestro continente”. Cámara articula esto con la petición de los mismos obispos de una “educación liberadora” que América Latina “necesita para redimirse de las servidumbres injustas y, antes que nada, del egoísmo de nosotros mismos. Ésta es la educación que reclama nuestro desarrollo integral”. Refuerza su razonamiento con otras palabras de los obispos: “La Iglesia de América Latina se siente particularmente solidaria de todo esfuerzo educativo tendiente a liberar a nuestros pueblos”.⁵¹ El mensaje de la pedagogía de la liberación en este esquema se funde con una teología de la liberación.

Iván Illich y el cierre de las escuelas

En una perspectiva mucho más rupturista en lo propiamente educacional-pedagógico, aunque no necesariamente en lo político-social, se sitúa el austriaco-mexicano Iván Illich. En Bolivia, plantea: “Quiero recomendar una revolución cultural. Ella implica el cierre de las escuelas. Sin esta revolución no veo cómo liberar a Bolivia del imperialismo cultural”. Para Illich la clave, por así decirlo, de una educación liberadora está en liberar a la educación del sistema escolar. Ello es una revolución cultural.⁵²

50. H. Cámara, ob. cit., pp. 23 y 27.

51. Ídem, p. 28.

52. Iván Illich, *Bolivia y la revolución cultural*, La Paz, Ministerio de Educación, 1970, pp. 11 y 12.

Cierre de las escuelas, revolución cultural, liberación, imperialismo cultural, son categorías fuertes que pretende situar en cierta continuidad, aunque fundamentalmente en ruptura con el pasado. En la línea de la continuidad, destaca su estimación por los esfuerzos de Franz Tamaro y otros proyectos educacionales bolivianos: "Me inspiro en los esfuerzos de una pedagogía nacional. Reconozco los logros de los años 50. Comparto la problemática reflejada en el decreto de 1967". Pero, además, destaca cómo ni el sentimiento de inferioridad, ni la lucha contra la corrupción, ni la eliminación del favoritismo, ni una contabilidad impecable, ni una planificación superior podrían cambiar la naturaleza de la escuela. La escuela está viciada en el origen pues "sirve para «modernizar» a Bolivia", es decir,

...para calificar de desertores a la gran mayoría de los ciudadanos frente a la pequeña minoría de burgueses con orientación tecnológica, sean ellos de derecha o de izquierda.⁵³

Illich piensa que la función polarizadora de la escuela no se remedia con técnicas pedagógicas más avanzadas, más bien ocurre lo contrario. Piensa que la carrera escolar es por lo menos tan absurda como la carrera armamentista. Piensa que si de lo que se trata es de liberarse del dominio imperialista, entonces fortalecer la escuela no es el método conducente.

El imperialismo económico o su otra cara, el subdesarrollo, radica en un estado de ánimo y una categoría de la conciencia. El subdesarrollo como estado de ánimo aparece cuando las necesidades humanas son vaciadas en el molde de una demanda urgente por "nuevas marcas de soluciones enlatadas que estarán continuamente fuera del alcance de la mayoría". Dicho de otra manera: "El subdesarrollo como estado de ánimo -y de desaliento- ocurre cada vez que las necesidades humanas básicas se presentan como demanda por productos enlatados específicos, que han sido diseñados para la sociedad de la abundancia". Vistas las cosas de esta manera, Illich plantea que "el subdesarrollo es un resultado extremo de lo que podemos llamar cosificación" y la cosificación es

...la enajenación de las necesidades reales que ya se perciben como si sólo pudieran ser satisfechas mediante una demanda explícita de productos manufacturados en masa.⁵⁴

La escuela sería uno de los factores cosificadores o una de las manifestaciones de la cosificación. La satisfacción de una necesidad educati-

53. Ídem, pp. 12 y 14.

54. Ídem, pp. 32-33.

va no tiene por qué pasar por la escuela y la escolarización. Para los bolivianos, y pareciera que para todo el Tercer Mundo, "la asistencia a la escuela primaria no es un lujo inofensivo". Con la asistencia a la escuela pasa lo mismo que con la coca: es el hábito de mascar coca del indio, para Illich, aquello que "lo tiene enjaezado a su patrón".⁵⁵

3. Estrategia y liberación

Ha sido consensual que el liberacionismo debe entenderse en el marco de un conjunto de acontecimientos que marcan los años 60, inaugurados en América Latina por la Revolución Cubana. Es claro que este acontecimiento se proyectó hacia todo el continente más bien como una sensibilidad que como una ideología, aunque sin duda hubo elementos doctrinarios. Entre estos últimos, lo más relevante fue una lectura cubanizada del marxismo, donde la guerrilla como método y las masas campesinas como actoras fueron elementos importantes. En ese marco se realizó una cierta utilización del concepto "liberación". Estirando un poco los conceptos, puede decirse que así como en Brasil se planteó una pedagogía para la liberación, en Perú una teología de la liberación, en la Argentina una filosofía, en Cuba se realizó un planteamiento en torno de una "estrategia de la liberación"; es decir, una relectura de la ciencia (o técnica) militar a la luz de esta categoría. Ello sin duda está ligado a la manera como las fuerzas antifascistas o antinazis concibieron en el interior de sus países la resistencia y sobre todo a cómo concibieron las luchas anticoloniales los pueblos de Asia y África, luego de la Segunda Guerra Mundial. Allí la idea de "liberación nacional" fue explícita.

Tanto Fidel Castro como Ernesto Guevara utilizaron el término 'liberación' aunque sin darle la fuerza, ni tampoco la elaboración, que tuvo en otras disciplinas. De hecho, se trata más bien de un concepto que encuentran en su medio intelectual y que toman y utilizan sin otorgarle demasiada importancia.

Castro se refirió, por ejemplo, a la "liberación del pueblo". Denunciaba a quienes "no quieren combatir ni combatirán jamás por el pueblo y su liberación". También la liberación podía referirse a un país: "Bolivia, por no tener salida al mar, necesita más que ningún otro país, para su propia liberación, sin tener que exponerse a un atroz bloqueo, el triunfo revolucionario de sus vecinos". Por ello, piensa Fidel que "el Che no con-

55. I. Illich, ob. cit., p. 35.

cebía la lucha en Bolivia como un hecho aislado, sino como parte de un movimiento revolucionario de liberación que no tardaría en extenderse a otros países de América del Sur". La idea del Che era organizar un movimiento sin espíritu sectario "para que a él se incorporasen todos los que quisieran luchar por la liberación de Bolivia y demás pueblos sojuzgados por el imperialismo en América Latina". Según Castro, el ejemplo del Che "iluminará las conciencias y presidirá la lucha de los pueblos de América Latina", de modo que "muchos brazos se tenderán para empuñar las armas y conquistar su definitiva liberación".⁵⁶

Guevara realiza un tratamiento algo más elaborado que Fidel. Su comprensión de la liberación puede entenderse a partir de una declaración tal vez dicha al pasar: después de consolidada la revolución, "las nuevas generaciones vendrán libres del pecado original".⁵⁷ Las nuevas generaciones nacerán libres o liberadas pues lo harán en una sociedad liberada, de hombres nuevos. Precisamente esto es lo que logrará la lucha revolucionaria que no apunta sólo a la toma del poder sino a la transformación del ser humano, por lo que puede hablarse de un modelo de estrategia liberadora.

Guevara se refiere a "los pueblos que luchan por liberarse", a "la guerra de guerrillas o guerra de liberación" o a "la lucha de liberación contra un opresor externo". Todas estas expresiones se orientan a señalar un método que debe conducir al comunismo, lo que significa construir una nueva base material a la vez que hacer el hombre nuevo. Y ello quiere decir "ver al hombre liberado de su enajenación".⁵⁸

En "El socialismo y el hombre en Cuba", probablemente su escrito más elaborado en este sentido (fue una carta al uruguayo Carlos Quijano y se publicó por primera vez en *Marcha* en 1965), Guevara desarrolla un poco más estas ideas. Si la tarea es construir el comunismo o, dicho de otra forma, liberar al hombre de la enajenación, deben emplearse métodos conducentes. Por ejemplo, en la movilización de las masas se debe elegir correctamente el instrumento de movilización: "Ese instrumento debe ser de índole moral, fundamentalmente, sin olvidar una correcta utilización del estímulo material". Por este medio el hombre "logrará la total conciencia de su ser social, lo que equivale a su realización plena como criatura humana, rotas las cadenas de su enajenación". Ello se traducirá, piensa Guevara, en "la reapropiación de su naturaleza a través del trabajo liberado y la expresión de su propia condición humana a

56. Fidel Castro, "Introducción" a Ernesto Guevara, *Diario del Che en Bolivia*, Santiago de Chile, PLA, 1970, pp. 13-14, 16, 17 y 23.

57. Ernesto Guevara, *Ernesto "Che" Guevara*, edición de Juan Maestre, Madrid, Cultura Hispánica, 1988, p. 69.

58. Ídem, pp. 37, 64 y 67.

través de la cultura y el arte". A través de esta "participación consciente" las personas saldrán del reino de la necesidad y entrarán al reino de la libertad.⁵⁹ En este sentido su liberación es, por una parte, emancipación respecto de un denominador interno y externo y, por la otra, es desalienarse, ser consciente, reapropiarse de la propia naturaleza, realizarse o expresarse.

4. Teología de la liberación

La propuesta de Gustavo Gutiérrez

Es imposible dudar del impacto y de las proyecciones que ya desde fines de los 60 tuvo la pedagogía de la liberación freiriana, pero es claro también que aunque tuvo contactos con otros planteamientos (Illich, Cámara) de ningún modo llegó a transformarse en una escuela donde hubiera diversos pensadores identificados y creando un pensamiento. Esto último, en cambio, lo logró la teología de manera clara y creciente. El impacto de la importante obra de Gustavo Gutiérrez *Teología de la liberación*, desde sus primeras versiones (la definitiva es de 1971) fue enorme. Cayó en un terreno muy fértil o, mejor dicho, representó un pensamiento que, ya maduro, estaba a punto de manifestarse en diversos lugares: Juan Carlos Scannone, Leonardo Boff, Rubem Alves, Lucio Gera, Enrique Dussel, Ronaldo Muñoz, Ignacio Ellacuría, Hugo Assmann, Segundo Galilea. Algunos movimientos eclesiales fueron el antecedente inmediato o la caja de resonancia de estas ideas. Cristianos para el Socialismo fue el más conocido. A nivel latinoamericano, puede decirse que el dependentismo, incluyendo dialécticamente al cepalismo, es en primer lugar la escuela que influyó en mayor grado o que más presencia tuvo en la teología de la liberación.⁶⁰ En segundo lugar hay que ubicar la obra de Paulo Freire.⁶¹

59. E. Guevara, ob. cit., pp. 65, 67 y 71.

60. Gustavo Gutiérrez cita entre otros a Cardoso, Faletto, Dos Santos, Furtado, Herrera, Sunkel, Paz, Weffort y Quijano. Leonardo Boff, entre otros, a Herrera, Dos Santos, Furtado, Cardoso y Fals Borda.

61. "El trasfondo teológico de Freire tiene profunda incidencia en dos estudios teológicos latinoamericanos de gran actualidad, nos referimos al trabajo de R. Alves *Religión: opio o instrumento de liberación* (1970); y especialmente al de Gustavo Gutiérrez: *Teología de la liberación*. Para ver la influencia de la teología freiriana, se pueden consultar las actas de los dos encuentros de teología de la liberación celebrados en Bogotá, Colombia, en 1970 y 1971, donde un autor tan representativo como el doctor Enrique Dussel admite la paternidad de P. Freire respecto del nuevo pensamiento teológico latinoamericano", C. Torres Novoa, ob. cit., p. 14n.

Gutiérrez abre su libro con una afirmación que suena a manifiesto: "Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina". Este tono no es privativo de Gutiérrez, otros lo cultivan con mayor empeño: Leonardo Boff o Enrique Dussel son paradigmáticos en este sentido y ello es coherente con el carácter fundante de sus propuestas. Gutiérrez explicita el carácter de esta "reflexión" al decir que "nace de la experiencia compartida en el esfuerzo por la abolición de la actual situación de injusticia y por la construcción de una sociedad distinta, más libre, más humana". Una de las dimensiones de esta actividad es la función crítica respecto de la presencia y del actuar del hombre en la historia. El hecho mayor de esta presencia y actuar es, según el teólogo peruano, la lucha por construir una sociedad más justa, donde todos puedan vivir con dignidad y ser agentes de su propio destino.⁶²

¿Qué quiere decir que esta teología tenga una función crítica? La teología, piensa Gutiérrez, debe ser crítica de sus propios fundamentos, por este medio superará la ingenuidad epistemológica. A la vez, debe ser lúcida y crítica respecto de los condicionamientos económicos y socioculturales de la vida y la reflexión de la comunidad cristiana. Esta tarea crítica debe realizarse "a la luz de la palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida a la praxis histórica", y con relación a esto alude a la frase de Mariátegui en *Peruanicemos al Perú*: "La facultad de pensar la historia y la facultad de hacerla o crearla se identifican".⁶³

Esta función crítica y afinada en una praxis es parte de lo que constituye la novedad cualitativa de esta teología. Postula Gutiérrez que "la teología de la liberación nos propone una nueva manera de hacer teología". Ello ocurre pues "como reflexión crítica de la praxis histórica es una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad".⁶⁴

Es importante mostrar precisamente cómo se constituye un movimiento liberador que apunta a superar la dependencia y la opresión. Se trata de movimientos de antigua data pero que, según Gutiérrez, se han acelerado y radicalizado luego de la Revolución Cubana. La acción política revolucionaria se ha diversificado: foquismo guerrillero, nacionalismo de izquierda, trabajo de ligazón con las masas populares, vía electoral. Casi todos piensan, a pesar de sus diferencias, que el proceso revolucio-

62. Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Lima, CEP, 1990, pp. 61 y 62.

63. Ídem, pp. 80-81.

64. Ídem, p. 87.

nario debería envolver al continente en su conjunto. Estos grupos son mayoritariamente socialistas aunque, como se ha señalado, con tácticas y estrategias diversas. Gutiérrez, inspirándose en Mariátegui, quiere entregar algunos criterios. Cita: "No queremos que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica. Tenemos que dar vida a nuestra propia realidad, en nuestro propio lenguaje, al socialismo indioamericano". Cita, además del *Amauta*, a Paulo Freire, a Ernesto Guevara y a Fidel Castro. Piensa que, precisamente, uno de los grandes peligros que acechan la construcción del socialismo en América Latina es carecer de una teoría sólida y propia. Desarrolla, en consecuencia, algunas propuestas a partir de los autores citados. La liberación, dice, es una superación de la dependencia pero, más allá, es ver el devenir de la humanidad como un proceso de emancipación del ser humano a lo largo de la historia, proceso orientado hacia una sociedad en la que éste se vea libre de toda servidumbre, en la que sea artífice de su propio destino, en la que se construya como hombre nuevo. Para que tal proceso liberador sea auténtico y pleno deberá ser asumido por el pueblo oprimido mismo, para lo cual deberá partir de los propios valores de ese pueblo. Sólo de ese modo puede llevarse a cabo, piensa Gutiérrez, una verdadera revolución cultural.⁶⁵

Por su parte, Ronaldo Muñoz sostiene que entre la perspectiva marxista y la cristiana se reconocen convergencias y la posibilidad de una fecunda interacción. Afirma el chileno que "desde el punto de vista teológico reconocemos aquí un nuevo caso de la encarnación de la palabra liberadora, que ha de acontecer en la situación concreta y en el dinamismo cultural de nuestro pueblo". Igualmente, piensa que allí se realiza

...una aplicación concreta de la necesaria interacción de la Iglesia y la reflexión cristiana con las diversas experiencias humanas y los análisis de las ciencias, en medio de esta nueva cultura que se perfila entre nosotros.⁶⁶

Categorías y conceptos para una teología liberadora

Ahora bien, para llevar a cabo esa doble iniciativa de crítica-construcción, la reflexión teológica debe ocuparse de las propuestas y los conceptos que se están empleando para pensar y realizar el nuevo proyecto

65. G. Gutiérrez. ob. cit., pp. 173, 174-175, 176-177 y 178.

66. Ronaldo Muñoz, *Lucha de clases y evangelio*, Talca, Fundación Obispo Manuel Larraín, 1972, p. 289.

de sociedad. Gutiérrez destaca que “el término ‘desarrollo’ no expresa bien esas aspiraciones profundas; ‘liberación’ parece en cambio significarlas mejor”. ¿Por qué no sirve “desarrollo”? Porque “a los países pobres no les interesa repetir el modelo de los países ricos, entre otras cosas porque están cada vez más convencidos de que la situación de aquellos es el fruto de la injusticia, de la coerción”. Está claro que les interesa superar las limitaciones materiales y la miseria “pero para llegar a un tipo de sociedad que sea más humana”.⁶⁷

Por esto es que, según él, ‘liberación’ es mejor que ‘desarrollo’. Es más exacto y englobante, a la vez que hace notar que “las personas se transforman conquistando su libertad a lo largo de su existencia y de su historia”. Más explícito en este sentido es cuando responde a la pregunta qué es liberación. En primer lugar, nos dice que ésta “expresa las aspiraciones de las clases sociales y los pueblos oprimidos”, a la vez que “subraya el aspecto conflictual del proceso económico, social y político que los opone a las clases opresoras y a los pueblos opulentos”. Más en profundidad, escribe Gutiérrez, porque concibe “la historia como un proceso de liberación” en el que hombres y mujeres “van asumiendo conscientemente su propio destino”, apareciendo allí el “despliegue de todas las dimensiones de la persona”. Finalmente, piensa que “el término ‘desarrollo’ limita y obnubila un poco la problemática teológica que se halla presente en el proceso así designado”. Por el contrario, hablar de liberación “permite otro tipo de aproximación que nos conduce a las fuentes bíblicas que inspiran la presencia y el actuar del ser humano en la historia”.⁶⁸

El concepto “liberación” es correlativo a “dependencia”. Es la concepción de la dependencia lo que impulsa a “sacudirse de ella”. Concebir la dependencia es también “tomar conciencia de una situación alienante”, cuestión que se entronca con antiguas concepciones que se referían al “problema social” o a la “cuestión social”, pero hay un cambio importante respecto de aquellas puesto que

...sólo en los últimos años se ha tomado conciencia clara de la amplitud de la miseria y sobre todo de la situación de opresión y alienación en que vive la inmensa mayoría de la humanidad.⁶⁹

Hugo Assmann, por su parte, quiere mostrar la génesis del concepto de liberación, cuya “irrupción” puede resumirse en tres etapas. Antes de 1965, dice, su uso es muy poco frecuente, y la terminología imperan-

67. G. Gutiérrez, ob. cit., p. 62.

68. Ídem, pp. 62, 90 y 113-114.

69. Ídem, pp. 157 y 139.

te está ligada al paradigma del desarrollo. A partir de ese año se advierte un uso creciente simultáneamente con la superación del lenguaje desarrollista. Una tercera fase, de franco predominio del término en los documentos extraoficiales y creciente uso en los oficiales, se advierte luego del encuentro de la Conferencia Episcopal Latinoamericana (CELAM) en Medellín. En el documento elaborado en esa oportunidad se habla de "Evangelio y liberación del hombre", "salvación y liberación", "gracia liberadora", "pastoral liberadora", conceptos a los cuales se asocia frecuentemente la concientización. En este contexto, el concepto "liberación" destaca dos dimensiones: tanto el sentido de "adquirir" cuanto el sentido de "recuperar" la libertad, y está siempre referido a una ausencia actual de libertad.⁷⁰

Ahora bien, este concepto se conecta, según Assmann, con lo que llama "elementos esenciales del cristianismo", pero no surge a partir de un discurso intraeclesial. Piensa que son importantes en la aparición del concepto otros factores, entre los cuales enumera la influencia de los frentes de liberación nacional, el nuevo marxismo, el movimiento estudiantil y, más indirectamente, la obra de Herbert Marcuse *Un ensayo sobre liberación*. No obstante, destaca que estas influencias o presencias son "elementos formales" en los que se expresa un "estado de conciencia originado por el descubrimiento agudo de los mecanismos de dominación que nos mantienen en el subdesarrollo".⁷¹

En tal sentido las verbalizaciones y los escritos "sólo adquieren relevancia en la medida en que se enraizan en la praxis" y ello también es válido para el quehacer teológico y "al menos en América Latina es ésta siempre la forma más común en que se «hace teología»". Por eso es que "entre nosotros hay más teología real que expresa, más teología hablada que escrita". De hecho, piensa que el tema teológico y político de la liberación es, en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, "el evidente «correlato» del tema socioanalítico de la «dependencia»". En otras palabras, la nueva escuela teológica y la nueva escuela socioanalítica marcan el "comienzo de una nueva línea en las ciencias sociales en América Latina, rompiendo de a poco la metodología científica y los «modelos teóricos» importados de escuelas norteamericanas y europeas". Las tendencias norteamericanas y europeas son

...incapaces de confrontarse con la complejidad y la connotación política del problema así enunciado, de la misma forma el tema teológico-político de la liberación inaugura un *nuevo contexto* y una *nue-*

70. Véase Hugo Assmann, *Teología desde la praxis de la liberación. Ensayo teológico desde la América dependiente*, Salamanca, Sigueme, 2ª ed., 1976, pp. 29-31.

71. Ídem, p. 33.

va metodología de reflexión cristiana sobre la fe como praxis histórica situada.⁷²

Pero va más allá de este planteamiento, pues no basta con lo señalado. Ni la teología ni las disciplinas socioanalíticas, como las denomina, han alcanzado entre nosotros un estatuto suficiente. Siguiendo los postulados del colombiano Orlando Fals Borda en su obra *Ciencia propia y colonialismo intelectual*⁷³ afirma que "para la teología de la liberación se presenta el mismo problema que enfrentan los científicos sociales decididos a hacer «ciencia nueva, subversiva, rebelde, guerrillera y politizada»". Este problema consiste en determinar "los grupos clave que deben ser servidos por la ciencia, y en la identificación con ellos". Por esto "la teología que se ensaya quiere ser expresamente reflexión crítica y participante de la praxis", para lo cual tiene que "volverse ciencia rebelde y comprometida", tiene que "tomar partido y colocarse al servicio de grupos identificados como grupos de vanguardia en el proceso de liberación".⁷⁴

Liberación de la cautividad

Una aspiración tan fundacional como la de Gutiérrez muestra la obra de Leonardo Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, que señala al inicio: "La teología de la liberación y del cautiverio ha nacido en un contexto de Tercer Mundo y en el seno de cristianos que se han dado cuenta del régimen de dependencia y opresión en que viven sus pueblos". Estos cristianos, "partiendo de un compromiso liberador, intentaron una praxis" que se reflejó en una práctica teórico-teológica distinta de la tradicional. Esta práctica teórico teológica "tomó el nombre de teología de la liberación". La nueva teología no es un nuevo campo de reflexión en el interior de la disciplina; por el contrario, sería "una manera global de articular praxísticamente en la Iglesia la tarea de la inteligencia de la fe". Esta manera de hacer teología se anunciaba ya en *Gaudium et spes*, documento del Concilio Vaticano II, que adquirió carácter oficial en la reunión de obispos de Medellín, "hasta resultar paradigmática en todo tipo de reflexión latinoamericana como una especie de ritual". El "ritual" consiste en tres momentos del quehacer teológico: análisis de la realidad, reflexión teológica, pistas de acción pastoral. Esto, piensa Boff,

72. Ídem, pp. 28 y 34.

73. Orlando Fals Borda, *Ciencia propia y colonialismo intelectual* (México, 1970), citado por H. Assmann, ob. cit., p. 122.

74. H. Assmann, ob. cit., pp. 112 y 118-119.

...constituye una verdadera revolución metodológica frente a la manera de practicar la teología en los centros metropolitanos.⁷⁵

También como Gutiérrez, Boff destaca que en tiempos recientes, en la década de los 60, se conoció "la concepción y el parto de la praxis y la idea de liberación", cosa que "llegó a su culmen en los documentos de Medellín de 1968". Pero, escrita después del texto del peruano, la obra de Boff tiene en cuenta que a partir del 68 se hicieron sentir profundas reacciones por parte de los mantenedores de la situación vigente y, peor aún, destaca que "la década de los 70 está siendo marcada en América Latina por el predominio de la ideología de la seguridad nacional". Esto claramente alude a las dictaduras que agravan, o al menos hacen más patentes, las situaciones de dependencia y opresión, situaciones pensables a partir de la noción de "cautividad" o "cautiverio". Queda entonces poco lugar, dice el brasileño, para la euforia de los 60, "cuando era posible soñar con un despliegue espectacular de la liberación popular". A mediados de los 70, en cambio, "en una situación general de cautividad", es preciso "pensar y trabajar de una forma liberadora". Esta cautividad es producto del sistema capitalista, "engendrador de opresiones y que eventualmente se desdobra en represión". Pero tal sistema, piensa Boff, "no constituye la realidad primera", antes existe un "sentido de vivir y de relacionarse con la naturaleza y con los demás hombres" que se ha dado en Occidente y que sería la base (la causa) del capitalismo.⁷⁶

Este contexto es el que hace patente la cautividad. Específicamente, durante la década de los 60 se vivieron graves frustraciones en toda América Latina, dice Boff; y ello se debió a que "tras el optimismo eufórico del desarrollismo vino una crítica relativa al modelo que falseaba las perspectivas fundamentales". Ello porque en verdad no se trataba de una interdependencia "sino de verdadera dependencia". Allí, ante esas constataciones, nace la categoría "dependencia" que hacia 1975, cuando publica el texto en portugués, dice, "se ha ganado un estatuto científico como clave interpretativa de la estructura del subdesarrollo".⁷⁷ Es precisamente la interpretación de esta situación específica de dependencia, pero comprendida en el marco de una situación más global de cautividad, lo que hace evocar lo opuesto a dependencia y cautividad, que es liberación.

La liberación como concepto y como aspiración va ampliándose o abarcando mayores espacios. Ya no es significativa, piensa Boff, sólo pa-

75. Leonardo Boff. *Teología del cautiverio y de la liberación*, Madrid, Paulinas, 1978, pp. 5, 35 y 38.

76. Ídem, pp. 9, 10 y 11.

77. Ídem, p. 18.

ra la praxis política o para la reflexión teológica sino que "implica además la aparición de una nueva conciencia histórica como manera de comprender y de situarse frente a la totalidad de la historia". El lenguaje de la liberación es una nueva óptica para interpretar la historia. Pensar y actuar en términos de libertad en política, en economía, en pedagogía,⁷⁸ en religión, en sociología, en medicina, en psicología, en crítica ideológica, etc., supone "un giro hermenéutico y la entronización de un nuevo estado de conciencia".⁷⁹

Pero, con una conciencia trágica, casi angustiada, el teólogo de la cautividad constata que si bien la idea, la teología, los deseos de liberación, están creciendo en América Latina, en casi todos los países hay reveses en los intentos de ruptura del sistema. Con ello, con tales reveses, dice en unas líneas que pueden entenderse como autoconfesión,

...se exaspera la conciencia que, una vez fascinada por el esplendor de una verdad, ya no puede dormir. Sufre, se ve humillada y ofendida, reducida al silencio y martirizada.⁸⁰

En este estado de conciencia, opresión y represión, Boff reivindica que si bien el ser humano "no puede vivir sin su circunstancia, el hombre acaba siempre levantándose por encima de cualquier circunstancia dada". Las categorías que piense o las concepciones filosóficas en que se desenvuelva tienen poca importancia, pues casi todas "convergen en esta experiencia fundamental" y es que "lo específico del hombre es mantener y preservar permanentemente su apertura". Precisamente la idea de liberación reincide sobre esto concibiéndolo de una manera renovada. Así la liberación "expresa la aparición de una nueva conciencia y con ella de una óptica con la que podrá releerse el pasado y detectar en él la presencia o la ausencia del proceso de liberación". Y esto es clave para Boff pues

...poder leer la historia como historia de la liberación humana de todas las ataduras que la trabajan interior y exteriormente es precisamente lo que constituye nuestra historicidad.⁸¹

78. "La liberación tiene que ser conquistada por los mismos pueblos oprimidos. El gran brasileño Paulo Freire ha concebido la educación como práctica de la libertad", ídem, p. 21.

79. Ídem, p. 13.

80. Ídem, p. 22.

81. Ídem, pp. 26-28.

Desde la teología hacia la filosofía de la liberación

El argentino Juan Carlos Scannone forma simultáneamente parte del grupo de teólogos de la liberación como de los filósofos de la liberación. El movimiento de la filosofía de la liberación surgió en la Argentina y, aunque iniciado con fuerza, a poco andar se fue diluyendo sin lograr constituirse a nivel latinoamericano sino mucho más tarde.

Scannone, como Gutiérrez o Boff, rechaza los planteamientos del desarrollo. En la década del 50, hasta mediados de los 60, se hablaba en América Latina ante todo de "desarrollo". La teología asumió ese lenguaje, como lo había hecho la disciplina en Europa, y se planteó también entre nosotros una teología del desarrollo, entendiéndolo como lo iba a hacer la encíclica *Populorum progressio* (1967), como desarrollo integral. De este modo, el lenguaje del desarrollo se liberaba de identificarse con la ideología desarrollista apuntando a lo que hoy (mediados de los 70) se intenta decir con la expresión "liberación integral". Pero para el teólogo argentino ello no era suficiente, pues esa perspectiva "no atendía a lo propio de la situación real de América Latina" sino que llevaba a pensar al subcontinente "desde la pauta dada por otras situaciones (de los países desarrollados) y por la concepción de un progreso rectilíneo de la historia sin rupturas". Pero el planteamiento que alude al desarrollo no es únicamente cuestionado por mirar "desde la pauta dada por otras situaciones", también lo es en la medida en que se produce el fracaso de la Alianza para el Progreso y de varias tentativas desarrollistas (reformistas y modernizantes). Ello conlleva, según Scannone, un triple hecho: 1) las ciencias sociales latinoamericanas elaboran, desde las teorías de la dependencia, una nueva interpretación del desarrollo latinoamericano; 2) parte considerable del pueblo cristiano toma conciencia no sólo de su situación sino también de las causas de ésta, asumiendo por consiguiente una actitud de lucha por la liberación, y 3) ello provoca una fecunda interacción entre la fe y esas interpretaciones, opción y toma de conciencia.⁸²

Entonces, el argentino plantea la aparición de una nueva teología en términos muy similares a como lo hacen, por su parte, Boff y Gutiérrez. De la interacción de que había hablado "nace como acto segundo una teología nueva". ¿En qué reside la novedad? Piensa que la teología históricamente se había autocomprendido como sabiduría y como ciencia; ahora, sin abandonar estas dimensiones, comienza a comprenderse como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra de Dios", dice parafraseando al peruano. Es una teología que surge de la praxis de

82. Juan Carlos Scannone, *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, Sígueme, 1976, pp. 15 y 16.

un pueblo cristiano "que lucha por decir su propia palabra y ser sujeto de su propia historia". Otra de sus características o de sus novedades consiste en que "es radicalmente pobre". Y lo es por varias razones: porque su punto de partida la lleva a solidarizarse con el pobre, por la provisoriedad que le da su carácter no académico de reflexión crítica de la praxis (tópico que estará también en la filosofía de la liberación como opuesta a la filosofía académica), por la pobreza que surge de la desnudez de una fe que pone en cuestión un mundo rico de categorías y conceptualizaciones teológicas para desideologizarlas en un proceso de liberación. Es notoria en este punto la fuerte presencia del pensamiento francés de la posguerra. Cuando se refiere a la labor desideologizadora, la conceptualiza muy manifiestamente con categorías de raigambre existencialista y marxista. Dice que una teología que nazca de la praxis entraña una doble ruptura epistemológica: por un lado implica ruptura el hecho mismo de que el pensamiento teológico pase por el compromiso histórico del teólogo: la transformación del mundo y de sí mismo. Por otro, el que se ponga humildemente a la escucha del pueblo de Dios. Esto último le da a esta teología otra novedad más: una función profética, en la medida en que expresa reflexiva y críticamente la creatividad teológica del pueblo cristiano latinoamericano.⁸³

Para Scannone una tarea importante es pensar los proyectos históricos de liberación, tratando de discriminar entre los que efectivamente son y los que no, elaborando para ello algunos criterios teóricos que permitan llevar a cabo esta distinción. Señala que han surgido proyectos históricos que pretenden responder a la situación de dependencia y ser liberadores. El problema es que algunos de éstos "se siguen moviendo en el plano de la relación de dominio, a saber, la relación sujeto-objeto, propia de la praxis de la modernidad y de su comprensión del ser y el tiempo". Lo que él pretende, formulado en una frase de claro tenor heideggeriano, es realizar "una crítica ontológica, es decir, que se mueve a nivel de la comprensión del ser y del tiempo". Esto le permitiría determinar que el proyecto de la generación liberal, el desarrollista, el inversivamente subversivo y el totalizante inspirado en la dialéctica hegeliana y/o marxista, no son liberadores. ¿Por qué? Debido a que cierran la temporalidad a lo nuevo de la historia, no dejando a los pueblos latinoamericanos ser en su originalidad, impidiéndoles que establezcan su propia dinámica temporal.⁸⁴ En otras palabras, tales proyectos no son liberadores puesto que son "inauténticos". En el orden del ser, no dejan ser al pueblo latinoamericano en su diferencia y en su alteridad y/o en el orden del tiempo, se cierran a lo nuevo de su historia.

83. Ídem, pp. 17 y 23.

84. Ídem, pp. 134-135 y 146.

Lo que pretende es “encontrar una dialéctica que responda a la liberación auténtica” y ello sólo se logrará comprendiendo “el proyecto verdaderamente liberador que surge de las entrañas mismas del pueblo”. En coherencia con este método, él no pretende plantear un proyecto sino apenas señalar criterios. En su lenguaje: “Señalar las líneas que ontológicamente conforman el proceso de liberación”, y ello sólo puede realizarse en la mediación liberadora del hermano. Al teórico, al teólogo de la liberación le corresponde sólo ayudar a tomar conciencia al pueblo de su situación y criticar los proyectos opresores. Este intelectual debe dejarse cuestionar por el dolor y la esperanza para hacerse así “capaz de cuestionar ontológico-prácticamente la relación de opresión y promover el *proceso de educación liberadora*”.⁸⁵

Evoluciones y ramificaciones en la teología de la liberación

Hacia 1975 se produjo un quiebre en nuestro pensamiento, que se hizo particularmente nítido en la sensibilidad más que en las ideas, propiamente tales, aunque también se expresó en éstas. El golpe de Estado en Chile resumió la oleada autoritaria que tanto impacto ejerció sobre la historia del pensamiento latinoamericano: generando evoluciones, inhibiendo unos desarrollos y potenciando otros.

Enrique Dussel, prologando un trabajo del puertorriqueño Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, señala que el autor estudia históricamente el desarrollo del pensamiento cristiano, sociológico y teológico, desde 1960 hasta 1973 aproximadamente. Subraya el argentino-mexicano esto de 1973, “porque todavía no se encuentra en esta obra el *pathos* de la derrota de Allende en Chile” y “no se vislumbra todavía una teología del cautiverio como la que Boff cultivará en Brasil”.⁸⁶ Por cierto, el *pathos* a que alude Dussel no se hizo explícito en todos los autores. No todos sintieron simultáneamente ni del mismo modo los golpes autoritarios. El impacto en la sensibilidad, que sería tan importante y decisivo para la renovación del pensamiento, especialmente de la izquierda, se sintió muy amortiguado (y retardado) en algunas partes del continente.

Es éste el caso del propio Silva Gotay, quien se desenvolvería en México y que expresa una de las vertientes del liberacionismo teológico. Su trabajo, afirma, se inspira en el afán de “desarrollar la concepción marxista de la religión para construir una sociología marxista de

85. J.C. Scannone. ob. cit., pp. 135 y 185-186.

86. Enrique Dussel. “Presentación” a Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*. Puerto Rico, Río Piedras, 1989, p. 13.

la religión, que dé cuenta de esta nueva práctica histórica". Plantea que allí se

...sugiere la hipótesis de que de la misma manera que surgió un *cristianismo burgués* de la crisis feudal, para acompañar y legitimar el naciente modo de producción capitalista, puede surgir ahora un *cristianismo proletario* que acompañe el modo socialista de producción.⁸⁷

Aludiendo también a la cuestión de la revolución, aunque marcando otros énfasis, el "hispadoreño" Ignacio Ellacuría pone en relieve la relación entre liberación y política, relación mediada por la ética: "El político no es un predicador de moral ni para sí ni para los demás, sino el que busca un orden justo que posibilite la planificación de la historia de un pueblo y en ello la humanización del individuo".⁸⁸ Esta posición se articula con otra anterior sobre "teología de la revolución", a la que Ellacuría se había referido una década antes argumentando que es aquella que "atiende a la actual estructura de pecado y plantea el problema –de la revolución y la violencia– en términos de redención cristiana".⁸⁹ En esta línea precisamente deben entenderse sus alusiones al "hombre nuevo" y su llamado a que la universidad trabaje un "concepto autónomo de liberación", pues "es misión de una universidad que busca modestamente la creación de un hombre nuevo el que la libertad no sea un atributo sino una esencia vivida".⁹⁰

Con otro lenguaje, aunque también ligando teología y política pero ahora en el escenario chicano, puede destacarse el discurso de Virgilio Elizondo. Para él "no es posible importar teología ni tampoco desarrollarla sin tener en cuenta la fe y la práctica de la comunidad", pues la teología "es una empresa conjunta de la comunidad creyente, que busca el sentido de su fe y cómo orientar su itinerario de esperanza vivida en el contexto de la caridad". Estas dimensiones adquieren particular relevancia en el caso de los mexicano-americanos, pues "somos un pueblo dos veces conquistado y colonizado, mestizo por doble partida". Mestizaje, conquista, colonización y tradiciones se recuperan de modo distinto si se

87. Samuel Silva Gotay, ob. cit., p. 17.

88. Ignacio Ellacuría, *Curso inédito* (San Salvador, 1978), citado por Enrique Luis Sánchez Arias, "La ética en la política: ¿utopía?", en Jon Sobrino y Rolando Alvarado, *Ignacio Ellacuría. Aquella libertad esclarecida*, El Salvador, uca, 1999, p. 278.

89. Citado por Roberto Valdez Valle, "La búsqueda de la filosofía inicial", en J. Sobrino y R. Alvarado, ob. cit., p. 87.

90. Citado por Juan Hernández Pico, "Ellacuría ignaciano", en J. Sobrino y R. Alvarado, ob. cit., p. 332.

tiene el poder o no: "Para el poderoso, la tradición protege su posición de privilegio; para quienes carecen de poder, sus tradiciones constituyen el último rechazo al *statu quo* del dominante". Más explícito es todavía cuando afirma que para el que no tiene poder "la tradición representa la afirmación de su libertad interna, su independencia y su autoestima" y ello pues "mientras sus tradiciones perduren el pueblo tiene asegurada su vida y finalmente su liberación".⁹¹

Julio Terán Dutari asume una perspectiva mucho más institucional que otros miembros de esta escuela. Una de sus finalidades más importantes es esclarecer el mensaje de los obispos, exponiendo la historia de las posiciones de este sector. Es lo que hace, por ejemplo, en *Religiosidad, cultura y política*. En esta obra define lo que por liberación entendió el documento de Medellín y cómo ello ha sido retomado y reforzado en el documento de Puebla. El ecuatoriano se refiere a las tres líneas que corresponden a los tres pasos del clásico esquema de la acción católica: ver, juzgar y actuar. Es en estas tres dimensiones donde se juzgaría el liberacionismo, que por lo demás posee una serie de tendencias y es difícil establecer una posición única.⁹²

Sin duda las posiciones en el interior de la teología de la liberación se bifurcan o estallan en múltiples propuestas. Ello no hace sino mostrar que es la línea de pensamiento, original de América Latina, que más se ha difundido por el mundo, gozando de desarrollos muy variados. Ahora bien, incluso en el interior del continente, como se ha dejado ver, se van constituyendo posiciones con énfasis harto diferentes en el tiempo y en el espacio. Joseph Comblin, haciendo una suerte de balance o recuento, destaca que en los años 80 "la religión popular comienza a desaparecer progresivamente como fuerza social y política" y "aparecen nuevos sujetos". Ello conlleva que "los 80 son la década de la teología indígena, de la teología negra, de la teología femenina". Piensa Comblin que la teología de la liberación "tiende a asumir esas teologías, aunque ellas no se dejan absorber fácilmente: quieren mantener su autonomía". Plantea que "ni los negros, ni los indígenas, ni las mujeres se sienten suficientemente bien interpretados por la teología de la liberación" y "además el mismo tema de la liberación se hace más indefinido", por lo que "está siendo reemplazado por el tema de la vida".⁹³

91. Virgilio Elizondo, "El mestizaje como lugar teológico", en AA.VV., *Teología y liberación: religión, cultura y ética. Ensayos en torno a la obra de Gustavo Gutiérrez*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas-CEP, 1991, pp. 16-17 y 26.

92. Véase Julio Terán Dutari, *Religiosidad, cultura y política*, Quito, Educ, 1984.

93. Joseph Comblin, "La iglesia latinoamericana desde Puebla hasta Santo Domingo", en Joseph Comblin, José González Faus y Jon Sobrino, *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*, Madrid, Trotta, 1993, p. 40.

Sea o no verdadero, al menos parcialmente. lo que plantea Comblin, es claro que paulatinamente el liberacionismo o la idea de liberación fue perdiendo su contenido económico clasista para hacerse más cultural y social. De ahí su identificación progresiva, eso sí, con la cuestión de la multiculturalidad o la interculturalidad y el derecho a la diferencia.

5. Filosofía de la liberación

Se ha reconocido que las primeras manifestaciones de esta escuela filosófica asoman en 1972 durante el II Congreso Nacional de Filosofía en Alta Gracia, Córdoba, Argentina. En esta nueva tendencia ha sido destacada la presencia de elementos teóricos así como de inspiraciones provenientes del dependantismo y del marxismo, de los pensadores nacionalistas y anticolonialistas, de la teología y la pedagogía de la liberación y de las declaraciones del episcopado latinoamericano, de los filósofos Augusto Salazar Bondy y Leopoldo Zea y, por cierto, de variadas voces provenientes de la Revolución Cubana y de otros procesos progresistas latinoamericanos de esos años.⁹⁴ Estas diferentes inspiraciones muestran precisamente cómo se van acumulando las ideas, ideologías, categorías, escuelas para continuar la constitución del liberacionismo.

La filosofía de la liberación, en un comienzo muy afín al pensamiento nacionalista y católico, va a empalmar, a través de Salazar Bondy, con un pensamiento más laico, de inspiración existencialista e incluso marxista, pero sobre todo va a reconocer las tradiciones del pensamiento latinoamericano en la medida en que se articula a la red de la filosofía latinoamericana de aquellos años, tejida por y en torno de Leopoldo Zea, Francisco Miró Quesada, Arturo Ardao y Abelardo Villegas, entre otros.

Horacio Cerutti ha señalado cuatro rasgos que, según su posición, marcaban en 1973 a los seguidores de la filosofía de la liberación: 1) se trata de hacer una auténtica filosofía con valor universal, pero situada en América Latina; 2) es menester destruir la situación de *dependencia* sostenida por un tipo de filosofía justificatoria (academicista); 3) no se trata de inventar una *nueva* filosofía sino de explicar *críticamente* las urgencias del pueblo pobre y oprimido, y 4) los oprimidos latinoamericanos son los portadores de la *novedad* histórica, novedad que es el objeto de pensamiento y de expresión de y por una *filosofía de la liberación*.⁹⁵

94. Véase Horacio Cerutti, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983; Carlos Pérez Zavala, *Arturo A. Roig. La filosofía latinoamericana como compromiso*, Universidad de Río Cuarto, 1998; Nikolaus Werz, *Pensamiento sociopolítico moderno en América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad, 1995, p. 177.

95. Citado por C. Pérez Zavala, ob. cit., p. 151.

Unos años antes de que la filosofía de la liberación se constituyera como escuela, Augusto Salazar Bondy había expresado que “la filosofía tiene que ver con la verdad, pero con la verdad total de existencia racionalmente clarificada, lo que apela a la plena lucidez del hombre, a un esfuerzo total de su capacidad de comprensión, en suma, a algo que no puede menos que responder a lo más propio de su sustancia”. Pero a la vez sostiene que “los hispanoamericanos estamos claramente en el caso de este existir inauténtico”, ello pues “vivimos desde un ser pretendido, tenemos la pretensión de ser algo distinto de lo que somos y lo que podríamos quizá ser, o sea, vivimos alienados respecto a la propia realidad que se ofrece como una instancia defectiva, con carencias múltiples, sin integración y por ende sin vigor espiritual”. Es por esto, piensa, que en nuestras comunidades prevalecen “la mixtificación y la ficción”.⁹⁶

Precisamente, dice, “un caso muy significativo de esta inautenticidad y este ser carencial es justamente el de la filosofía hispanoamericana”. Por imitativa ha sido “una conciencia enajenada y enajenante, que le ha dado al hombre de nuestras comunidades nacionales una imagen falsa y superficial por remedada del mundo y de la vida”. Ello ha significado que “nuestro hombre ha asumido intereses vitales y metas que corresponden a otras comunidades históricas”.⁹⁷

A Salazar Bondy le interesa explicar. Se pregunta “¿dónde está la causa de esta situación?”, que afecta en definitiva tan claramente a tantos lugares del Tercer Mundo. Su comienzo de respuesta apunta a que “para explicar el fenómeno de nuestra filosofía es indispensable utilizar conceptos como los de subdesarrollo, dependencia y dominación”. Elabora más esta idea al afirmar que “dependientes de España, Inglaterra o Estados Unidos hemos sido y somos subdesarrollados –valga la expresión– de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*”. Esto es coherente con el hecho de que “nuestra filosofía fue un pensamiento originalmente impuesto por el conquistador europeo de acuerdo con los intereses de la Corona y la Iglesia españolas. Más adelante ha sido un pensamiento de clase dirigente o de elites oligárquicas refinadas y ha correspondido generalmente a olas de influencia económico-política extranjera. En todos estos casos operan el subdesarrollo y la dominación”. En definitiva, y ésta es una de sus tesis más duras, “nuestro pensamiento es defectivo e inauténtico a causa de nuestra sociedad y nuestra cultura”. La superación de esta filosofía está ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación “de tal manera que si puede ha-

96. Augusto Salazar Bondy. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, México, Siglo Veintiuno, 3ª ed., 1975, pp. 113 y 117.

97. Ídem, pp. 118-119.

ber una filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascendental". Porque según Salazar Bondy la filosofía tiene una posibilidad de ser auténtica, en medio de la inautenticidad que la rodea y la afecta, y esta posibilidad reside en "convertirse en una conciencia lúcida de nuestra condición deprimida como pueblos y en el pensamiento capaz de desencadenar y promover el proceso superador de esta condición". Porque "hay todavía posibilidad de liberación" y "la filosofía hispanoamericana tiene también por delante esta opción de la que, además, depende de su propia constitución como pensamiento auténtico".⁹⁸

La liberación de la filosofía

Dussel destaca que desde el gobierno de Juan Carlos Onganía (1966-1968) en la Argentina se fue constituyendo una nueva generación, de hecho todos sus miembros nacen después de 1930. Sostiene que la dictadura militar permitió templar los espíritus. "Esta generación se expresa por primera vez públicamente, se encuentra casi, en el II Congreso Nacional de Filosofía en Córdoba en 1972". Interpreta ese hecho como fundacional, como una irrupción, y la prueba de ello es que se descentraron los planteamientos:

El problema fundamental de ese congreso no pasó por la división entre la filosofía neopositivista o del lenguaje contra el marxismo o el existencialismo fenomenológico, como se suponía. Pasó en cambio por la posibilidad o imposibilidad de una filosofía concretamente latinoamericana, ante una filosofía universalista, abstracta, europeo-norteamericana.⁹⁹

La posición de Dussel es una entre otras que en ese momento denunciaban la no-pertinencia, la impertinencia o la antipertinencia de la filosofía europea (o del mundo desarrollado) en nuestro continente. Osvaldo Ardiles destaca que a la filosofía europea cultivada en América Latina le es imposible, por principio, el acceso a la realidad del pueblo latinoamericano. Carlos Cullen, por su parte, plantea que la oposición centro/periferia se manifiesta también en el pensamiento filosófico, llevando a que ciertas posiciones, como la dialéctica, por ejemplo, se hagan encubridoras en la periferia, constituyéndose en obstáculo para la independencia popular.¹⁰⁰

98. Ídem. pp. 121-126 y 133.

99. Enrique Dussel, "La filosofía de la liberación en Argentina. Irrupción de una nueva generación filosófica", en *Revista de Filosofía Latinoamericana*, 1, 2, julio-diciembre de 1975, Buenos Aires, pp. 219-220.

100. Véase N. Werz, ob. cit., pp. 180-181.

Mario Casalla en *Razón y liberación* postula que no se hace “filosofía latinoamericana” porque se apliquen prolijamente las categorías del viejo Occidente al gaucho del Cono Sur o a la cordillera de los Andes o porque, haciendo abstracciones de todo “eso”, se piense en el “ser” junto al río Amazonas. Según Casalla, lo que resulte no será más que otro discurso igualmente enajenado e innecesario. Piensa que sólo habrá filosofía latinoamericana en la medida en que “el pensar latinoamericano articule su *propio discurso de lo universal situado*”, en la medida en que éste logre “encontrar el lenguaje inherente a su *propia* situación histórica”.¹⁰¹

Condiciones de una filosofía de la liberación

En las posiciones de Casalla, Ardiles, Cullen o Dussel hay una más o menos explícita aceptación de las formulaciones de Salazar Bondy. Dussel recuerda que el peruano nos dice que nuestra filosofía no ha sido un pensamiento genuino y original sino inauténtico e imitativo. Se pregunta entonces por la posibilidad de una filosofía latinoamericana y responde con Salazar Bondy que ésta es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación y opresión, piense esa opresión, que vaya constituyendo desde dentro de la praxis liberadora, una filosofía ella misma también liberadora.¹⁰²

Para llevar a cabo tal tarea esta filosofía debe comenzar por hacer la crítica de la totalidad como totalidad.¹⁰³ Esta crítica de la totalidad se articula por cierto con la crítica del pensar moderno y de su voluntad de dominio. Postula que siglos antes de que se inaugurara irreversiblemente la expresión metafísica del pensar moderno en el *ego cogito* cartesiano, que culminara en la voluntad de poder de un Nietzsche, el hombre europeo había comenzado una experiencia fáctica, existencial, de la mayor importancia ontológica: la expansión por las cruzadas.¹⁰⁴

Piensa Dussel que esa metafísica del sujeto, expresión temática de la experiencia del dominio imperial europeo sobre las colonias, podrá ser desmontada en la medida en que el oprimido tome conciencia de esa dialéctica de la dominación que pesa sobre su existencia. Por ello, la filosofía latinoamericana será liberadora en la medida que vaya detectando

101. Mario Casalla. *Razón y liberación*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1974, p. 16.

102. Véase E. Dussel. *Filosofía de la liberación*, México, Edicol, 1977, p. 88.

103. Véase E. Dussel. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, Sigueme, 1974.

104. Véase E. Dussel. *América Latina. dependencia y liberación*, Buenos Aires, García Cambreiro, 1973, p. 85.

todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido. Una filosofía que repite el discurso europeo “es culpable de adhesión, con vida, pensar y palabras, a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión”.¹⁰⁵

La filosofía de la liberación se realiza entonces como crítica y como denuncia de un pensamiento opresor, imperial, alienante. Pero a la vez también construye una propuesta. Buscando antecedentes, Dussel afirma que la filosofía pareciera que ha surgido siempre en la periferia como necesidad de pensarse a sí misma ante el centro y ante la exterioridad total o simplemente ante el futuro de liberación. Es el caso, nos dice, del pensamiento presocrático que apareció en la actual Turquía o en el sur de Italia y no en Grecia. Así ha pasado con esta nueva escuela que es la filosofía de la liberación, que no sólo tiene antecedentes en la periferia geopolítica sino también en la historia. De hecho, dice, sus antecedentes son aun más antiguos que la filosofía moderna europea pues se encuentran, por ejemplo, en Bartolomé de las Casas.¹⁰⁶

En consecuencia, es el rostro del indio pobre y dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano, lo que debe constituir el “tema” de esta filosofía. Por esto es un pensar analéctico, porque parte de la revelación del otro y piensa su palabra. Y esto lo hace precisamente de un modo analéctico porque apunta a lo ético y no puramente a lo teórico; no es, dice Dussel, como el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica.¹⁰⁷

Explícita, en otro lugar, que por tanto “lo que pretendemos es, justamente una «filosofía bárbara»”, bárbara pues surge desde el “no ser” dominador. Entonces,

...por encontrarnos más allá de la totalidad europea, moderna y dominadora, es una filosofía del futuro, es mundial, posmoderna y de liberación. Es la cuarta edad de la filosofía y la primera edad *antropológica*.¹⁰⁸

Arturo Roig: liberación e historia de las ideas

Dussel ha logrado identificar en gran medida la filosofía de la liberación con su persona y sus postulados. El tono programático y de mani-

105. Ídem, pp. 86-87.

106. E. Dussel, *Filosofía...*, pp. 13 y 18.

107. E. Dussel, *Método...*, p. 182.

108. E. Dussel, *América Latina...*, p. 125.

fiesto de varios de sus escritos ha facilitado que ello ocurra. Pero existen otros pensadores, como ya se ha visto, que asociándose a esta escuela con diversos grados de adhesión no han desplegado una obra que insistentemente los identifique como filósofos de la liberación. Es el caso de Arturo Roig, con una preocupación más ligada a la historia de las ideas y por ello mismo, en cierto modo, más historicista, y de Rodolfo Kusch, preocupado por la cultura popular; ambos con un conocimiento de las ideas o de la cultura notoriamente mayor que el de Dussel, Scannone o Assmann, cuyos aportes en los primeros años 70 son casi puramente doctrinarios y sin referencias empíricas a la realidad histórico-cultural.

Para Roig, el asunto de la liberación es inseparable de las propuestas históricas de liberación, por limitadas que hayan sido. Es, en este sentido, relevante el aporte de Juan Bautista Alberdi en torno de una filosofía americana o argentina. Existe allí, dice Roig, una voluntad de ponernos a nosotros mismos como algo valioso. "La postulación de una filosofía americana en Alberdi significó, sin duda, un momento importantísimo del *comienzo* del filosofar. *El ponerse para sí como valioso* incluía todo menos la alienación". Pero este comienzo sólo se fortalece y se refuerza en la medida en que no nos limitamos "a la exigencia de *pensar*, sino también viendo ese pensar en relación con su circunstancia histórica, y para eso habremos de romper con los márgenes de una lógica pura e introducirnos en el mundo de los filosofemas". Es clave para Roig salir de los estrictos límites en los que la academia, la "normalidad filosófica" (aunque no lo dice en estos términos) ha restringido el quehacer de la filosofía; por ello es necesario "hacer historia de la filosofía como historia de las *ideas*", en otras palabras, "hacer una historia de la filosofía que sea plenamente consciente de la amplitud de su campo de trabajo". Sólo así, postula, "alcanzaremos nuestro modo de ponernos conscientemente como valiosos para nosotros mismos".¹⁰⁹

Se trata, en consecuencia, de que "el pensar sea sincrónico en la medida en que surja de "un *estar puestos para sí* plenamente consciente". Roig acentúa el valor de tal sincronía entre pensamiento y realidad, en tanto esta realidad sea asumida como aquella "a partir de la cual el hombre americano afirma su individualidad desde el plano de su universalidad, que le es dialécticamente consustancial". Sería un proceso inacabado en el que las personas, en este "ponerse para sí", que es una tarea permanente, van "sumando de un modo dialéctico los momentos anteriores del *para sí*, a la vez que inaugurando nuevos campos u horizontes".¹¹⁰

109. Arturo A. Roig, "Acerca del comienzo de la filosofía americana" (en *Revista de la Universidad de México*, abril de 1971); citado por Leopoldo Zea, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona, Ariel, 3ª ed., 1976, pp. 535-536.

110. A.A. Roig, ob. cit.; citado por H. Cerutti, ob. cit., p. 219.

Carlos Pérez Zavala ha instalado la distinción entre filosofía de la liberación y *para* la liberación al referirse a Roig, que estaría en la segunda alternativa. Según Pérez Zavala, "Roig tiene más afinidades con los filósofos *para* la liberación que con los filósofos *de* la liberación", señala además que el propio Roig ha "hablado de que su filosofía es *para* la liberación". Si uno no se tiene como valioso para sí y no valora el conocerse a sí mismo, no puede llevar adelante un reordenamiento de los saberes y las prácticas, cosa que se encuentra estrechamente ligada con la reivindicación de la dignidad humana.¹¹¹

Rodolfo Kusch: ¿qué quiere decir liberación para la cultura popular?

Si bien las posturas de los liberacionistas son claramente identitarias en cuanto reivindican lo popular continental y rechazan los modelos "modernizadores", especialmente si provienen del mundo burgués nordatlántico, todavía son considerados insuficientemente identitarios por Rodolfo Kusch, quien en sus obras los califica, y en especial a Paulo Freire, de "desarrollistas" o poco menos y, por cierto, de querer "imponer al pueblo" un tipo de racionalidad o ilustrada o europea o pequenoburguesa, pero en todo caso una racionalidad que traicionaria lo más profundo de éste.

En obras como *La seducción de la barbarie* (1953) y sobre todo en *América profunda* (1962) plantea que en América el problema es ante todo de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Lo que pretende es que este mundo antiguo se comuniquen con el actual para evitar los traumas del desencuentro. Para ello necesita encontrar un sentido en el mundo precolombino y en el americano actual (el de los años 60).¹¹² Para dar con el sentido, decide conectarse directamente con ese mundo, especialmente viviendo y trabajando en el ámbito altiplánico, a la vez que utilizando lo poco que, piensa, se ha escrito sobre el asunto. Cita a J. Imbelloni, a José María Arguedas, a Luis Valcárcel, como trabajos importantes y como reflexiones a Bernardo Canal Feijóo, Ezequiel Martínez Estrada, Carlos Astrada y Félix Schwartzmann. Estos autores son de los pocos que han logrado, en cierto modo, conectarse con la América profunda.

Por cierto, no es el caso de la generación de jóvenes liberacionistas que hacia 1970 está haciendo un planteamiento que, sin embargo, tiene algunos parentescos con el suyo y de hecho publican en los mismos medios y comparten una posición peronista (la mayoría). En polémica con este grupo, argumenta Kusch, "no sabemos si la cultura popular quiere

111. C. Pérez Zavala, ob. cit., pp. 156-157.

112. Véase Rodolfo Kusch, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962, p. 6.

liberarse y, si lo quiere, no sabemos en qué consiste dicha liberación". Para Kusch, de lo que se trata es de dignidad y la dignidad se enreda en la ética de una cultura. Para conocer esa ética habrá que recuperar las pautas o mejor, dice, tomar conciencia de las pautas de esa cultura. Por eso no se trata sólo de dar de comer y para ello resquebrajar la coherencia cultural del pueblo, cometiendo entonces etnocidio, puesto que una fuente de trabajo es también una fuente de transculturación. De hecho, remata, las colonias importan cultura junto a las máquinas. Para él, entidades como los partidos políticos, las universidades, la Iglesia, el Estado, son responsables de nuestro desarraigo o, mejor dicho, de nuestra incapacidad para reconectar con nuestras raíces y ello, piensa, ha de ser porque esas entidades fueron importadas.¹¹³

Lo que debemos hacer, como intelectuales, como pensadores, en América Latina, dice Kusch, es "realizar una hermenéutica de lo preóntico". Analizar el acontecer como algo preóntico significa "buscar la sombra". No se trata de ir al *ser*, de querer salvar una tradición espiritual del ser, sino ir al *estar*. Se trata del estar como algo anterior al ser y que tiene como significación profunda el acontecer. El estar se asocia al vivir, pero en tanto el vivir se vincula al vivir del animal. Ahora bien, en el marco de estas categorías, se pregunta por lo que cabe en todo esto al político. Pues nada, responde, si se considera lo político como actividad profesional, e insiste, "mejor dicho, no cabe siquiera el concepto de liberación" y ello porque ésta supone una elección óntica, una liberación de algo que está definido como opresión y, además, se vincula a un objeto que se llama "cultura popular". Lo que propone, en cambio, es asumir la "decisión cultural". liberamos al pueblo a costa de nuestro sometimiento a él, "cumplimos con la presión del pueblo americano", que "es la única misión que nos cabe para recobrar la autenticidad".¹¹⁴

Pero los sectores intelectuales, los sectores medios, no están dispuestos a ese sometimiento al pueblo, de ahí su radical inautenticidad. Abunda sobre esto en *Geocultura del hombre americano* cuando trata de dar cuenta de la ausencia de filosofía en la Argentina, cuestionando (burlándose de) la explicación basada en la falta de una técnica filosófica. Según él la técnica se difundió pero como técnica academicista y ajena, por ello estéril. No se piensa porque falta una técnica pero sobre todo "porque se tiene miedo", el miedo de los sectores medios "que no quieren asomarse a la calle". Aprovecha para cuestionar la postura de Emanuel Levinas y de sus discípulos nativos quienes, dice, "tejen la no-

113. Véase R. Kusch, "Dos reflexiones sobre la cultura", en Osvaldo Ardiles *et al.*, *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, García Cambeyro, 1975, pp. 212, 208-209 y 212-213.

114. Ídem, pp. 215, 217-218.

vela sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de la técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa, provocado por el pueblo mismo". En oposición a tales sectores. Kusch sugiere "negar lo político para recuperar nuestra integración al pueblo", aunque destaca que "ahí sucumbe toda filosofía". Sin embargo, recapacita, sucumbe toda filosofía, o mejor dicho, "la ganaríamos en cuanto reconocemos que lo racional carece de autonomía".¹¹⁵ En cualquier caso toda esta argumentación conduce prioritariamente a discutir o a negar los criterios de lo superior/inferior o del adelante/atrás donde el progreso se identifica con el modelo importado de los países desarrollados y que, entre nosotros, se expresa en el rechazo a las culturas americanas.

Horacio Cerutti ha resumido la posición de Kusch, que denomina "ontologicista", diciendo que "el pensamiento latinoamericano sólo puede ser tal si parte de cero", de la ignorancia expresa y voluntaria de toda tradición filosófica mundial. Sólo así "se haría posible pensar y expresar la originalidad propia de América Latina".¹¹⁶

6. Proyecciones del liberacionismo

Se ha mostrado cómo el liberacionismo se difundió entre las disciplinas, surgiendo en parte de modo paralelo y como por "generación espontánea", claro está en un medio favorable, y, en parte, como continuación o expansión de lo ya realizado en otros espacios. Se ha mostrado igualmente cómo fue expandiéndose en las diversas regiones del continente e incluso hacia afuera. Esto ocurrió de modo más intenso con la teología, pero también con la pedagogía y la filosofía.¹¹⁷

En los años 80, el liberacionismo se ampliaría todavía más, hacia la psicología, con Ignacio Martín-Baró, hacia el derecho con Adolfo Pérez Esquivel y hacia los estudios de género. La producción feminista sobre li-

115. R. Kusch, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, García Cambeiro, 1976, pp. 10 y ss.

116. H. Cerutti, *Filosofías para la liberación, ¿liberación del filosofar?*, Toluca, UAEM, 1997, p. 178.

117. Véanse a este respecto los trabajos aparecidos en la revista *Islas*, 99, Universidad de las Villas, Santa Clara, Cuba, mayo-agosto de 1991, donde diversos autores coordinados por Pablo Guadarrama se ocupan del desarrollo de la filosofía de la liberación en diversos países, destacándose a personalidades como Olinto Pegoraro, Roque Zimmermann, Sirio López Velasco, Yamandú Acosta, Carlos Matto, Carlos Cullen, Miguel Manzanero, Luis González Álvarez, Enrique Dussel y Alejandro Serrano Caldera.

beración puede dividirse en dos ramas: una, de raigambre cristiana, articulada a las redes intelectuales de esta escuela, y otra laica y no ligada a estas redes.

Ya se ha citado a Joseph Comblin quien, refiriéndose al ámbito teológico, señaló la aparición en los espacios indígena, negro y femenino de una producción que no se reconoce en el liberacionismo a pesar de los parentescos, e indicó a la vez cómo aparece en estos espacios la categoría "vida" como alternativa a "liberación".¹¹⁸ Una buena muestra de lo que destaca Comblin puede ser la obra de Ana María Bidegain, cuyo texto "La mujer en la historia de la teología de la liberación" reivindica que "la mujer-madre latinoamericana, eterna Eva que sigue generando la vida, es también siempre como María la primera que comunica la Buena Nueva y así genera en su hijo un sentido para la vida". Piensa Bidegain que la "teología feminista" ha llamado la atención sobre el hecho de que se está manteniendo "la situación tradicional de opresión a la mujer" y que "uno de los grandes pecados de la Iglesia es que con su discurso y la actitud patriarcal de la mayoría de sus dirigentes ha sacralizado esta situación".¹¹⁹ Ello por cierto no significa que no haya existido en el ámbito de esta escuela teológica una preocupación por el tema de la liberación femenina; un ejemplo de ello es la temprana obra de Carlos Condamines.¹²⁰

Ya no en el terreno teológico y ni siquiera articulada a estas redes, aunque utilizando la conceptualización, Lucía Guerra Cunningham liga liberacionismo y feminismo. Para la "chilusa" "el sector femenino latinoamericano se encuentra aún en un lento proceso de concientización política". Esta concientización política la divide en dos sectores: quienes comparten las ideas liberales y para los cuales "el feminismo es parte de

118. Véase a este respecto el libro de entrevistas de Elsa Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*, San José de Costa Rica, DEI, 1988. Son particularmente relevantes las entrevistas a María Clara Bingemer, Raquel Rodríguez e Ivone Gebara.

119. Ana María Bidegain, "La mujer en la teología de la liberación" en *AA.VV., Teología de la liberación*, Lima, Bartolomé de las Casas-CEP, 1991, pp. 68 y 69.

120. Carlos Condamines, *Hacia la liberación femenina*. Talca, Centro de Estudios Teológicos, Universidad Católica, 1973. Es también el caso de algunos trabajos de Enrique Dussel como su *Ética*. Esta obra, sin embargo, ha sido fuertemente criticada desde el feminismo. Es el caso, por ejemplo, de Martha Zapata, que además de atribuirle a Dussel algunas fobias, le reprocha que "su concepción de la sexualidad que aparentemente pretende superar al biologicismo y al economicismo reduce en realidad la relación de los sexos a la distinción anatómica entre el hombre y la mujer, negando las distinciones culturales y sociales que contribuyen a la formación de la identidad genérica" (Martha Zapata, "Filosofía de la liberación y liberación de la mujer: la relación de varones y mujeres en la filosofía ética de Enrique Dussel", en *Debate Feminista*, VIII, 16, octubre de 1997, p. 79).

un movimiento general que aspira a la extensión de derechos a todos los grupos minoritarios”, y quienes se adscriben al radicalismo y

...conciben la liberación de la mujer como fenómeno fundamental en un proceso revolucionario conducente a una sociedad comunitaria y armónica en la cual la crianza de los hijos constituiría una tarea colectiva.¹²¹

* * *

Probablemente el mayor mérito del liberacionismo ha sido no sólo hallar un nicho (o varios) donde prosperar sino su capacidad para colonizar numerosos nichos adaptándose a las propias evoluciones de esos escenarios intelectuales en el planeta. El liberacionismo se encuentra presente en los cinco continentes, aunque este trabajo sólo se ocupe de lo latinoamericano y acaso un poco del latinoamericanismo. La reproducción, la adaptación y las hibridaciones del liberacionismo han llevado a la formulación de múltiples voces, mostrando la mayor versatilidad de esta escuela con relación a otras que han surgido entre nosotros, como el indigenismo, el cepalismo o el dependantismo. A pesar de su versatilidad, pareciera posible definir el liberacionismo a partir de tres rasgos: el uso del concepto de liberación, el reconocimiento de una historia o una trayectoria intelectual donde hay figuras e hitos claves y la propensión “identitaria” mucho más que “modernizadora”.

121. Lucía Guerra Cunningham, *Mujer y sociedad en América Latina*, Santiago de Chile, Pacífico, 1980, pp. 18 y 20.

CAPÍTULO IV

EL ENSAYO ENTRE LOS 60 Y LOS 70: HUMANIZACIÓN, DEPENDENCIA CULTURAL Y AUTENTICIDAD

El ensayo producido hacia 1970, poco antes poco después, se escribe bajo la irradiación de las ciencias sociales en un momento en el que el cambio radical de la sociedad parece estar ahí. A diferencia del ensayo anterior, éste es incomprensible sin los temas, los conceptos y los autores de las ciencias sociales. Conceptos como desarrollo/subdesarrollo, dependencia, imperialismo, están muy presentes. Es cierto, no obstante, que el ensayo del período no hereda sólo de las ciencias sociales elaboradas luego de la Segunda Guerra Mundial sino que muchos de sus tópicos vienen tanto del ensayo anterior como del pensamiento político latinoamericano: indigenismo, socialismo, nacionalismo.

Que el pensamiento latinoamericano tiene un sesgo político ha sido dicho muchas veces; sus afanes prácticos, su respuesta a las urgencias, se manifiestan en esa propensión política. Hacia 1970 esto es más fuerte que de costumbre. Entonces, todo es política: tiene que ver con el poder, con las luchas entre las clases o las naciones, con los proyectos de sociedad, con reformas, revoluciones, cambios. En esta época no desaparecen necesariamente otros temas pero, eso sí, quedan marcados por la política como preocupación principal. La inminencia de un cambio radical marca los otros temas que, aunque no desaparecen, reducen su significación. El tema del carácter es muy poco importante, el mestizaje que había fascinado y desafiado la inteligencia de los autores ahora tiene poca relevancia, la búsqueda de una expresión casi no se manifiesta.

Se había señalado cómo hacia 1950 se produce una bifurcación importante de dos maneras del hacer intelectual (dos tendencias, dos redes, dos escuelas): científicos sociales por un lado, ensayistas por otro. Dos ámbitos comunicados. Las ciencias sociales, más vigorosas, novedosas y prepotentes, demoraron más en abrirse al ensayo. Éste, desde los años 60, y ya en los 70 totalmente, se sensibilizó frente a los avances de aquéllas. Vemos cómo Marta Traba compara la crítica de arte esclerosada con los grandes avances y precisiones que han logrado, dice, los sociólogos y

los economistas; Octavio Paz y Carlos Fuentes se preguntan, incluso ya criticando el desarrollismo, por un modelo mexicano-latinoamericano de desarrollo; Mariano Baptista Gumucio se refiere tanto a los niveles de desarrollo económico y social como a la marginalidad; Antônio Cândido establece, como criterio clave para periodizar la narrativa latinoamericana, la "conciencia del subdesarrollo"; Leopoldo Zea explícitamente aborda la cuestión de la dependencia y cita a varios de los autores de esta escuela; *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano es un ensayo deudor, de punta a cabo, de la obra de la CEPAL y de las categorías de la dependencia; también lo es la obra fronteriza de Gerard Pierre-Charles: *Para una sociología de la opresión: el caso de Haití*.

Es necesario, sin embargo, reiterar que, si bien la producción del período se caracteriza por algunos renovados conceptos o preocupaciones, no deja por ello de retomar, al menos en algunos casos, los temas tradicionales y que le otorgan al ensayo latinoamericano un sello peculiar. El más importante, por lo pertinaz, es ese afán por pensar (definir, explicitar, discutir) el carácter del continente o de algunos de sus miembros.¹²² Es ése el caso, por ejemplo, de los trabajos de Roque Dalton, *El Salvador*, y de Ricardo Arias Calderón, "Reflexiones filosóficas sobre el ser panameño". Ambos innovan parcialmente con relación a la trayectoria en la que se insertan. Dalton entrega un ensayo sobre su país que, aludiendo a cuestiones sobre el carácter en sentido psíquico, se enfoca mucho más hacia aspectos sociales y políticos, mostrando también el impacto de las ciencias económico-sociales pero manteniendo el tono ensayístico. Es uno de los pocos escritos de este género en que se hace mención a "las cárceles atiborradas de presos políticos", a los asesinatos en salas de tortura o a la espantosa masacre llevada a cabo por las fuerzas represivas del gobierno. Como tantos otros en esos años, se refiere a la situación colonial o neocolonial y a la necesaria liberación, entregando para ello un programa político detallado. Ricardo Arias Calderón, a través del tratamiento filosófico del tema, tendencia que lo emparenta cercanamente con el grupo Hiperión, y pasando revista a varios entre quienes de modo más relevante se ocuparon de las características de sus compatriotas (como Justo Arosemena, Octavio Méndez Pereira, Diego Domínguez Caballero, Isaías García, Ricaurte Soler y Rodrigo Miró), pretende llegar a "una comprensión existencial del ser panameño". Este afán se focaliza en características como la "disponibilidad", la capacidad de "integración", la "tolerancia" y la "inferioridad", entre otras, desprendiendo de ahí la para-

122. Véase el trabajo de Javier Pinedo referido a Chile donde destaca a decenas de autores ocupados de este asunto. "La ensayística y el problema de la identidad: 1968-1988", en Eduardo Devés Valdés, Javier Pinedo y Rafael Sagredo, *El pensamiento chileno en el siglo xx*, México, Fondo de Cultura Económica-IPGH-SEGEFOB, 1999.

doja de que el panameño sea “desconfiadamente disponible”. Abocándose específicamente a uno de estos trazos, quiere realizar la “tarea educativa y cultural de promover la tolerancia del ser panameño”.¹²³

Centraremos la exposición en tres temas sobre los que convergen numerosos autores. El primero es el del cambio ligado a la cuestión del colonialismo, del imperialismo, de la revolución y de las luchas sociales. Es clave cómo el cambio necesario es visto fuertemente como un proceso de humanización: proceso que coadyuvará a la humanización o proceso en el cual se realiza la humanización.

El segundo es el tema del tiempo. La gran cantidad de planteamientos sobre el tiempo latinoamericano alude a una vía para pensar la identidad continental y para reivindicar un derecho a la diferencia: tiempo y desarrollo, simultaneidades y convivencias, tiempo y cultura.

El tercero es la cuestión cultural o más específicamente artística o literaria, según los casos. Lo cultural es tratado desde diversos puntos de vista: el actor cultural y la política, la ciudad y la identidad, la cultura y la dependencia, la cultura y el hombre nuevo, los contactos con la cultura de otras latitudes, la imitación y la autenticidad.

Por último, veremos cómo se debilitan los tópicos de esos años y de qué manera va emergiendo, en contacto con nuevas realidades, otra sensibilidad que se manifestaría en los 80.

1. Antiimperialismo, cambio social y humanización

*Anticolonialismo y hombre nuevo:
Frantz Fanon precursor de los años 60*

La descolonización realmente es creación de hombres nuevos, dice el martiniqueño Fanon. La “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.¹²⁴ El colonizado, que ha sido degradado al desorden, a lo antiético, a lo zoológico, en la lucha por su liberación va superando estas condiciones.

El combate anticolonial es por crear un ser humano y una nación, una nacionalidad. El combate anticolonial es por la afirmación de lo na-

123. Ricardo Arias Calderón, “Reflexiones filosóficas sobre el ser panameño”, en Rodrigo Miró, *El ensayo en Panamá. Estudio introductorio y antología*, Panamá, Biblioteca de la Cultura Panameña, 1981-1984.

124. Véase Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 31.

cional, debe propiciar una conciencia nacional, los lemas deben ser nacionalistas. Una de las cosas más denigrantes es el mimetismo de los colonizados, calificado de "nauseabundo" por Fanon. Nauseabundo en dos sentidos: por imitador de quien domina, por imitador de quien, poseyendo una cultura inhumana, nos deshumaniza. No debemos luchar por "alcanzar a Europa", escribe. El ritmo europeo mutila, y más todavía el ritmo norteamericano, el de esa colonia que se propuso imitar a Europa y se ha convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones. En tal sentido la nueva nación descolonizada debe crearse para llevar a los seres humanos por direcciones que no los mutilen. Se trata de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban. Por ello, dice el Fanon psiquiatra anticolonial, no se debe, con el pretexto de alcanzar a Europa, forzar al hombre, no hay que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo. Por todo esto es que no debe realizarse esa imitación caricaturesca y obscena. Aunque no usa la expresión, la idea de la necesaria identidad y ritmo propio impregnan el texto. Es en este marco donde estampa su famosa proclama: "Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo".¹²⁵

Probablemente aquello que marca con mayor fuerza la idea de un hombre nuevo en Fanon, muy acorde con el pensamiento de su época, es la posesión de una "conciencia". El pueblo debe ser consciente y no disolverse en la emoción y en la confusión. El desarrollo de la conciencia mejora al individuo y permite a la vez una conciliación entre éste y la totalidad (nacional), piensa Fanon elaborando una especie de neohegelianismo tercermundista. El "hombre total" se realiza en esa conciencia y en esa identificación con su pueblo, con su nación. Dice Fanon: "Lo mismo que en la etapa de la lucha (anticolonial) cada combatiente, en la fase de construcción nacional cada ciudadano debe continuar, en su acción concreta de todos los días, asociado a la totalidad de la nación propugnando aquí y ahora el triunfo del hombre total". Pocos autores son como Fanon tan "años 60". Es tan radical su posición que llega a argumentar que "si la construcción de un puente no ha de enriquecer la conciencia de los que trabajan allí, vale más que no se construya el puente, que los ciudadanos sigan atravesando el río a nado o en barcasas".¹²⁶ En este sentido lucha anticolonial y construcción nacional llegan prácticamente a identificarse con humanización. Esta posición romántica radical va a facilitar que sea recuperado por dependentistas y sobre todo por liberacionistas.

125. F. Fanon, ob. cit., pp. 219, 53, 287, 288, 289, 290-292.

126. Ídem, pp. 182-183.

La posición de Fanon es muy útil para combatir el desarrollismo, que por lo utilitario o pragmático es antirromántico.

Shakespeare, Calibán y el colonialismo

El barbadiense George Lamming en 1960 escribió *The pleasure of exile* tomando los personajes de Shakespeare, Próspero, Ariel y Calibán, como estereotipos de las relaciones entre los pueblos colonizados y sus dominadores, varios años antes que el conocido *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. Según Lamming, era necesario

...ver la tempestad sobre el fondo del experimento inglés en la colonización y es la capacidad de Shakespeare para asimilar experiencias lo que me lleva a sentir que *La tempestad* era también una profecía de un futuro político que es nuestro presente.¹²⁷

En otro texto, publicado en *New World Quarterly*, destaca que “ciertos mitos se niegan a morir mucho después que las necesidades que los crearon han desaparecido”. Particularmente importante le parece aquel que “ha producido una especie de parálisis en las mentes de los hombres educados cuyo futuro fue colonizado en el propio momento de su nacimiento”. El mito en cuestión es éste: “La noción de que la función del imperialismo fue colonizar a los pueblos atrasados y luego ayudarlos a adquirir el hábito y el ejercicio del autogobierno”. El contenido de este mito le parece que “es y será una afirmación fraudulenta”.¹²⁸

Sintetizando el planteamiento de Lamming, el estudioso venezolano Fernando Arribas ha señalado que para éste “la posibilidad de un desarrollo pleno de las sociedades poscoloniales pasa necesariamente por la expulsión de semejantes mitos de la conciencia colectiva de nuestros pueblos”. Para realizar esta tarea, se “aplica a la exposición de la naturaleza del colonialismo en sus verdaderas dimensiones y en cuanto a las razones que lo motivaron, en un intento por contribuir a liberar a los pueblos caribeños de la carga de varios siglos de adoctrinamiento prometroropolitano”.¹²⁹ Esta posición de Lamming, apuntando a una desmitificación, es aquello que lo acerca por ejemplo a Edward Brathwaite en la denuncia del afrosajón o a Marcus Garvey en el afán de erradicar la anglofilia.

127. Citado por Fernando Arribas, *Novela, historia y formación nacional en el Caribe anglófono*, Mérida, Universidad de los Andes, 2000, p. 103.

128. George Lamming, “The West-Indian People” (en *New World Quarterly*, II, 2, Mona-Jamaica, 1965, p. 65); citado por F. Arribas, ob. cit., p. 187.

129. F. Arribas, ob. cit., pp. 187 y 190.

En Lamming, como en otros escritores de la época, la posición anti-colonial se asocia nítidamente a una posición identitaria con dos dimensiones: la primera, y más fuerte, es la reivindicación de un conjunto de elementos que se articulan a lo africano; la segunda es el interés por estudiar y analizar los procesos de formación de los pueblos anglocaribenos. En esta línea Arribas cita, junto a Lamming, a Orlando Patterson, Edward Brathwaite y Walter Rodney.¹³⁰

El trabajo sobre la identidad y para la identidad tiene sentido, en buena medida, porque lo colonizado no ha desaparecido automáticamente con el fin del dominio europeo. De hecho, la mentalidad o la "experiencia psíquica" es mucho más perdurable y con ella "debe lidiarse mucho después de que la situación colonial real «terminara» formalmente".¹³¹ Esta preocupación por lo psicológico, por los efectos psicológicos de la opresión colonial, emparenta al barbadiense con el martiniqueño Fanon, quien esboza una propuesta de psicología o psiquiatría de la liberación.

René Depestre enfrenta un problema muy similar al de Lamming y Fanon. Al haitiano también le preocupa la descolonización, cuestión que plantea principalmente en relación con la cultura, que está sufriendo de la enajenación, como producto precisamente de la situación colonial. "No hay descolonización sin una verdadera revolución" o, dicho de otro modo: "No hay desarrollo posible de la cultura sin una ruptura radical, violenta y desenajenante con el pasado colonial". Como los otros autores, y como lector de Fanon, asegura que la revolución es la única fuerza histórica capaz de descolonizar "no sólo la vida social de nuestros pueblos sino también su vida interior". Esto porque la revolución "crea las condiciones de una verdadera mutación interior" que permite dejar de ser "los zombies de la historia universal". La "zombificación" se debe a que el "hecho colonial ha impuesto a todo hombre colonizado o semicolonizado una verdadera *desviación existencial*".¹³²

En el caso de su país, esta "desviación" está siendo realizada por François Duvalier, a quien se debe la "extrema aflicción de la condición humana en Haití". Duvalier está utilizando para ello una ideología surgida allí mismo y elaborada en sus orígenes por uno de los intelectuales más importantes de la región como es Jean Price-Mars. Se trata de la "negritud". En manos del dictador, la negritud se transforma "en una delirante mistificación en que las capas más reaccionarias de la sociedad

130. G. Lamming, "The West-Indian...", pp. 187, 190 y 192.

131. George Lamming, citado por George Kent, "A Conversation with George Lamming" (en *Black World*, xxii, 5, Chicago, marzo de 1973, p. 9); citado por F. Arribas, ob. cit., p. 157.

132. René Depestre, *Por la revolución. Por la poesía*, La Habana, Instituto del Libro, 1969, pp. 137, 139 y 145.

haitiana han encontrado su ideología y sus métodos de acción". De este modo la negritud se ha transformado en "una forma antillana del fascismo, un neorracismo totalitario". La "negritud" adquiere un "carácter mistificador" en la medida en que "niega la evidencia de la lucha de clases y de la diversidad de condiciones materiales de evolución".¹³³

Considerada de este modo, la negritud debe ser "superada". Ello puede o debe ocurrir, como en Cuba, donde "la negritud se ha incorporado a la revolución socialista", encontrando allí "su superación a través de un proceso histórico en que el blanco, el negro y el mulato han cesado de ser opuestos unos a otros". Allí, en la revolución o por la revolución, el drama del destino de estos sectores "se ha desenlazado en una misma y esplendente verdad humana"¹³⁴ que es la propia revolución.

Unos años más tarde Depestre vuelve sobre el tema en *Buenos días y adiós a la negritud*, obra mucho más detallada y completa, donde apunta a interpretar la dinámica del pensamiento negro y negrista en América, comprendiendo incluso a Estados Unidos. En una visión comprensiva intenta ligar a William E.B. du Bois, Silvester Williams o Langston Hughes, entre otros, con Marcus Garvey, Cyril Lionel Robert James y George Padmore, todos de habla inglesa, pero también a éstos con negristas brasileños, puertorriqueños y cubanos y sobre todo con los francófonos de Martinica y de Haití.

Es particularmente relevante la recuperación que hace de Antenor Firmin como quien fue capaz de anticiparse a los planteamientos anticoloniales de mediados del siglo xx, con ideas que combatían las pseudociencias, que otorgaban a la independencia haitiana una significación moral y cultural y que legitimaban el valor del pueblo haitiano con relación al valor político e intelectual de las figuras que había producido. Destaca igualmente a Jacques Roumain, cuya "negritud era un concepto de liberación nacional, un factor eminentemente identificante [¿identitario?], especie de nueva cimarronería ideológica que se articulaba con gracia al racionalismo más moderno, agregando a la riqueza de éste la verdad de nuestras especificidades antillanas". Otro autor importante es Jacques S. Alexis, a quien caracteriza como "un espíritu completamente emancipado", que habiendo realizado una "reconversión cultural radical" puede en consecuencia

...apropiarse dialécticamente del lenguaje y de las otras herramientas heredadas del pasado colonial para hacer un instrumento de identificación enteramente nuevo.¹³⁵

133. Ídem, pp. 49 y 54.

134. Ídem, p. 69.

135. René Depestre, *Buenos días y adiós a la negritud*, La Habana, Casa de las Américas, 1986, pp. 82-83, 141, 145 y 155.

El mayor aporte de Depestre aparece en la formulación de la polaridad zombificación/cimarronería. Zombificación es más preciso, piensa, que alienación, concepto al que se ha recurrido “para calificar esta fantástica pérdida de sí, inherente a la situación del esclavo”. Alienación “no define cabalmente el fenómeno de esterilización que amenazó la personalidad cultural del negro colonizado”. Para definir esto, zombificación “parece más útil y apropiado” y ello porque “el negro fue literalmente, omnilateralmente, ese resto de hombre al que el capitalismo comercial robó, confiscó además de su fuerza de trabajo, su espíritu y su razón, la libre disposición de su cuerpo y de sus facultades mentales”. Ante esta situación propone la “cimarronería” que es identificada con esa “historia sociocultural de las masas esclavizadas del hemisferio occidental que les permite no reinterpretar la Europa de la espada, de la cruz y del látigo a través de no se sabe qué inmutable «mentalidad africana», dice aludiendo a la propuesta de la negritud, sino “demostrar una heroica creatividad para reelaborar dolorosamente los nuevos modos de sentir, de pensar y de obrar”.¹³⁶

Roberto Fernández Retamar pretende también desmontar los mitos del colonialismo. Los caribeños han sido pintados como bárbaros pero que éstos “hayan sido tal como los pintó Colón, por ejemplo, es tan improbable como que hubieran existido los hombres de un ojo y otros con hocico de perro”. Ésta es una de las “características versiones degradadas que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza”. Ahora bien, le preocupa tanto más que los propios colonizados hayan asumido la versión del colonizador.¹³⁷

En la tarea de desmontaje de los mitos, el cubano quiere recuperar la idea elaborada por Lamming al utilizar el motivo de Calibán para retratar al colonizado. Alude a otros autores que, de manera tácita o explícita, se han hecho eco de las reflexiones y personajes de Shakespeare. En particular cita a James, Césaire, Brathwaite y a su propia obra anterior, especialmente aludiendo a la rebelión del esclavo contra el dominador europeo en la emancipación de los haitianos.¹³⁸

En diálogo con la historia del pensamiento latinoamericano, remonta hacia el pasado para plantear el mismo problema a Rodó, Martí y Sarmiento. Frente a la obra del uruguayo, destaca que nuestro símbolo no es, no puede ser, en realidad Ariel, sino Calibán, aunque por cierto modificando el sentido que Rodó les había otorgado a ambos personajes. Para Fernández Retamar, Calibán es el pueblo mestizo de nuestra América, “esos descendientes de indios, de negros y de europeos, la cultura de las

136. R. Depestre, ob. cit., pp. 69 y 73.

137. Roberto Fernández Retamar, “Calibán”, en *Todo Calibán*, Universidad de Concepción, 1998, p. 15.

138. Ídem, pp. 23-24.

clases explotadas, la pequeña burguesía radical, el campesino pobre". Por ello reitera su crítica a Sarmiento, afirmando una y otra vez a Martí y a la genuina cultura que emerge de ese conjunto de componentes, pero adquiriendo rasgos propios, pues no se limita de ningún modo a "repetir los rasgos de los elementos que la compusieron".¹³⁹

Esto permite empalmar con otro texto suyo. Nuestra cultura no sería sólo original y una, porque es una original síntesis de muchos aportes, sino también porque hay una suerte de identificación cultural en la revolución. Haciéndose eco de Fanon y de Sartre, retoma la idea en torno de que "la verdadera cultura es la revolución", cosa que plantea igualmente de otro modo:

La verdadera patria de un colonizado es una colonia en revolución y puesto que nuestras revoluciones son una sola revolución entonces nuestros países, al parecer heterogéneos, forman una unidad.¹⁴⁰

Antiimperialismo y libertad

Leopoldo Zea recupera muchas de las afirmaciones y del espíritu de los pensadores anticoloniales, especialmente de Fanon, otorgándoles un perfil más ligado a los temas del pensamiento y la filosofía latinoamericanos, aunque igualmente hegelianizados. Al mexicano le interesa más el tema del imperialismo que el colonialismo, tema que también liga a la humanización. Escribe algunos lustros después y utiliza, aunque no muy ortodoxamente, el arsenal teórico y conceptual del dependentismo. En cierto modo, Zea ha traducido a las categorías del dependentismo la conceptualización que, a partir del pensamiento latinoamericano, venía elaborando desde los años 40.

Para Zea entonces el gran problema no es el colonialismo sino el imperialismo, y su gran amenaza no es Europa sino Estados Unidos, así como su propuesta no es la creación de una nación sino su reforzamiento o su defensa articulada a la unidad de América Latina y no de África, como preocupaba a Fanon. Pero estas diferencias no hacen sino marcar las analogías mostrando cómo el mexicano asume y reelabora las propuestas del martiniqueño-argelino. Cita Zea la frase de Fanon: "Occidente ha querido ser la aventura del espíritu y en nombre del espíritu, del espíritu europeo, por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en que ha mantenido a las cuatro partes de la humani-

139. Ídem, pp. 58-59.

140. R. Fernández Retamar, *Ensayo de otro mundo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1969, p. 112.

dad". Para Zea, como para Fanon, Occidente ha planteado y difundido la idea de libertad pero la ha realizado, al menos en una dimensión, para sí y no para la humanidad. No ha realizado la libertad, pero la conciencia de la libertad necesaria se ha universalizado y sobre esta misma trató de justificar la dominación. Piensa que la toma de conciencia ha sido una de las preocupaciones clave del pensamiento latinoamericano contemporáneo y allí se autoincluye. Esta toma de conciencia se refiere precisamente a lo que tiene que ver con la necesidad y el deseo de libertad como con la inexistencia efectiva de ésta. Inexistencia correlativa de libertad y desarrollo. Occidente y Estados Unidos, su actual representante en la era de la Guerra Fría, niegan tanto libertad como desarrollo a las grandes masas latinoamericanas. Las deshumanizan transformándolas en instrumentos de su propio enriquecimiento. La Guerra Fría es la nueva etapa de un mismo proceso. Ésta ofrece al imperialismo estadounidense una nueva y poderosa justificación para intervenir en América Latina, intervenciones muchas veces destinadas a vencer las reivindicaciones nacionalistas en nuestros países. Piensa Zea que Estados Unidos ha dejado de ser una nación para transformarse en un imperio o, en todo caso, en una gigantesca nación de naciones; por ello no acepta que en el mundo haya otras naciones que no se le subordinen. En el orbe, dice, no caben sino provincias, dependencias del imperio, por esto las naciones latinoamericanas y con ellas las grandes masas que las forman serán mantenidas en el subdesarrollo. El único desarrollo que se les permitirá es el que mejor sirva al insaciable desarrollo y apuntalamiento del imperio.¹⁴¹

Culminando su libro *Dialéctica de la conciencia americana* y coherente con la racionalidad hegeliana que lo inspira desde el título, argumenta que los africanos y los asiáticos se mantienen firmes en los reclamos de independencia para sus pueblos y de mayor libertad y justicia para sus individuos. En tal sentido, escribe, pareciera que las metas que el espíritu absoluto se ha marcado alcanzan su más alta expresión. Se pregunta Zea: ¿se ha alcanzado el Estado universal? ¿Es el fin de la historia del espíritu? Se responde:

Más que el fin, es otra de sus grandes etapas. La lucha es ya por la liberación total del hombre, porque el Estado universal no puede alcanzarse en una relación de dominación y dependencia.¹⁴²

Ante una empresa parecida a la del mexicano se encuentra el jamaiquino Rex Nettleford, quien publicó en 1979 *Identidad cultural caribeña*.

141. Leopoldo Zea. *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976, pp. 346, 25, 346, 248, 308 y 317.

142. Ídem, p. 353.

El caso de Jamaica. Este trabajo, en cierta forma, representa una anticipación respecto de un tipo de ensayo que se desarrollaría un poco después en Puerto Rico con José Luis Rodríguez y Arcadio Díaz Quiñonez, próximo a la perspectiva de los estudios culturales.

Nettleford, uniendo problemas teóricos con informaciones detalladas sobre la historia del quehacer cultural de su país, se plantea fundamentalmente dos interrogantes: cómo puede ser posible la unidad nacional tratándose de una sociedad plural y cómo puede superarse el colonialismo y la dependencia hacia una liberación a partir de la "experiencia caribeña".

La noción de "sociedad plural", que proviene de M.G. Smith,¹⁴³ alude a la segmentación profunda que consiste en la coexistencia de descendientes de señores europeos, de esclavos africanos y entre medio una descendencia de ambos, donde cada grupo ha construido instituciones culturales independientemente del otro, pero cada una con su propia lógica interior y su consistencia, lo que genera altos niveles de inestabilidad.¹⁴⁴ Nettleford se enfrenta a cuestiones específicas como las diferencias étnicas, la presencia de grupos de inmigrantes más recientes (judíos, chinos, sirios, etc.), la aparición de diversos dialectos o usos del inglés, las diferencias religiosas y otros factores que indicarían la no existencia de una nación. Esta diversidad, o falta de espesor cultural, se vería todavía reforzada por la influencia de la industria cultural norteamericana.

Ahora bien, un poco paradójicamente, señala que se estaría generando en Jamaica un conjunto de expresiones culturales y sobre todo artísticas que en su diversidad y en su autenticidad unen a los jamaíquinos, habiéndose a la vez generado manifestaciones, como las musicales por ejemplo, que ya serían la expresión de un decantado mestizaje. Estas manifestaciones están desde hace tiempo siendo reforzadas desde el ámbito político, y hace mención particularmente a las iniciativas de Norman Manley, padre de Michael, que gobernaba en ese momento en Jamaica. Para Nettleford, el proceso cultural y el político guardan estrechas relaciones en la construcción de la nación.¹⁴⁵

La construcción de la nación donde coinciden (o deben coincidir) lo político y lo cultural se ve dificultada no sólo por la "pluralidad" sino a la vez por la "dependencia" y los restos de colonialismo. Ante este desafío, Nettleford apunta a poner en relieve ese "amplio rango de expresiones autóctonas que otorgan autenticidad a nuestra distinta identidad no sólo

143. Véase M. G. Smith, *The plural society in the British West Indies*, Berkeley, 1965.

144. Véase Rex Nettleford, *Caribbean cultural identity. The case of Jamaica. An essay in cultural dynamics*, Los Ángeles, University of California, 1979, p. 21.

145. Ídem, pp. 21, 26 y 43.

como del Caribe sino como miembros totalmente acreditados de la raza humana". Este amplio rango de expresiones autóctonas debe ser potenciado, en la medida en que se identifican la acción cultural y el cambio social, clave para los países del Caribe. En este sentido, elabora la idea de la "experiencia caribeña" como fuente de energía. Retomando los motivos de Próspero y Calibán, articulando su reflexión a las de Fanon, Derek Walcott, Roberto Fernández Retamar y otros autores, destaca la "lucha por la liberación" respecto del colonialismo y la psicología de la dominación. Piensa que "el ejercicio de la imaginación creativa ha permanecido como el mejor instrumento de liberación en la experiencia cultural y política del Caribe".¹⁴⁶

Otras maneras de plantear el cambio y la humanización

El boliviano Mariano Baptista Gumucio en *Páginas para la revolución* plantea la recuperación de las riquezas básicas, la unión del ejército y el pueblo en la lucha por la liberación, la necesaria superación del subdesarrollo, la transformación de las estructuras arcaicas y la justicia social. Esta revolución que postula, y que será a la vez una revolución cultural, echará por la borda la enajenación y la sumisión colonialista permitiendo el surgimiento de un hombre nuevo.¹⁴⁷

Carlos Fuentes en *Tiempo mexicano* destaca las luchas del estudiantado y sobre todo del campesinado. Pone en relieve el despojo secular y los más recientes esfuerzos por defender sus tierras y buscar formas de trabajo y asociación que puedan paliar la pobreza y el robo a que son sometidos los campesinos, por la rapacidad tanto de quienes codician sus tierras como de quienes simplemente se aprovechan de ellos. Destaca la figura del asesinado líder agrarista Rubén Jaramillo. Se advierte en Carlos Fuentes la sensación de que el sacrificio de estudiantes o campesinos es muerte que renacerá en la vida.¹⁴⁸ Ello contrasta con la mirada posterior del argentino Ernesto Sábato, para quien el sacrificio es ya demasiado grande y es ya muerte, simplemente muerte.¹⁴⁹

El uruguayo Eduardo Galeano se plantea con mayor fuerza y con un lenguaje más descarnado el hecho de que en la división internacional del trabajo unos se especializan en ganar y otros en perder, como ha ocurri-

146. R. Nettleford. ob. cit., pp. 183, 188, 190, 214-216.

147. Véase Mariano Baptista Gumucio, *Páginas para la revolución*, La Paz, CELA, 1970, p. 106.

148. Véase Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971, p. 26.

149. Véase Ernesto Sábato, *Apologías y rechazos*, Seix Barral, Barcelona, 1979.

do precozmente con nuestro continente: *Las venas abiertas de América Latina* pretende ser un libro sobre la historia del saqueo y nos cuenta cómo funcionan los mecanismos actuales del despojo. Quiere mostrar cómo en esta naturaleza, que él considera muy rica, vive un ser humano pobre, que aumenta demográficamente de manera rápida, tanto como aumentan su hambre y su marginación, citando a Josué de Castro. Destaca Galeano que el sistema margina a más de los que integra. La marginalidad urbana, producto en parte de las abundantes migraciones, se expresa en poco trabajo, malas remuneraciones y pésimas condiciones de vida.¹⁵⁰

Contrario sensu a la posición más frecuente entre los pensadores latinoamericanos, Galeano es muy crítico de la integración latinoamericana, al menos de aquella que se está realizando, o intentando realizar, en la época en que escribe. Piensa que al no superar previamente el subdesarrollo y la dependencia, los países que se integran no hacen sino integrar sus propias servidumbres, y que nuestra unidad latinoamericana hace la fuerza de Estados Unidos o del mundo imperialista. Más radical es cuando sostiene que el imperialismo norteamericano entre nosotros integra para reinar. Se detiene en el tema de la liberación comercial, del levantamiento de impuestos y trabas, sosteniendo que ello favorecerá la instalación de las multinacionales entre nosotros. De hecho, dice, cualquier corporación multinacional opera con mayor coherencia y sentido de unidad que este conjunto de islas que es América Latina. De este modo, el actual proceso de integración no nos reencuentra con nuestro origen, ni nos aproxima a nuestras metas. Aunque en su obra parece esbozar que hay una salida y que ésta no puede sino ser violenta, termina afirmando:

Hay quienes creen que el destino descansa en las rodillas de los dioses pero la verdad es que trabaja, como un desafío candente, sobre la conciencia de los hombres.¹⁵¹

Su libro parece, siendo tan propio y tan leído en los 70, la premonición, y por qué no la aceptación, de que todos los factores nos conducen mucho más a la opresión que a la liberación. Especie de profecía autocumplida que, sin embargo, debe terminar con un saludo a la bandera de la conciencia esclarecida.

150. Véase Eduardo Galeano. *Las venas abiertas de América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1971, pp. 13, 24 y 437.

151. Ídem, pp. 445, 456, 458, 468 y 460.

2. Tiempo

Con respecto al tema del tiempo se ponen en relieve cinco problemas que diversos autores plantean: a) la simultaneidad de épocas histórico-culturales, viviendo en un mismo suelo; b) el temor al cambio; c) la modernidad como novedad, ruptura, progreso; d) la circularidad, y e) la utopía como el no lugar de un tiempo futuro.

Fanon ya había dicho que no debemos luchar por alcanzar a Europa, que el ritmo europeo mutila y que el ritmo norteamericano mutila todavía más. Esto por cierto tiene que ver con los sistemas que se tratan de implantar y particularmente con el modelo de desarrollo, aunque Fanon, en coherencia con el carácter romántico de sus planteamientos, probablemente habría sido mucho más proclive a hablar de liberación que de desarrollo.

Pero las ciencias sociales han insistido en la idea de subdesarrollo y de atraso. El "atraso" de nuestras sociedades es una noción temporal: vamos quedando atrás, rezagados; debemos alcanzar a los que se arrancan hacia el futuro o con el futuro; apurarnos para ir al día. Más allá de los planteamientos específicos, el lenguaje que utilizan crítica o acriticamente las ciencias sociales, en buena medida, niega la negación de Fanon. Esto pone el tema del tiempo en el tapete. Los cientistas sociales no lo piensan mayormente, mucho en cambio nuestros ensayistas-filósofos. Éstos se dedican a criticar la noción de progreso.

La coexistencia de tiempos, de épocas, de ritmos

En el México contemporáneo, escribe Carlos Fuentes, "al tiempo mítico del indígena se sobrepone el tiempo del calendario occidental, tiempo del progreso, tiempo lineal".¹⁵² Dos maneras de entender el tiempo y la historia que provienen de culturas diferentes pero que a la vez implican sensibilidades y propuestas diversas. Estas dos están sobrepuestas. En cierto modo son incapaces de comprenderse. Mariano Baptista Gumucio, por su parte, ha escrito algo similar:

En el millón de kilómetros cuadrados de la geografía boliviana conviven comunidades que no han salido de la edad de piedra junto a otras que conocen las técnicas más avanzadas del sistema capitalista.¹⁵³

152. C. Fuentes, ob. cit., p. 26.

153. M. Baptista Gumucio, ob. cit., p. 106.

Similar también es el planteamiento de Alejo Carpentier. Piensa el cubano, haciendo gala de soberbia ignorancia, que América es el único continente en que el hombre de hoy, del siglo xx, puede vivir con hombres situados en distintas épocas, que se remontan hasta el neolítico y le son contemporáneos. El hombre de hoy puede, insiste Carpentier, darse la mano con ese hombre que fue él mismo sobre la tierra hace veinte, treinta o cuarenta mil años.¹⁵⁴ La historia continúa en el presente. “La historia de nuestra América pesa mucho sobre el presente del hombre latinoamericano; pesa mucho más que el pasado europeo sobre el hombre europeo.” Según Carpentier, en Europa quedan las piedras del pasado, pero han desaparecido los seres humanos del pretérito, en tanto que “en América tenemos las piedras y los hombres”. Por eso “puede decirse que en nuestra vida presente conviven las tres realidades temporales agustinianas: el tiempo pasado –tiempo de la memoria–, el tiempo presente –tiempo de la visión o de la intuición–, el tiempo futuro o tiempo de la espera. Y esto en *simultaneidad*”. Para decirlo más gráficamente, tenemos hombres del siglo xix que suelen vivir en edificios de concreto armado que ya pertenecen a las postrimerías del siglo xx, y más claro aún, el hombre de 1975, el futurólogo que ya vive en 1980, se codea cada día en México, a lo largo de los Andes, con hombres que hablan idiomas anteriores a la conquista. Hay gente, dice, que vive todavía en América Latina en la latitud de Mariano Melgarejo o de Francisco Solano López.¹⁵⁵

Esta idea de Fuentes, Baptista Gumucio o Carpentier había sido desarrollada mucho antes por Haya de la Torre, con aquello de la simultaneidad del espacio-tiempo histórico. Los ensayistas de los años 60-70, sin reconocer la deuda con el peruano, retoman y reelaboran estas mismas ideas. Fuentes caracteriza a México como un país donde coexisten diversas culturas, desde el neolítico hasta la cultura industrial moderna. Ante ello se plantea el problema del futuro, del futuro que quieren o pueden construir los mexicanos. En un arranque retórico y didáctico argumenta que si lo que se quisiera es seguir, sin ningún género de dudas, el orden de valores del industrialismo, deberíamos liquidar cuanto antes la cultura de varios millones de indios.¹⁵⁶

154. Alejo Carpentier, “Un camino de medio siglo”, en *Obras completas. Ensayos*, México, Siglo Veintiuno, 1990, p. 160 (1ª ed. 1975).

155. A. Carpentier, “Problemática del tiempo y del idioma en la moderna novela latinoamericana”, en ob. cit., p. 36.

156. C. Fuentes, ob. cit., p. 36.

Atraso y proyecto, tiempo y utopía

Fuentes, retóricamente y para contestar que no, se ha preguntado si los mexicanos quisieran seguir sin ningún género de dudas los valores del industrialismo. De ser así deberían destruir una cultura indígena viva en varios millones de mexicanos y muy opuesta, disfuncional, a los valores del industrialismo.

Pero Fuentes piensa que, estando el mundo industrial contemporáneo en crisis, deben los mexicanos concebir un "modelo propio" de sociedad futura. Por ello es que debemos escuchar al mundo indígena, prestar oído a sus valores, debemos preocuparnos por la existencia de esas culturas indígenas, definidas por la vida comunitaria, por la vida tribal, la vida sagrada, la vida de la ceremonia y también de la droga. Diversos grupos indígenas, piensa Fuentes, viven el tipo de vida a la que aspiran muchísimos jóvenes, impugnadores dentro de las sociedades industriales altamente desarrolladas. Ésta es una "nueva paradoja de los tiempos modernos", pues lo que pasa por nuestro "atraso" es hoy el modelo de las comunidades rebeldes de Occidente. Para decirlo en términos que no emplea Fuentes, hay aquí grandes reservas de utopía, gérmenes, genes utópicos a utilizar. Sin embargo, dice, los mexicanos no hemos pensado en lo que pueda hacerse con ese enorme legado que, acaso, ofrezca soluciones extraordinarias para la vida contemporánea y sus contradicciones. Otra manera de decirlo es, y lo hace a partir de los escritos de Antonin Artaud sobre México, destacando hasta qué grado la cultura indígena posee muchas claves para disolver las neurosis modernas. Imposible volver al mundo azteca, indeseable el modelo consumista, piensa Fuentes: los mexicanos tenemos la obligación y la posibilidad de inventar un modelo propio de vida.¹⁵⁷ Es curioso que Fuentes hable de los mexicanos obligándose a pensar en términos del Estado-nación, sin tener en cuenta que los mexicanos podrían, como lo han hecho ya por lo demás, darse diversos modelos que coexistan en su territorio más o menos armónica y funcionalmente.

México posee, dice Fuentes, una tradición, que es el cabo olvidado de nuestra historia, la utopía fundadora, que coloca los intereses y valores de la comunidad por encima de los del poder. "Creo que sólo esta tradición del utopismo comunitario y revolucionario puede sostener la visión regeneradora de un proyecto de vida, a un tiempo, propio y universal." De allí desprende que un país como México, "país de simultaneidades y coexistencias históricas, puede construir una utopía generosa y revolucionaria a partir de esas concreciones culturales, de este esfuerzo de selección que separe realmente los pesos muertos y opresivos de las reali-

157. C. Fuentes, ob. cit., pp. 36, 37 y 38.

dades vivientes y libertadoras”. Desde ese acervo, el país debe “extraer un nuevo modelo de desarrollo”.¹⁵⁸

Octavio Paz, inspirándose en Alfonso Reyes, ha descrito a los mexicanos y a los latinoamericanos como “gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces estaban a punto de apagarse”. Según Paz llegamos tarde a todas partes, peor aún, nacimos cuando ya era tarde en la historia y además, por ello mismo, no tenemos pasado o, si lo tenemos, hemos escupido sobre sus restos. Atrasados y flojos, atrasados por flojos: nuestros pueblos se echaron a dormir durante un siglo y mientras dormían los robaron y ahora andan en andrajos. No logramos, dice, conservar ni siquiera lo que los españoles dejaron al irse y nos hemos apuñalado entre nosotros. Liga este atraso a una incapacidad de pensar y de pensar los modelos de futuro. Se pregunta si seremos capaces de razonar por nuestra cuenta y hacerlo para la justicia, proyectando una sociedad que no esté fundada en la dominación de los otros. No aprendemos los mexicanos, los latinoamericanos, a pensar con verdadera libertad, y esta falla no es intelectual, en primer lugar, sino moral. Recuerda la frase de Friedrich Nietzsche, quien decía que el valor del espíritu se mide por la capacidad para soportar la verdad.¹⁵⁹

Piensa que el tema del desarrollo (o los proyectos de desarrollo) tiene que articularse, está íntimamente ligado, al de nuestra identidad. Y como nuestra identidad es una relación, la pregunta por el nosotros es a la vez una pregunta por los otros, por lo cual el futuro de América Latina tiene que ver con el futuro de su relación con Estados Unidos.¹⁶⁰

Progreso, arte y vanguardias

La crítica al progreso en general, y a la idea del progreso para entender la historia del arte, es clave para Octavio Paz: “Asistimos a un fenómeno doble: crítica del progreso en los países progresistas o desarrollados y, en el campo del arte y la literatura, degeneración de la «vanguardia»”. No es raro entonces que al recordar que algunos críticos emplean la palabra ‘subdesarrollo’ para describir la situación de las artes y las letras hispanoamericanas, sostenga que ello no le parece válido. En este

158. Ídem, pp. 39-41.

159. Octavio Paz, *Postdata*, México, Siglo Veintiuno, 3ª ed., 1970, pp. 13-14 y 16.

160. Ídem, pp. 14-15.

concepto, argumenta, subyace la idea de progreso y de modernidad en el arte, concepciones no aplicables. Piensa que los conceptos utilizados para pensar la sociedad, la economía, el cambio social, no pueden ser empleados para pensar la cultura. Para pensar la historia, escribe: "La Revolución Francesa sigue siendo nuestro modelo: la historia es cambio violento y ese cambio se llama progreso". En tal sentido, hay una tradición de la ruptura. Paz cree en esa tradición de la ruptura, pero no que esos cambios o rupturas puedan pensarse como progresos.¹⁶¹

El tema de la ruptura trae el de la continuidad y el de la continuidad conlleva el de la imitación. La polaridad imitación/novedad sirve para entender la historia cultural pero no asimilada a lo negativo/positivo. Destaca Paz cómo la imitación ha nutrido por siglos la creación y cómo sólo en los dos últimos se ha reivindicado la novedad. La imitación, afirma, ha generado grandes obras, incluso innovadoras, y la búsqueda de novedad ha generado la repetición acrítica. Sin duda la característica de la época moderna ha sido la crítica, pero la vanguardia ha dejado de ser crítica. Sus negaciones se neutralizan al ingresar al circuito de producción y consumo de la sociedad industrializada, nos dice.¹⁶² Unos años más tarde Marta Traba reelaborará estas ideas.¹⁶³

En todo caso, Paz piensa que a una determinada concepción del tiempo conviene una determinada concepción del arte. La idea de "imitación de la realidad", que subyace en el arte de los antiguos, es una consecuencia de su visión del suceder temporal como degeneración de un tiempo primordial y perfecto. Para esta visión el tiempo se gasta y, asimismo, se reengendra. De uno y otro modo el pasado es el modelo del presente: imitar a los antiguos y a la naturaleza es un remedio que demora el proceso de decadencia.¹⁶⁴ La modernidad, en cambio, escribe, es hija del tiempo rectilíneo: el presente no repite al pasado y cada instante es único y diferente y autosuficiente. El arte en la modernidad es crítico. Cada nueva escuela quiere superar a la anterior. Acepta Paz que aquí subyace la idea de progreso; este concepto, al menos en un sentido, es válido para pensar la historia del arte.

Pero en la actualidad el tiempo rectilíneo se acaba: tanto, como lo hemos marcado, porque se realiza la crítica del progreso y porque la vanguardia se ha degenerado. De hecho ésta ha dejado de ser crítica, se ha entregado a la sociedad industrial. En la actualidad despunta otro arte porque también despunta otra idea del tiempo. La relación con "la idea del tiempo

161. O. Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo Veintiuno, 1967, pp. 23, 21, 22 y 20.

162. Ídem, pp. 22-23.

163. Véase M. Traba, *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas (1950-1970)*, México, Siglo Veintiuno, 1973.

164. O. Paz, *Corriente alterna*, pp. 22-23.

rectilíneo empieza a cambiar” y ese cambio “será aun más radical que el de la modernidad hace dos siglos, frente al tiempo circular”. En la actualidad los distintos tiempos y los distintos espacios se combinan en un ahora y en un aquí que está en todas partes y sucede a cualquier hora. A la visión diacrónica del arte se superpone una visión sincrónica. Cree Paz que las obras de arte del tiempo que nace no estarán regidas por la idea de la sucesión lineal sino por la de combinación: conjunción, dispersión y reunión de lenguajes, espacios y tiempos. Lo que llama un “arte de la conjugación”.¹⁶⁵ Por esta vía vuelve a la idea de la simultaneidad de los tiempos. En cierto modo ese futuro que viene se reencuentra con lo más propio latinoamericano, esa conjugación de todos los tiempos en el presente.

3. Dependencia y cultura

El tema de lo cultural es (y sigue siendo) clave en el ensayo de los años 60 y 70. La cuestión de la imitación *versus* la originalidad, aunque no siempre utilizando estos conceptos ni defendiendo la originalidad, sigue siendo también el elemento decisivo, al lado quizá de la militancia o el compromiso del artista y/o intelectual. Lo novedoso es que quienes escriben sobre estas cuestiones se han hecho cargo de los planteamientos de las ciencias sociales y están exponiendo el problema cultural con relación a temas como desarrollo y dependencia. La discusión y denuncia de la dependencia cultural ha llegado a ser clave y característica de la época. Ello muestra a la vez la sensibilidad de los ensayistas ante el discurso de las ciencias sociales. No ocurre lo mismo con los científicos sociales, menos sensibles al discurso ensayístico, al que se abrirán muy poco aun en los 70, y progresivamente más en los 80 y 90.

En esta comunicación, los brasileños fueron pioneros. A éstos les fue más fácil debido a que, en el marco del ISEB, se produjo más una evolución que una ruptura, como ocurrió en México, la Argentina, Uruguay o Chile. El pensamiento brasileño sobre el desarrollo se monta en una tradición nacionalista que existía y se inspiraba en contacto con el ensayismo. Este tránsito es más evolutivo y más letal en Brasil. Las ciencias sociales hacen casi desaparecer el ensayo en ese país. En los hispanoamericanos las ciencias sociales, construyéndose contra el ensayismo, obligan a éste a reforzar sus espacios, sus redes, su propia identidad. En Brasil, las ciencias sociales, tan poderosas en la segunda mitad del siglo, recogen con mayor eficacia el ensayismo de la primera mitad, lo absorben, en buena medida lo ahogan, aniquilándolo.

165. Ídem. p. 24.

En este tránsito son destacables los trabajos de Álvaro Vieira Pinto *Consciência e realidade* y de Mário Vieira de Mello *Desenvolvimento e cultura. O problema do estetismo no Brasil*, de 1963, y por cierto, de Antônio Candido, "Literatura y subdesarrollo".

Literatura, subdesarrollo y dependencia

Candido se plantea el problema de cómo las nociones de país "joven" y país "subdesarrollado" han marcado una manera de hacer literatura. En tiempos en los que América Latina (o sus naciones) era considerada un continente joven, la idea de patria, en la literatura, se vinculaba a la naturaleza. La nación era su naturaleza, la patria era naturaleza. De este modo, se compensaba el atraso material y la debilidad de las instituciones por medio de la sobrevaloración de los aspectos regionales (regionalistas, localistas). La conciencia del subdesarrollo, apunta el brasileño, es posterior a la Segunda Guerra Mundial y se manifestó claramente a partir de los años 50. Desde entonces la "conciencia amena del atraso" dio paso a la "conciencia catastrófica del atraso".¹⁶⁶

Pero tal conciencia catastrófica es parte del mismo subdesarrollo y es necesario comprenderla, piensa, en el marco de una "dependencia cultural". Esta dependencia causada por el atraso cultural tiene que ver con las influencias de diverso tipo: buenas y malas, inevitables e innecesarias. Piensa Candido que, en todo caso, una etapa fundamental en la superación de la dependencia la constituye la capacidad de producir obras de primera línea bajo la influencia no de modelos extranjeros inmediatos sino de ejemplos nacionales anteriores. Lo que él llama operar a partir de la "causalidad interna".¹⁶⁷

Como Marta Traba u Octavio Paz, quiere evitar los esquematismos. Sería un error –como está de moda (escribe en 1969)– proferir un anatema en contra de la ficción regionalista, por lo menos antes de establecer algunas distinciones que permitan encararla como consecuencia de la acción que las condiciones económicas y sociales ejercen sobre la elección de los temas. No le parece que el regionalismo (una forma de llamar al nativismo, al criollismo, al indigenismo literario) deba ser descalificado como definitivamente sobrepasado. De hecho, piensa que las áreas de subdesarrollo y los problemas del subdesarrollo o del "atraso" invaden el campo de la conciencia y la sensibilidad del escritor haciéndole sugerencias. Por eso en América Latina el regionalismo constituyó y aún consti-

166. Antônio Candido, "Literatura y subdesarrollo" (1969), en *Ensayos y comentarios*, São Paulo, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 365-366 y 367-368.

167. Ídem, pp. 375, 378 y 381.

tuye una fuerza estimulante en la literatura. Por cierto, en ningún caso postula que el "regionalismo" literario sea la única alternativa válida para o en un país atrasado, aunque sostiene que en la etapa de la conciencia de país joven, que corresponde a la situación de atraso, se da lugar sobre todo al elemento pintoresco, decorativo, y funciona como el descubrimiento, el reconocimiento de la realidad del país, que se incorpora al temario de la literatura. Piensa que, más tarde todavía, el "regionalismo" funciona como "presciencia" y luego como "conciencia de la crisis", incentivando el testimonio documental y, con el sentimiento de urgencia, el compromiso político.¹⁶⁸

Arte (in)auténtico, consumo y crítica

La cuestión del regionalismo, del naturalismo, del indigenismo y de lo latinoamericano ligado a ciertos temas en el arte puede ser planteada, y de hecho lo fue en numerosas oportunidades, como una cuestión de autenticidad. Hernando Valencia Goelkel piensa que fue Jorge Luis Borges quien "clausuró el embeleco de la autenticidad temática". Lo latinoamericano con Borges deja de estar ligado a los "temas propios" a los que se habían abocado los regionalistas o en todo caso "el pintoresquismo, el color local, el folclore, son datos que un hombre incorpora sin necesidad de erigirlos en programa". Ello replantea el modo de asumir el problema de la autenticidad de la producción artística, que ahora debe ser visto con relación a nuestra "mayoría de edad" cultural. Valencia Goelkel piensa que "la gran desdicha de nuestras letras ha sido la falta de autenticidad [y] el gran azote de nuestras letras ha sido la búsqueda de autenticidad". Este "signo opresor" que ha marcado la trayectoria literaria del continente ha sido enfrentado, abordado o asumido de maneras diferentes: algunos, como Manuel Antonio Caro, lo hicieron a través de una mimesis deliberada; otros obraron como si todo pudiera imitarse, adaptarse o plagiarse pues quedaría "sometido a la metamorfosis mágica que América le imprimía"; los modernistas, a su manera, "superaron (o soslayaron) el problema de la identidad literaria", pero fue contra ellos que se produjo, a partir del año 20, "el vocerío más enfático y más clamoroso en pro de lo raigal, de lo propio". Ahora bien, luego de varias décadas de afanes de autenticidad raigal, y luego de la ruptura de Borges, se ha producido ya en los 60 y 70 esa "madurez", ese "cambio profundo en la conciencia del escritor latinoamericano", allí "algo se quebró y algo nació". Finalmente aparece algo como la autenticidad individual aliviada,

168. Ídem, pp. 387-388.

puesto que ha muerto la obligación de conferirle una dimensión verbal al continente, a la nación, a la raza o a la tierra.¹⁶⁹

Otra manera de enfrentar este problema es la que asume quien tiene un pensamiento más elaborado y más profesional sobre el arte (la plástica) y la cultura en estos años, Marta Traba. En su obra *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas (1950-1970)* analiza el arte en nuestro continente comparándolo con el estadounidense. Analiza la plástica y conjuntamente analiza y critica a la crítica artística.

Según ella, la actividad artística en Estados Unidos deriva directamente de las alternativas de la sociedad de consumo. Actividad artística tanto más alienada, dice, por su propia sociedad cuanto más proclama su libertad y despliega una vastísima exhibición de sus progresivos libertinajes. A través de ellos afirma su servidumbre de la tecnología. En definitiva, se ha convertido el arte en un fragmento del proyecto tecnológico que impera en la sociedad de consumo y en la medida en que esa producción artística aceptó ser una región de la tecnología, el arte ha perdido la opción de interpretar globalmente la sociedad, que ya no puede ver sino desde el ángulo que se le concede. Aquí, el signo ha sido reemplazado por la "señal". Ésta es un mero indicador capacitado para marcar un camino a seguir pero impotente para abrir el complejo meollo de una estructura de sentido como es el lenguaje.¹⁷⁰

Este arte de la señal, región de la tecnología, imperante en la sociedad de consumo y alienado además, piensa Marta Traba, ha llegado a América Latina siendo adoptado (no adaptado). Su rechazo no es, por principio, a la recepción de un lenguaje. Tal recepción no le parece peligrosa siempre que ese lenguaje sólo represente el conjunto de signos que puede ser utilizado para fines diferentes de los que originalmente había tenido. Lo que resulta peligroso o "disparatado", escribe, "es la adopción de determinada señal de tránsito o para decirlo en términos menos «pop-metafóricos», la asunción de la señal correspondiente a una sociedad de consumo altamente industrializada dentro de sociedades que han sido calificadas por los sociólogos como arcaicas, feudales, semicoloniales o francamente coloniales". De hecho, dice, la vanguardia latinoamericana está trabajando progresivamente de acuerdo con la señal impartida desde Estados Unidos. Ello hace que estas artes plásticas suscriban un panorama típicamente colonial.¹⁷¹

A partir de estos planteamientos en los que la escuela de Frankfurt, Octavio Paz y el dependentismo se dan la mano, Marta Traba denuncia

169. Hernando Valencia Goelkel, "La mayoría de edad" en Jorge Eliécer Ruiz y J. Gustavo Cobo-Borda (ed.), *Ensayistas colombianos del siglo xx*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1976. pp. 288, 281, 287 y 291.

170. Marta Traba, ob. cit., pp. 3, 6, 8 y 9.

171. Ídem, pp. 10 y 11.

lo que poco después se denominará "lo posmoderno". En este esquema del arte, dice, no hay que comprender sino ver, no hay que totalizar sino fragmentar, no hay que pensar sino recibir, no hay que reflexionar sino aceptar. Obviamente dentro de este contexto la pretensión de significar representa un inaceptable arcaísmo y una flagrante traición al dictado de la señal.¹⁷² Esta denuncia va a tener vastas proyecciones en las últimas décadas del siglo. Discusiones en torno del término de la modernidad, de la muerte de las ideologías y del fin de la historia van a acercarse recurrentemente a los tópicos denunciados por Marta Traba.

Pero, a la vez, destaca que hay otro arte latinoamericano. Un arte que no ha sido "domesticado" sino que es, en un sentido del término, un arte "salvaje". Ello se explicaría, al menos parcialmente, porque en América Latina las formas de autoritarismo (publica su libro en 1973) no tienen nada que ver con la tiranía tecnológica. Precisamente, piensa, la inexistencia de una tecnología totalitaria impide la mimesis que se produce entre el artista norteamericano y la sociedad de consumo. Piensa Marta Traba que ello se advierte en una cierta concepción del tiempo que marca al artista. En esto de arte y tiempo alude a Octavio Paz, a quien cita: "Aquí es allá, hoy es ayer o mañana, el movimiento es la inmovilidad". En frases de marcado tenor posmoderno, paradójicamente, tal vez siguiendo las paradojas del mexicano, argumenta que "las obras plásticas más originales que da el continente las da en la medida en que el movimiento es la inmovilidad". Las obras de Fernando Botero o Fernando Szyszlo son expresiones bloqueadas, que no devienen, que permanecen dura y tercamente opuestas a cualquier transformación.¹⁷³

Pero la obra de Marta Traba no apunta únicamente a las artes plásticas sino también a la disciplina que de éstas se ocupa: la crítica artística. Con cierto complejo, contrasta la pobre labor de la crítica de arte, casi estancada, dice, desde Mariátegui, con la labor de los sociólogos y los economistas de la época, quienes han sido capaces de evaluar las relaciones entre Estados Unidos y nuestro continente hasta puntos tan precisos para establecer con exactitud su tipo de dependencia. La esclerosis de la mal llamada "crítica" debe ser remediada. La tarea de hacer una crítica responsable y capacitada irá en beneficio del arte. Pero, claro está, esto no carece de escollos, pues "el papel de revisor y desmixtificador que le compete en primer término al nuevo crítico" carece de popularidad. El afán de la crítica de "formular una axiología por lo menos seria" es observado con desconfianza. La "miseria de la crítica" hace difícil cumplir esa imprescindible labor didáctica. Piensa que con esta función didáctica de la crítica ocurre lo mismo que con el afán de "compromiso" presente en la creación artística.

172. Ídem, p. 14.

173. Ídem, pp. 16-18 y 20.

Pero, insiste, la crítica de una cultura invadida no puede desentenderse de los demás elementos que rodean la obra de arte, aunque el peligro de transformarse en “sociología del arte” aceche a esta crítica sin cesar.¹⁷⁴

No es sólo la crítica la que debe enmendar rumbos, también el propio arte. Es probablemente aquí donde se expresa más su pensamiento sesentista. Plantea que “la única manera de que las artes plásticas restablecieran su perdida función de lenguaje y, por consiguiente, comunicaran contenidos vigilantes, esclarecedores y críticos acordes con el proceso que vivimos, es volviendo a conectar significados y significantes”. Ello es imprescindible si lo que se desea es que “se expresen cosas” y que “lo que se diga sea audible y comprensible”.¹⁷⁵

En *Las grietas del proceso civilizatorio: Marta Traba en los 60*. Ana Pizarro ha intentado sintetizar los aportes de la argentino-colombiana, a quien caracteriza por su “obsesión por organizar el conocimiento respecto del continente, anotar su pluralidad, sistematizar sus ritmos, sus estrategias, las formulaciones de su lenguaje particular”. En su “mirada descolonizadora en la crítica de la cultura”, Marta Traba ha aportado la propuesta del “arte de resistencia” en la búsqueda de “una modernización con carácter propio” y la necesaria “entrada de la mujer intelectual en el continente”, cosa que tiene que ver con la redefinición y modernización de los lenguajes, espacios, saberes y conflictos del discurso intelectual de la mujer.¹⁷⁶

Cultura y hombre nuevo

Mariano Baptista Gumucio plantea un nacionalismo con expresiones en lo cultural y que recuperando, por un lado, la cultura autóctona y alfabetizando, por otro, a las masas populares, producirá un hombre nuevo. Sacar a Bolivia del analfabetismo es clave para superar el subdesarrollo. Es necesario hacer de Bolivia una escuela, sólo de ese modo se forjará este hombre nuevo. Simultáneamente plantea la necesidad de ir al rescate de esa parte de Bolivia menospreciada y ofendida que, sin embargo, ha sido el sostén de nuestra economía y ha configurado nuestra fisonomía étnica y cultural.¹⁷⁷ Aunque él no lo explicita, puede incorporarse dentro de este afán de rescate la recuperación que hace de autores nacionalistas que sin duda contribuyeron a la formación de su propio pen-

174. M. Traba. ob. cit., pp. 24 y 100-102.

175. Ídem. p. 156.

176. Ana Pizarro. *Las grietas del proceso civilizatorio: Marta Traba en los 60*. Santiago de Chile. LOM-CEXECI. 2002. pp. 33, 25, 35 y 36.

177. Véase M. Baptista Gumucio, ob. cit., p. 119, 121, 122.

samiento: Augusto Céspedes, Sergio Almaraz, Carlos Montenegro y Franz Tamayo. No menos importantes son sus referencias al gran colombiano Simón Rodríguez.

Alfabetización y recuperación producirán, o son parte de, una revolución cultural, una “auténtica y profunda revolución cultural”, dice. Esta revolución “tendrá como consecuencia última la afirmación de una cultura propia que, sin rechazar el legado común de la civilización occidental, afirme los valores auténticos de la nacionalidad y proyecte al mundo la imagen de un pueblo orgulloso de su pasado y de su estirpe”.¹⁷⁸ Confirmando el carácter nacionalista de su discurso, y esto lo señala como ministro del Gobierno de Alfredo Ovando Candia, destaca que “la revolución que hemos iniciado” no apunta únicamente a la “recuperación de riquezas básicas para ponerlas al servicio del pueblo y la transformación de las estructuras arcaicas para preparar al país al advenimiento del siglo XXI”,¹⁷⁹ esta revolución apunta “sobre todo, dice, a la afirmación de su ser nacional echando por la borda decenios de enajenación y sumisión colonialista”.¹⁸⁰

En esta revolución cultural, Baptista Gumucio pone en relieve que la tarea más urgente es transformar la escuela boliviana en una “escuela para la vida”, en el sentido de que “capacite a los estudiantes para ser elementos útiles a la comunidad y no parias o semiletrados”, es, decir que llegue a los estudiantes con una formación humanística pero que sean útiles al mismo tiempo a la sociedad o, en otras palabras: “Llegar a fórmulas que permitan capacitar a los alumnos para la vida”. Es paradójico el planteamiento de Baptista Gumucio: atribuir tanta importancia a la escuela y admirar tanto a Iván Illich, a quien incluso había invitado a Bolivia. Quizá la conciliación se encuentre en la creación de una escuela radicalmente nueva y radicalmente distinta de la que Illich había propuesto suprimir: seguir el ejemplo de las escuelas granja, que se habían difundido en África. Nueva sorpresa. Baptista Gumucio representa uno de los excepcionales casos en que un autor latinoamericano toma como ejemplo a ese continente.

Barroco y revolución

Para Alejo Carpentier el arte y la cultura también tienen que ver con la revolución –como para Baptista Gumucio–, aunque en otro sentido.

178. Ídem, p. 122.

179. Es de notar que Baptista Gumucio no destaca aquello del advenimiento del siglo XXI como pura retórica. Es uno de los pocos latinoamericanos que por esos años escribían sobre futurología. Véase a este respecto su libro *Los días que vendrán: América Latina, año 2000*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

180. M. Baptista Gumucio, ob. cit., p. 124.

Carpentier no está hablando desde la práctica política o la planificación sino más propiamente como un escritor profesional, aunque sin duda actúa como militante, tan así es que muchas veces no quiere ver sino lo que es coherente con su posición. Es precisamente éste el caso cuando plantea que el barroco indica un cambio epocal: o es una época que termina o es una época que comienza. Allí donde hay barroco hay revolución.

Destaca el cubano, a mediados de los 70, una serie de cambios importantes en la realidad latinoamericana, de donde desprende la necesidad del barroco entre nosotros. Pues si en las épocas asentadas hay un arte "académico", el barroco en cambio "se manifiesta donde hay transformación, mutación, innovación". El barroco es casi un arte mayéutico, partero, aunque Carpentier no usa estas expresiones; dice sin embargo que el barroquismo "siempre está proyectado hacia delante y suele presentarse precisamente en expansión en el momento culminante de una civilización o cuando va a nacer un nuevo orden". En este sentido el barroco "puede ser culminación o premonición". Pero contradictoriamente afirma que América siempre ha sido barroca, desde la cultura azteca o la maya hasta la actualidad. A América no llegaron ni el romántico ni el gótico. Dice que no llegó el romántico pero a continuación cita a Simón Rodríguez: "Rodríguez nos recuerda lo siguiente: que al lado de hombres que hablan español sin ya ser españoles, puesto que son criollos, tenemos huasos, chinos y bárbaros, gauchos, cholos y guachinangos, negros paletos y gentiles, serranos, calentanos e indígenas, gentes de color y de ruana, morenos, mulatos y zambos, blancos porfiados y patas amarillas y un mundo de cruzados: tercerones, cuarterones, quinterones y salta atrás". Concluye Carpentier que con tales elementos "aportándole cada uno su barroquismo, entroncamos con lo que yo he llamado lo real maravilloso".¹⁸¹

El escritor y su compromiso: exilio, desarraigo, revolución, nativismo

Del 60 al 70, los artistas latinoamericanos han variado muy notablemente su actitud, que ha pasado de la apoliticidad y la discusión teórica a una franca militancia o a una verdadera angustia por integrarse a la zona problematizada de sus sociedades, ha escrito Marta Traba.¹⁸² El tema de la militancia, aunque Traba esté marcando un cambio en la sensibilidad importante en la época, no estuvo exento de polémicas. El mismo interés en polemizar sobre este asunto es una forma de delatar su vi-

181. A. Carpentier, "Lo barroco y lo real maravilloso", en ob. cit., p. 179.

182. Véase M. Traba, ob. cit., p. 98.

gencia: vigencia para intelectuales y artistas, vigencia para el público que les exigía un compromiso.

La polémica sobre la militancia, la política, el compromiso con el continente, se expresó en diversos niveles. En su libro sobre José María Arguedas, *La utopía arcaica*, Mario Vargas Llosa da cuenta de algunos aspectos de las polémicas que animaron el ambiente literario de los 60 y 70. Se refiere en particular a la polémica que se produjo entre Julio Cortázar y Arguedas. Recuerda que arrancó con una carta abierta de Cortázar a Fernández Retamar, fechada en Francia en 1967, que se publicó en la revista *Casa de las Américas*. Entre otras cosas el argentino se refiere a su descubrimiento en Europa de “las verdaderas raíces de lo latinoamericano” y su recién asumido compromiso en favor de la revolución y el socialismo. En todo caso, dice Vargas Llosa, Cortázar

...se esmera en deslindar esta toma de posición política de una estética determinada y ataca “el telurismo” y “los nacionalismos de escarapela y banderita”, es decir, toda literatura concebida como exaltación patrioter de lo local o condicionada por una perspectiva etnológica o folclórica.¹⁸³

Lo curioso, escribe Vargas Llosa, es que “Arguedas responde a Cortázar reivindicando su condición de «provinciano» y oponiéndola a la del ciudadano del mundo que veía en éste” y su distancia de escritores excesivamente formalistas, a los que confesaba no entender –como James Joyce o José Lezama Lima–, o que desautorizaba porque los creía inauténticos, como Carlos Fuentes.¹⁸⁴

Cortázar contestó a Arguedas en una entrevista que dio a la revista *Life en español* (7 de abril de 1969) a través de un texto que Vargas Llosa califica de salpicado de frases destempladas. Allí Cortázar se refiere “al resentimiento consciente o inconsciente”, a los “complejos regionales”, a los “complejos de inferioridad”, a los “provincianos de obediencia folclórica para quienes las músicas de este mundo empiezan y terminan en las cinco notas de una quena”. Más directamente le dice Cortázar:

Lo siento mucho don José María, pero entiendo que su compatriota Vargas Llosa no ha mostrado una realidad peruana inferior a la de usted cuando escribió sus dos novelas en Europa.¹⁸⁵

183. Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 35.

184. Ídem, p. 37.

185. Ídem, p. 40.

Arguedas en *Marcha* (30 de mayo de 1969) y en un sinnúmero de publicaciones de América Latina, recuerda Vargas Llosa, respondió como una persona maltratada por alguien que le habla, según Arguedas, "a la manera como ciertos gamonales interrogan a sus indios siervos".¹⁸⁶

Años después Cortázar explicó que la polémica se había envenenado por los intereses que había atrás. Dijo el argentino que "todos los indigenistas y todos los folcloristas, que son una especie humana que no me es muy simpática, se pusieron del lado de Arguedas, y entonces acusaron a gentes como Vargas Llosa, García Márquez y a mí mismo, de extranjerizantes, de cosmopolitas".¹⁸⁷

Arguedas, por su parte, en otro texto al margen de la polémica con el argentino, señaló que su labor no había tenido más ambición que la de

...volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o "extraño" e "impenetrable".¹⁸⁸

Cortázar, también en otro texto sin alusión a Arguedas, vuelve sobre el papel del intelectual y del creador literario pero poniéndolo de otra forma: "el intelectual y la política". Cortázar postula una creación literaria revolucionaria "intrínsecamente", por así decirlo, y piensa que lo que normalmente se quiere es una creación literaria dentro de la revolución, es decir, "se pide una obra basada en una concepción hartamente estrecha de la realidad, concepción que condujo otrora al realismo socialista" porque, agrega, "el error más grave que podríamos cometer en tanto que revolucionarios consistiría en querer condicionar una literatura o un arte a las necesidades inmediatas". Según él:

Toda creación, más allá de cierto nivel, rebasa el presente de aquel que la recibe, y que precisamente así es como la creación más audaz se vuelve revolucionaria en la medida en que ésta se adelanta siempre y por definición al presente y va hacia el hombre nuevo.¹⁸⁹

Como arte y compromiso conceptualiza el asunto Octavio Paz, quien también de algún modo se ocupó del tema. Mucho más categórico que

186. M. Vargas Llosa, ob. cit., p. 41.

187. Ídem. p. 43.

188. José María Arguedas, "No soy un aculturado" (epílogo a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971); citado por Ángel Rama, "Introducción" a J.M. Arguedas, *Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo Veintiuno, 1989 (1ª ed. 1975).

189. Ídem, pp. 28 y 32-33.

Cortázar es cuando afirma “lo que me prohíbe adherirme a la dudosa y confusa doctrina del «arte comprometido» no es tanto una reserva de orden estético como una repugnancia moral”. La llamada “literatura comprometida”, dice, “no ha servido para liberar sino para difundir un nuevo conformismo que ha cubierto el planeta con monumentos a la revolución y de campos de trabajo forzado”.¹⁹⁰

Ciudad e identidad

El tema de la ciudad es importante desde dos perspectivas: el crecimiento en extensión y el cambio en la construcción y en el paisaje urbano de concreto y altura. Las ciudades se hacen menos homogéneas socialmente y más propiamente urbanas, más caóticas y más frías. Esto alude a un problema de identidad para los que allí viven, sean los que vienen llegando de los campos o los pueblos para instalarse en un lugar donde no se reconocen ni son reconocidos, o bien los que poseyendo una tradición citadina sufren los cambios demasiado rápidos de una urbe en la que tienden a sentirse extraños.

Arguedas, desde su posición nativista, indigenista, “serranista”, se inserta en una preocupación por la ciudad, que se inaugura de manera importante en Perú (en Lima) desde los años 60. Lima es una ciudad que progresa tardíamente con relación a otras capitales latinoamericanas, que crece demasiado rápido con migraciones de personas que provienen de culturas bastante diversas a la que allí predomina. Esta preocupación por la ciudad, por Lima particularmente, se dejará ver entre los ensayistas (Sebastián Salazar Bondy), entre los sociólogos e historiadores (José Matos Mar, Julio Cotler y otros asociados al Instituto de Estudios Peruanos, IEP) como entre los antropólogos (José María Arguedas). Esta reflexión se prolonga hasta fines de siglo, teniendo otro auge en los años 80 de lo cual es expresión el libro de Hernando de Soto *El otro sendero*.

Arguedas constata que las “urbes repentinas como Lima se «modernizan» y deben «modernizarse» a toda marcha, por la misma razón de que en veinte años multiplican su población”. Arguedas, incómodo utilizando el concepto “modernización”, al que seguramente con las comillas quiere desacralizar y desprender del contenido positivo que muchos le otorgaban, piensa que las ciudades crecen con aluviones humanos de origen campesino que, asentados en la ciudad, padecen el desconcierto y están semidesgarrados, aunque pujantes y agresivos. Señala que Lima “es un museo completo del trance en que se encuentra el hombre que debe sal-

190. O. Paz, *El ogro filantrópico: historia y política (1971-1978)*, Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., 1981, pp. 7-8.

tar uno o dos siglos en una o dos décadas". Por cierto, al entrar en la ciudad esta masa se halla "desconcertada", sin embargo, agrega, "encuentra pronto su *lugar*, su punto de apoyo para asentarse en la ciudad y modificarla". He aquí la clave del planteamiento de Arguedas: el migrante campesino "encuentra tal punto de apoyo en sus propias tradiciones antiguas". Pero como no es posible vivirlas cabalmente, debe revivirlas modificadas. El migrante encuentra este punto de apoyo "organizándose conforme a ellas y dándoles nuevas formas y funciones". Esto le permite mantener una "corriente viva, bilateral, entre la urbe y las viejas comunidades rurales". La antigua danza, dice, la antigua fiesta, los antiguos símbolos, se renuevan en la urbe latinoamericana, negándose a sí mismos primero y transformándose luego.¹⁹¹

Alejo Carpentier, por su parte, plantea también una cierta salvación por la cultura o por la identidad. Pero el cubano no piensa desde Lima, tampoco piensa desde La Habana, sino desde Caracas. Caracas es el *boom* de la edificación en concreto armado y en altura. Eso, piensa él, también descoloca, incluso al ciudadano.

Para Carpentier, los latinoamericanos de su generación conocieron el "raro destino que bastaría, por sí solo, para diferenciarlos de los hombres de Europa": "Nacieron, crecieron, maduraron en función del concreto armado". Esta evolución, o revolución por lo rápida, de la urbe -las "amodorradas capitales nuestras" se hacen ciudades de verdad: anárquicas en su desarrollo repentino, anárquicas en su trazado, excesivas, irrespetuosas en su afán de demoler para reemplazar- hace que los latinoamericanos se transformen en "hombres-ciudad-del-siglo-xx", rompiendo así con viejos marcos, pasando en pocos años por las más tremendas crisis de adolescencia para comenzar a afirmarse con características propias, aunque en atmósfera caótica y desahogada.¹⁹² Éste es para Carpentier un nuevo escenario y allí el latinoamericano se pregunta quién es. En la articulación de una respuesta a esta gran pregunta, angustiante pregunta de crisis adolescente, se encuentra la pregunta por nuestra cultura y allí, en esa cultura, también se encuentra la respuesta, al menos una parte.

Carpentier articula esta pregunta por nuestro ser con el mestizaje, como lo habían hecho tantos autores de su generación en las décadas anteriores (1930, 1940, 1950), pero también con la idea de una originalidad del arte indígena, originalidad *avant la lettre* pues es anterior al planteamiento del problema, y con la idea de la literatura latinoamericana como lugar y fuente nutricia de identidad.¹⁹³ La recomendación de

191. J.M. Arguedas. "La cultura: un patrimonio difícil de colonizar", en *Formación de...*, pp. 187-188.

192. A. Carpentier. "Conciencia e identidad de América", en ob. cit., pp. 131-132.

193. Ídem, pp. 132-135.

leer a los clásicos latinoamericanos en busca de identidad se complementa con la necesidad de leer a los actuales, que ya no se ocupan del tema campesino, como Rómulo Gallegos o Ricardo Güiraldes, sino del tema urbano.¹⁹⁴

Carlos Fuentes, más metafísicamente, se pregunta si la realización (para algunos) de la utopía de vivir como en las grandes ciudades europeas ha valido la pena, especialmente al haberse alcanzado esa meta a destiempo, pues ha coincidido con las revueltas en las civilizaciones industriales contra la tecnocracia, la destrucción del medio ambiente, la polución, los guetos urbanos y la falsificación de los medios modernos de comunicación.¹⁹⁵ Empalma con los autores peruanos en la preocupación por los migrantes ahuyentados por las injusticias del campo, tanto como atraídos por el nailon de las ciudades. Reproduciendo testimonios de migrantes, que sobreviven gracias al pequeño comercio, se acerca al IEP tanto como a Oscar Lewis o a Larissa Adler de *Cómo sobreviven los marginados* (1991).

4. El ensayo de los 70 y 80: expresión de los cambios en la sensibilidad

Los tópicos, los temas, las ideas, las propuestas, para decirlo mejor, la sensibilidad propia de los 70 coexistía con otra que se iba incubando. Grandes hechos de esa época terminaron por romper con los criterios que venían desde la Revolución Cubana. Se produjeron sangrientas revoluciones que realizaron, en un cierto sentido, invertidamente, los deseos de los 60. Fueron las revoluciones hechas por los golpes militares en el Cono Sur, especialmente en Chile, y que terminaron por cambiar paradigmas y sensibilidades.

Una primera forma de reacción es la que puede denominarse "como si nada hubiera ocurrido", una reacción que ni reflexiona mucho, ni menos se resigna a la gran derrota-realización de una época fulgurante que ha estallado para apagarse. Ejemplo de ello es Mario Benedetti, quien se permitía escribir durante el segundo lustro de los 70: "Si hoy la paz se ha vuelto por lo menos verosímil, ello se debe en buena parte a la firme posición (tanto política como militar) de la Unión Soviética y demás países socialistas, cuya efectiva y muy concreta solidaridad con los países que aspiran a liberarse (o necesitan consolidar su liberación) del dominio colonial y la prepotencia imperialista, constituye sin duda un factor

194. Véase A. Carpentier, "Un camino de medio siglo", en ob. cit., p. 164.

195. C. Fuentes, ob. cit., pp. 32-33.

decisivo en la firme construcción de una paz posible".¹⁹⁶ Una larga cita para un texto de antología de una autor que parece "sentir" al margen de la historia.

Una segunda forma de reacción es la "angustiada" o, utilizando la expresión de Roger Bartra, la "melancólica". Éste, siguiendo a François René de Chateaubriand y a Víctor Hugo, define la melancolía como ese estado en que "ante las amargas desilusiones de la vida social y política el hombre se repliega sobre sí mismo para meditar. Un sentimiento que es más que la gravedad y menos que la tristeza".¹⁹⁷ En esta segunda reacción puede ubicarse a Ernesto Sábato, autor proclive a ese estado y por ello doblemente sensible a una época que con tal fuerza lo motivaba. En *Apologías y rechazos*, de 1979 –pero que recopila también textos anteriores–, el argentino se plantea el problema del "terremoto universal que sacude los cimientos de la civilización". La grandilocuencia de las frases, peculiar del ensayo porteño, se hace reveladora cuando nos damos cuenta de que está revelando el inmenso sentimiento de angustia de los argentinos del segundo lustro de los 70. "La crisis de esta tabla de valores afecta a la inmensa mayoría de los pueblos", dice e insiste a continuación: "Si el hombre europeo tiene motivos de angustia, los argentinos los tenemos en mayor grado". En frases que recuerdan a Murena, aunque estableciendo otras polaridades, argumenta

...que de un período de petulante suficiencia hemos pasado a otro en que casi nada nos parece aceptable, en que desconfiamos –y a veces con tenebroso nihilismo– hasta de lo más valioso.¹⁹⁸

Pero lo que es relevante para este efecto es la acentuación furiosa del sentimiento de crisis y decadencia; más aún, de angustia, de culpa compartida, de vergüenza. Todo se hace sospechoso pues la oscuridad se incubaba en el Iluminismo. La figura de José López Rega es la que hace palmar el fracaso de la Argentina, de su pecado, de su culpa y de su vergüenza¹⁹⁹ y esto se articula con otros tantos temas que vuelven a fines de los 70: la censura, la ortodoxia, la democracia, los derechos humanos, el respeto por las personas.

Melancólica, aunque menos angustiada, es también la sensibilidad expresada por Gabriel García Márquez. En su texto de 1982 "La soledad de América Latina" un tópico clave es la dificultad para entender la rea-

196. Mario Benedetti. "El duro camino hacia la paz" (1977), en *El recurso del supremo patriarca*. México. Nueva Imagen, 1979, p. 70.

197. Roger Bartra. *La jaula de la melancolía*, México, Enlace-Grijalbo, 1987, p. 231.

198. E. Sábato. *Apologías y rechazos*. Barcelona, Seix Barral, 1979, p. 128.

199. Ídem, pp. 110 y 113.

lidad: "El desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida". Se trata de una existencia que nos sorprende incluso a nosotros "que somos de su esencia" y que tanto más debe sorprender a los "talentos racionales" del mundo nórdico o desarrollado, que parecen haberse quedado "sin un método válido para interpretarnos". Llama a estos talentos racionales a no medirnos con su vara sino a buscar un método distinto, que probablemente pueda ser similar al que utilizan para entender su pasado. En todo caso, conceptualiza la situación de la América Latina de la época como una búsqueda de identidad, ardua y sangrienta.²⁰⁰

Una tercera forma es la "asertivo-propositiva" en la cual puede ubicarse la obra ensayística de Octavio Paz y de la que es fruto buena parte del pensamiento político de los 80 y 90, con temas como la democracia, los derechos humanos, la transición, la gobernabilidad, el "empoderamiento" y la sociedad civil.

El tema del terror, de los derechos humanos, de la frustración, la vuelta de lo no-político, entre otros, marcan, revelan, delatan estos cambios. Octavio Paz, no muy coherente, lanzando chispazos de luces, ya había insinuado varias de estas nuevas preocupaciones, sin por ello haber dejado de hacerse eco y participar de los grandes temas de los 60 y 70. En Paz aparece, y reaparece, el tema de la libertad, digámoslo así, en sentido liberal y no en el sentido socialista-nacionalista-místico que había identificado libertad con liberación.

En *El ogro filantrópico*, aparecido en 1979 pero en el que se agrupan textos bastante anteriores, desde 1971 e incluso uno de 1950 sobre los campos de concentración soviéticos, pone en relieve una serie de cuestiones relativas al terrorismo de Estado, a las burocracias, a las ortodoxias y a la ausencia de crítica en los intelectuales, al cuestionamiento del stalinismo, del leninismo y del marxismo, entre otros. Allí también se habla de la erótica y de la utopía. Lo que es probablemente más decidor, y que va a emparentar poco después a Paz con el neoliberalismo, es su sospecha, su crítica, su rebelión contra el Estado: el ogro filantrópico. Aunque es obvio que tanto el liberalismo tradicional como el anarquismo y el socialismo criticaron y postularon la desaparición del Estado, no es menos cierto que Paz se está rebelando contra la realidad del Estado mucho más que contra las ideas de los grandes autores europeos. Se está rebelando también contra las concreciones de aquellas doctrinas y contra las doctrinas latinoamericanas (aunque no lo diga explícitamente) como el cepalismo, el dependentismo y otras que servían para justificar la inflación del aparato estatal.

200. Gabriel García Márquez, "La soledad de América Latina", en *El coronel no tiene quien le escriba*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, p. 325.

Esta posición emparenta a Paz, por la derecha, con la posición neoliberal de Carlos Rangel en *Del buen salvaje al buen revolucionario* y, por la izquierda, con el Roberto Schwarz de *Que horas são*, donde el brasileño critica las posiciones “nacionalistas”. La crítica que “por su legitimación triunfalista del atraso de la periferia, intentada por el tropicalismo de la neovanguardia oswaldiana”, tanto como por la angustia de la copia y la “conciencia culpable de la imitación cultural, no deriva de la imitación sino de una estructura social donde la cultura es todavía bastante contradictoria con su propio concepto”.²⁰¹

La cuarta posición, la más importante en el ensayo y la más asentada, consiste en la “vuelta a la cultura”. Se abandona como preocupación primera lo político-social, disminuye también la presencia tan importante de los conceptos de las ciencias económico-sociales, para abocarse a un quehacer conectado con el ensayo más característico del continente. Se trata de una tendencia que vuelve a buscar lo “profundo” en los procesos o caracteres culturales de larga duración y de mayor peso específico. Aparecen obras importantes como *El país de cuatro pisos* del puertorriqueño-mexicano José Luis González, *La ciudad letrada* de Ángel Rama, *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra, *Modernización y cultura* de Pedro Morandé, *Buscando a un Inca* de Alberto Flores Galindo, *Discurso desde la marginación y la barbarie* de Leopoldo Zea y *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla.

González en *El país de cuatro pisos* apunta a determinar los modos en que ha sido afectada la cultura puertorriqueña por la intervención colonialista norteamericana y cómo se comporta en ese momento. Poniendo el problema, distingue varios “pisos” culturales en la isla: el primero, por lo antiguo y lo extendido, es el aportado por una cultura de base africana que, sin necesariamente tener conciencia, fue la que primero se identificó con lo nacional. El segundo piso lo construyó la inmigración europea del siglo XIX. El tercero se hizo a partir de la presencia norteamericana después de 1898. A partir de 1940 “el capitalismo tardío norteamericano y el populismo optimista puertorriqueño” añadieron un cuarto piso que, según piensa, hacia 1980 se está resquebrajando espectacular e irreparablemente. En todo caso, aunque el proyecto económico y político de la dominación norteamericana pudo tener cierta viabilidad, “siempre estuvo condenado, como todo proyecto histórico fundado en la dependencia colonial, a desembocar a la larga en la inviabilidad”. Ahora bien, esa situación que se ha tornado manifiesta “es precisamente lo que hace viable, por primera vez en nuestra historia, la independencia nacio-

201. J.G. Merquior. “La crítica brasileña desde 1922”, en Ana Pizarro (org.), *Palavra, literatura e cultura*, São Paulo. Memorial-Unicamp, 1995, vol. 3, p. 692.

nal. Viable y absolutamente necesaria". Esta independencia es necesaria para "proteger, orientar y asegurar el pleno desarrollo de la verdadera identidad nacional puertorriqueña".²⁰²

Roger Bartra en *La jaula de la melancolía* se propone "penetrar en el territorio del nacionalismo mexicano y explorar algunas de sus manifestaciones, para avanzar en el estudio de los procesos de legitimación del Estado moderno".²⁰³ Este proceso de "legitimación" se ha basado en la explotación o fomento desde el Estado de un tipo de nacionalismo que consta de dos dimensiones, la metamorfosis y la melancolía, y que designa como el "canon del axolote". Piensa que en México "el sufrimiento de la melancolía y de la metamorfosis es precisamente la vía peculiar en que la intelectualidad ha revivido y dado forma a los sentimientos populares". Pero estos mitos para Bartra –a diferencia de los autores, por ejemplo, de los años 60 que los conceptualizaban como ideologías para mantener la opresión– no son en lo fundamental ni "conciencia social" ni "ideología" sino que "como parte de la cultura son la prolongación de los conflictos sociales por otros medios".²⁰⁴

Ángel Rama en *La ciudad letrada* interpreta la historia ibérica de América, y sobre todo sus inicios, como la "inserción en la realidad de esta configuración cultural" extraña: barroca, letrada. Para esto instaló "un modelo urbano de secular duración: *la ciudad barroca*". Ello permitió "comenzar *ex nihilo* el edificio de lo que se pensó". La idea de trasladar "el orden social a una realidad física", según postula Rama, "implicaba el previo diseño urbanístico mediante los lenguajes simbólicos de la cultura sujetos a concepción racional". Esta ciudad se constituyó así, por una parte, en planeamiento de un orden "racional" que se traía como pensamiento y como orden social a la vez que, por otra, ésta evacuaba un pensamiento ordenador, articulando, "a través del orden de los signos, su relación con el poder" con el fin de "sustentarlo y justificarlo". Con una inspiración foucaultiana manifiesta y confesada Rama argumenta que "el sueño de un orden servía para perpetuar el poder" a la vez que "para conservar la estructura socioeconómica y cultural que ese orden garantizaba". En este mundo, según Rama, totalmente racional y coherente ingresó, de un modo difícil de explicar, a fines del siglo XIX, una disidencia que se manifestó "dentro de la ciudad letrada" y que "configuró un pensamiento crítico".²⁰⁵

Alfredo Bosi en *Dialéctica da colonização* se enfrenta a un problema similar al de Rama pero con una base empírica importante y con una ca-

202. José Luis González, *El país de cuatro pisos*, Río Piedras, Huracán, 1980, pp. 40-41.

203. R. Bartra, ob. cit., p. 15.

204. Ídem, pp. 229 y 238.

205. Á. Rama. *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, pp. 2, 6, 41 y 78.

pacidad para señalar los matices y las combinaciones mucho mayor. Al brasileño le interesa el tema de la colonización, tanto en su sentido estricto como en sus proyecciones hasta fines del siglo xx. “La colonización es un proyecto totalizante cuyas fuerzas motrices podrán siempre buscarse a nivel del «colo»: ocupar un nuevo campo, explorar sus bienes, someter sus naturales”. Puede decirse, en consecuencia, siguiendo el razonamiento de Bosi, que “la acción colonizadora reinstaura y dialectiza los tres órdenes: del cultivo, del culto y de la cultura”. Es por ello, entonces, que en Brasil colonial se percibe

...esa compleja alianza de un sistema agromercantil, vuelto para la máquina económica europea, con una condición doméstica tradicional.²⁰⁶

Pero la condición colonial o la dialéctica de la colonización puede enfocarse también teniendo en cuenta otros elementos. Si se quiere hacerlo a partir de “los procesos simbólicos”, es necesario “enfrentar la coexistencia de una cultura a ras de tierra y otra que opone la máquina del presente a las fases mutantes del presente y del futuro”. En esto de considerar los procesos simbólicos debe tenerse en cuenta igualmente que en las letras coloniales coexisten dos retóricas: la humanista cristiana y la de los intelectuales portavoces del sistema mercantil. Éstas son diferentes pero se tocan. Debe tenerse también en cuenta “el carácter dúplo” del arte no letrado en la “condición colonial brasileña: la rigidez y la expresividad”.²⁰⁷

Estas oposiciones, tensiones, ambivalencias, duplicidades que pone en relieve Bosi lo conducen a buscar el significado común de los desencuentros apuntados. Piensa que allí se da con

...la dialéctica de un complejo formado por tiempos sociales distintos, cuya simultaneidad es estructural, pues estructural es la copresencia de dominantes y dominados, y estructural es su contradicción.²⁰⁸

Los textos de González, Bartra, Rama o Bosi así como los de Morandé, Zea, Flores Galindo o Bonfil Batalla, precisamente por su interés cultural y culturalista, en un medio intelectual y mediático fuertemente cargado por las ideas modernizadoras y la deslegitimación de la política, anuncian lo que sería la última década del siglo. Allí lo culturalista y lo identitario vendrían a ser los criterios articuladores del pensamiento la-

206. Alfredo Bosi, *Dialéctica da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 15, 19 y 26.

207. Ídem, pp. 36, 37 y 55.

208. Ídem, p. 62.

linoamericano y, a partir de éstos, se pensarían los temas clave como la diferencia, la globalización y la integración, entre otros.

Esta tónica culturalista es también coherente con el perfil más académico de los autores. Autores cabalmente herederos de la producción de las décadas anteriores pero realizando un cambio (sea como quiebre, sea como negación o superación). Son autores que no están actuando como militantes políticos o sociales sino como personas de pensamiento. Ello hace que sean trabajos más meditados y profundos y menos de coyuntura.

Una voz distinta, aunque también pos 70, es la de Rosario Ferré. En *Sitio a Eros* se pregunta por la existencia de una escritura femenina. Pienso que no existe "una escritura femenina diferente de la de los hombres", pero que existe, en cambio, "una *experiencia* radicalmente diferente", que conlleva temas que la obseden y que son relativamente diferentes de los masculinos. Esta experiencia diferente ha motivado una preocupación mayor por las "experiencias interiores, que tienen poco que ver con lo histórico, con lo social y con lo político". Consecuencia de ello es que la literatura de mujeres "es más subversiva que la de los hombres", cosa que tendría su razón en que "a menudo se atreve a bucear en zonas prohibidas, vecinas a lo irracional, a la locura, al amor y a la muerte". Insiste, sin embargo, en que no existe ese mentado "escritor femenino", porque tampoco existe "la voz femenina, el estilo femenino, tradicionalmente identificado a lo intuitivo, a lo sensible, a lo delicado, a lo sutil". Todo esto, afirma, "no es sino un mito más creado por los hombres".²⁰⁹

Ferré destaca a numerosas autoras poco y nada citadas por quienes han inspirado los temas centrales del pensamiento latinoamericano: Sylvia Plath, Clara Zetkin, Inés Armend, Alexandra Kollontai, Jean Rhys, Mary Shelley y, por cierto, Virginia Woolf. Destaca a George Sand, por su carácter de "emancipatriz", porque fue capaz de comprender "desde muy joven que el deseo es el arma más efectiva contra la represión"; destaca igualmente a Anaïs Nin, por haber considerado "que la pasión es la naturaleza definitoria de la mujer, pero esa pasión suele ser al mismo tiempo su mayor fuerza y su mayor flaqueza". En este marco, señala el carácter de su propia obra "por romper con una serie de barreras que inhibían la expresión literaria femenina".²¹⁰

209. Rosario Ferré, *Sitio a Eros*, México, Joaquín Mortiz, 1986, pp. 30-32 y 119.

210. Ídem, pp. 65, 37-38 y 194.

CAPÍTULO V

PENSAMIENTO POLÍTICO Y POLITOLÓGICO

La noción “pensamiento político” suele usarse de manera equívoca al referirse a las ideas para vivir en sociedad y para mejorarla así como a las ideas sobre los sistemas políticos. En este capítulo se distingue el pensamiento político propiamente tal del pensamiento politológico, compuesto por la teoría, la filosofía y la ciencia política y que se refiere a cuestiones como los sistemas políticos y sus clasificaciones, a los partidos y a las ideologías.

La distinción entre el pensamiento político y el politológico es importante al ocuparse de los largos 60, pero hacia el fin de siglo esta diferencia fue diluyéndose, en la medida en que los líderes políticos fueron cediendo espacio a los teóricos, a los universitarios y a los funcionarios de organismos internacionales. La reflexión política y politológica pasó a generarse en la CEPAL, en la FLACSO, en el PNUD, en la UNAM o en la Universidad de São Paulo o en algunas ONGs, mucho más que en los partidos, por lo demás copados por los universitarios, o en los movimientos sociales que se mantenían más “populares” y un poco más autónomos del mundo “ilustrado”.

El pensamiento político ha sido inversamente proporcional al pensamiento politológico. El copamiento del espacio político por los teóricos de la politología ha inhibido el pensamiento político. Por así decirlo, el pensamiento político requiere de una “ingenuidad” que los teóricos han superado. ¿Qué teórico de fines de siglo podría pensar como Haya de la Torre, como Perón, como Allende, como Fidel Castro, Fanon o Michael Manley? Obviamente se respetan demasiado a sí mismos para hacer el ridículo con ideas que aludan a la patria, a la liberación, a la independencia, a la igualdad, al socialismo o a la emancipación continental. Es cierto que, de algún modo, todo ello se encuentra incluido (y castrado) en la idea de democracia con sus agregados de gobernabilidad, derechos humanos y participación. En las décadas del 80 y del 90 la reflexión sobre la política fue mucho más importante que la reflexión política; en las

dos décadas anteriores fue lo inverso. En cierta forma, la politología ha minado el pensamiento político y por esta vía, también en cierta forma, ha minado a la política, especialmente a esa política belicosa de los 20 y los 30, de los 60 y los 70.

Si es efectivo que al menos desde fines del siglo XVIII el pensamiento político ha conllevado un elemento normativo de mejoramiento de los seres humanos, es decir, ha llevado un componente utópico, puede decirse que los fines del siglo XX significan una ruptura con esto, ruptura no necesariamente definitiva. Para postular una dimensión utópica hay que estar dispuestos a hacer el ridículo. Los científicos-pensadores políticos tienen demasiado "sentido del ridículo". En los años 60-70 hacer el ridículo era casi una muestra de valentía, se podía hacer el ridículo con satisfacción y hasta con soberbia, en la política y fuera de ésta. Con qué vergüenza ajena ven los politólogos de la derecha de 2000 a Pinochet enmendándole la plana a la historia casi completa de Occidente (y también a la de Oriente, por cierto).

Se exponen a continuación los siguientes temas: el pensamiento politológico, teniendo particularmente en cuenta los desarrollos sobre el populismo y la aparición de los trabajos sobre el autoritarismo burocrático; respecto del pensamiento político se aborda en primer lugar el pensamiento de la amplia izquierda buscando sus elementos comunes y, luego, el pensamiento de la derecha, en la época eminentemente conservador pero gestando una renovación que desemboca en tres opciones que niegan el conservatismo: una que, curiosamente, se vuelve hacia la izquierda, otra hacia la seguridad nacional y una tercera hacia el neoliberalismo.

1. El pensamiento politológico

Así como las ciencias económico-sociales entregaron los insumos más importantes para el pensamiento político, éstas probablemente por su propio desarrollo y por su inflación opacaron, en términos relativos e indirectamente, a la ciencia política y, más en general, las reflexiones politológicas. La ciencia política o la politología es la pariente pobre de las ciencias económico-sociales entre 1950 y 1980. El quehacer politológico va a adquirir mayor importancia desde los 80 con la inhibición de la política. La crítica a las dictaduras revalorizó el tema político, especialmente la cuestión de la democracia, de los derechos humanos y de la participación. Tan importante fue este viraje que la politología no sólo encontró un nicho donde desenvolverse o un caldo de cultivo, sino que incluso ganó terreno a los temas económico-sociales, resignificándolos desde su perspectiva.

Durante los 60 y los 70, ya se ha señalado, el pensamiento politológico tuvo un desenvolvimiento modesto, siendo el tema más relevante el del

populismo y, un poco después, el de los autoritarismos. La reflexión sobre el populismo se gestó en el seno de las ciencias económico-sociales y más precisamente entre quienes trabajaban la modernización de la sociedad. Los autores que se ocuparon del populismo y participaron cabalmente de estas redes fueron Gino Germani, Torcuato S. Di Tella, Francisco Weffort, Helio Jaguaribe, Octavio Ianni y Aldo Solari, entre otros.

Hubo en la época un tratamiento del tema del Estado y de los partidos políticos aunque en muchas oportunidades encontramos trabajos muy tributarios del marxismo y apenas explicitación y comentario de los clásicos, con algunos agregados de Antonio Gramsci, Louis Althusser o Nicos Poulantzas. El tema del populismo, sobre todo, aunque también el de los regímenes burocrático-autoritarios, gozó de mayor originalidad. Pasó algo parecido a lo ocurrido con el tema del indio. Puesto que había poco pensamiento sobre estos asuntos en Europa, debieron obligadamente pensarse de modo americano. Sin duda se trabajaron también en la época otros temas, aunque con menor relieve; es el caso, por ejemplo, de los sistemas políticos latinoamericanos, los procesos electorales y la participación ciudadana.²¹¹

El tratamiento del populismo en el seno de la red de la sociología de la modernización y del dependentismo no podría dejar de traslucirse en los conceptos a los que se articula, sean éstos propiamente politológicos (Estado oligárquico) o no politológicos (industrialización, urbanización, dependencia, migraciones campo-ciudad y capas medias, entre otros). Ello mismo implica que el abordaje del fenómeno populista no sea propiamente politológico sino que, concibiéndolo en ocasiones como régimen, como movimiento social o como ideología, en realidad se lo trate globalmente como sistema social, económico, cultural y político.

Se ha dicho que fue Gino Germani quien introdujo el estudio del populismo integrándolo en su teoría de la participación creciente. Éste se presentaría en todas las sociedades al comienzo de su desarrollo industrial, estando constituido por dos procesos distintos: el de movilización y el de integración. Di Tella, por su parte, definió los movimientos populistas como coaliciones, con una ideología cohesiva, entre estratos de la clase trabajadora urbana o rural y las elites no obreras. El populismo, como sistema, estaría compuesto por la presencia de cuatro factores: masas populares, especialmente obreros industriales; elites disponibles con "incongruencia de status", ideología o psicología que facilite la comunicación y genere entusiasmo, y líder carismático. A Weffort le interesa explicar el surgimiento de este género de movimientos, para lo cual se refiere al desarrollo de una contradictoria dinámica interna, unida a alteraciones

211. Véase AA. VV., *Las ciencias sociales en América Latina*, Santiago de Chile, Cinda, 1989.

sustanciales en el modo de integración dependiente en el sistema capitalista internacional, cosa que produce la crisis del sistema oligárquico. Ianni apunta a entender el populismo desde la relación entre las clases sociales.²¹² Piensa que el Estado populista, que distingue precisamente del fascista y del socialista, se forma por las “contradicciones generadas en el seno de la clase dominante, en combinación con los antagonismos entre esas facciones y las otras clases sociales, en la crisis de la economía primaria exportadora”.²¹³ Ernesto Laclau entra en el tema del populismo principalmente a partir de la ideología y de ésta como discurso que debe entenderse en el marco de la lucha de clases. Para el argentino-británico, el populismo comienza en el punto en que los elementos popular-democráticos se presentan como opción antagónica frente a la ideología del bloque dominante.²¹⁴ Otros autores que escribieron sobre populismo fueron Lucía Sala de Touron, Werner Altman, Agustín Cueva, Emilio de Ipola, Luiz A. Costa Pinto, Fernando H. Cardoso y Enzo Faletto.

El tema del populismo fue siendo suplantado durante los 70 por el tema del autoritarismo, cambio de signo hartamente revelador de la época. Obra pionera, en este sentido, es la de Guillermo O'Donnell *Modernización y autoritarismo*, de 1972. O'Donnell se pregunta por la perplejidad causada por el hecho de que la modernización parecería no traer aparejado un aumento en la democracia, como lo habían previsto las teorías que se habían ocupado de estos cambios en las sociedades latinoamericanas. Argumenta el cientista político argentino que su trabajo se gesta a partir de una doble preocupación: “Primero, la evidencia de que los numerosos cambios experimentados por nuestros países no han aumentado la probabilidad de emergencia de regímenes políticos más abiertos”; en segundo lugar, “la impresión que muchos y muy peligrosos factores amenazan agravar aun más esos problemas”. De hecho, constata, los países sudamericanos “que más han avanzado en la modernización es donde se ha implantado e intentado consolidar una nueva forma de autoritarismo político”. Propone denominar “burocrática” a esta nueva forma de autoritarismo para distinguirla de las formas “populista” y “tradicional”.²¹⁵

O'Donnell define como “burocrático-autoritarios” a los regímenes que fueron inaugurados en Brasil y la Argentina en 1964 y 1966 respectivamente, “como consecuencia de los golpes de Estado”. Con una preocupación claramente politológica, señala que la designación “burocrático-au-

212. Véase A. Solari, R. Franco y J. Jutkowitz, ob. cit., pp. 545, 547 y 555.

213. Octavio Ianni, citado por Carlos Moscoso, *Populismo en América Latina*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, p. 129.

214. Ernesto Laclau, citado por C. Moscoso, ob. cit., p. 160.

215. Guillermo O'Donnell, *Modernización y autoritarismo*, Buenos Aires, Paidós, 1972, p. 9.

toritarios” le parece tan adecuada como útil pues “permite el uso del término ‘autoritario’ como designación de un *género*, que incluye a otros tipos de regímenes políticos sudamericanos contemporáneos no democráticos, correspondientes a niveles de modernización más bajos”. Con respecto específicamente a lo de “burocráticos”, es adecuado, sostiene, para “denotar características que distinguen a la *especie* de autoritarismo que corresponde a los niveles más altos de modernización”.²¹⁶

El trabajo de O'Donnell motivará una gran cantidad de otras investigaciones sobre este tipo de regímenes y será un punto de partida para el desarrollo de una preocupación más elaborada y profesional por la política como ámbito específico de análisis. En este espacio se irá desarrollando subsecuentemente la reflexión sobre la democracia y la cultura que otorgaría un nuevo sello a las ciencias sociales latinoamericanas en el fin de siglo.

2. El pensamiento político

Se ha destacado ya que un elemento clave de la sensibilidad de los largos 60 es su radicalismo. Éste se articuló, fue causa y consecuencia, de un pensamiento político que pretendía un cambio sustancial, que renovaría simultáneamente a las personas y a la sociedad como estructura. Ello comenzó por la izquierda y terminó por la derecha: comenzó, un poco, como jugando y, en parte, como una comedia para terminar como tragedia.

Una primera aproximación asocia el pensamiento político (y la práctica, por cierto) de esta época a la izquierda. Ello parcialmente se justifica pues mientras la derecha, bastante arrinconada tanto políticamente como en las ideas, está rumiando sus derrotas y renovando y mudando su piel en nuevas formulaciones, la izquierda se muestra exuberante con una variedad de manifestaciones y con una vitalidad que será poco más que un orgasmo sucedido por un largo reposo.

El amplio cauce de la izquierda

Se ha visto ya en capítulos anteriores cómo se van gestando y poniendo en juego los elementos más importantes que constituirían el instrumental teórico de la izquierda: las ideas sobre el desarrollo, aquellas sobre los factores sociales de éste, el integracionismo, el dependentismo,

216. Ídem, p. 106.

los aportes del New World Group con lo étnico, el isebianismo, el liberacionismo con factores cristianos, herederos de una tradición nacionalista de fuerte componente anticolonial y antiimperialista.

Existen por así decirlo varios “ríos tributarios” que vienen a confluír en el ancho y heterodoxo cauce del pensamiento político de la izquierda de la época, que alimenta ampliamente desde Fidel Castro a Juan José Torres, Juan Velasco Alvarado y otros militares; desde João Goulart al PRI, a Juan Domingo Perón, Rafael Caldera, Michael Manley, Chedi Jagan y Salvador Allende. Alienta igualmente a muchos partidos, movimientos y personas que no llegaron al poder. Es tan ancho el cauce que permite acentuaciones y subcorrientes dentro del mismo fluír, pero permite a la vez establecer diferencias nítidas con el pensamiento conservador, de la seguridad nacional o neoliberal. Algunos autores han reunido a todos estos gobernantes y sus regímenes en la categoría “populismo”, reconociendo a la vez subdivisiones y diferencias ideológicas y programáticas importantes.

Desde el cepalismo hay numerosas ideas que convergen en este pensamiento. Lo más fácil de detectar es la conceptualización: “desarrollo”, “centro/periferia”, e incluso “integración”, aunque este último concepto trae también otras herencias ideológicas, como la del aprismo, por ejemplo. Pero no sólo eso, sino que más significativa es la presencia de una propuesta económica, donde el “deterioro en los términos del intercambio” es una de las claves y donde los “factores sociales del desarrollo” e incluso el “integracionismo”, como condición para crear un bloque productivo y consumidor suficientemente grande, son también ideas básicas.

Desde el dependantismo, en su versión iberoamericana, o desde el New World Group, en su versión caribeña, la contribución mayor es la propia idea de “dependencia”, concepto usado y extrapolado mucho más allá del ámbito para el cual fue creado y llevado al terreno cultural y al ideológico. El dependantismo fue clave para pensar el escenario económico internacional, aciriollando las teorías leninistas del imperialismo al afirmarlas en la base cepalina del “deterioro”.

Desde el liberacionismo propiamente tal puede decirse que se recogió relativamente poco, por lo tardío de su desarrollo, pero el concepto “concientización” y las ideas de educación popular vienen en buena medida desde ahí. La idea de liberación, ampliamente difundida en el pensamiento político de la época, no proviene del liberacionismo. El pensamiento político es anterior, ha tomado este concepto de la tradición francesa y de los autores anticoloniales.

Es difícil señalar lo que se ha tomado del ensayismo. El trasvase de ideas entre pensamiento político y ensayo es tan fluido que temas relativos a lo colonial, al despertar de la conciencia, a la militancia, a la relación entre cultura y política, van y vienen de un espacio a otro.

Se verán a continuación dos casos del pensamiento político de los largos 60: el chileno Salvador Allende y el jamaiquino Michael Manley.

Allende no es propiamente ni un ensayista ni un cientista social, pero pocas personas pueden representar mejor que él lo que fueron las ideas de los 60-70 en América Latina. Si bien no fue un gran teórico, fue un político capaz de presentar un proyecto de socialismo chileno o a la chilena, pensado a partir de un marxismo marcado por las teorías de la dependencia y de la liberación y heredero de planteamientos nacionalistas y latinoamericanistas cuyos orígenes pueden ubicarse en la tercera y cuarta décadas del siglo.

Formula Allende su propuesta: “Aquí en nuestra patria y en este instante, de acuerdo con la realidad chilena, la historia, la tradición y la idiosincrasia de nuestro país, estamos haciendo un camino auténticamente revolucionario”. Este camino revolucionario, que apunta a “hacer posible la independencia económica del país y por tanto su plena soberanía”, tiene que afianzarse “en la gran conciencia multitudinaria de las masas trabajadoras chilenas, disciplinadas, conscientes, con un alto nivel político, con un profundo sentido nacional y patriótico”. Esta idea de actuar de acuerdo con la realidad, con la historia, la tradición, la idiosincrasia y la conciencia de los trabajadores tiene al menos dos aspectos. Por una parte proviene de un pasado que el presidente de Chile reitera, cuando se refiere a la recuperación de los movimientos sociales y de liberación de nuestros países; por otra, la propuesta de un futuro, de un modelo propio. Respecto de lo histórico, destaca el deseo de hacer realidad la frase de Túpac Amaru, “el gran luchador indígena de Perú”, cuando expresa: “No queremos que el patrón coma el hambre del indio”; destaca igualmente a Benito Juárez, quien “supo del exilio, de la cárcel, de la derrota, pero supo también librar a su pueblo de la invasión extranjera”; también la Revolución Mexicana, su profundidad, el contenido rebelde de las masas populares que escribieron a lo largo de su historia el ansia legítima de su independencia y de una existencia digna después. Respecto del proyecto, Allende destaca que no seguirá “el modelo cubano, ni el soviético, ni el yugoslavo sino un modelo chileno”. Por ello el pueblo chileno y su gobierno

...han tomado la responsabilidad de orientar toda su capacidad como nación organizada para construir libremente su propio destino, sobre la base de sus propios recursos, aunque también sobre la base de una nueva cooperación internacional.²¹⁷

En todo caso, este modelo chileno basado en un destino propio, sobre la base de recursos propios y en un nuevo orden internacional, tiene

217. Salvador Allende, *El pensamiento de Salvador Allende* (antología de Hugo Latorre Cabral), México, Fondo de Cultura Económica, 1974, pp. 21, 100, 218, 41, 23 y 20.

mucho que ver con la dignidad. Ya vimos que de los revolucionarios mexicanos reivindicaba su capacidad de construir una existencia digna. Abunda sobre esto al señalar que “la dignidad de las naciones no se mide por el ingreso per cápita”. Por ello destaca la diferencia entre trabajar para un régimen capitalista o para otro que va abriendo el camino hacia el socialismo y “donde no queremos que el hombre explote al hombre” y donde “no queremos que los grandes pueblos exploten a los pueblos pequeños”, porque “la dignidad no tiene ingresos per cápita”. Esta dignidad tiene que ver en primer lugar con la emancipación de la explotación, de la dominación, y por ello es asociada a la liberación. En consecuencia, sostiene, “nuestra preocupación ha sido fortalecer la democracia y ampliar las libertades mediante la redistribución del ingreso, la liberación económica”. Por esto mismo deben sincronizarse las transformaciones económicas y políticas, pues “ahí se encuentra para nosotros la clave de nuestra liberación de la dependencia exterior”. De hecho, dice, nuestros pueblos buscan su propia expresión.²¹⁸

Para que esto se realice debe articularse lo interno o nacional con lo externo o internacional. Denuncia un orden internacional poco favorable, o desfavorable, a la vez que postula tanto la cooperación como la integración. Piensa que las concepciones de Bretton Woods y de La Habana, que dieron vida al Banco Mundial, al Fondo Monetario Internacional y al Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comerciales (GATT), “dejaron al Tercer Mundo al margen del avance científico y nos exportaron una tecnología que muchas veces constituyó un medio de alienación cultural y de incremento de la dependencia”. Sin embargo, cree que hay posibilidades concretas en la época de su gobierno (1970-1973) “de construir formas nuevas de intercambio internacional, que por fin abran posibilidades de equitativa cooperación entre pueblos ricos y pueblos pobres”. Es este marco donde “el hombre latinoamericano debe proyectarse en el continente más allá de las fronteras de su patria”. Lo que debe hacerse es “llegar al estatuto del hombre latinoamericano, a través de la creación de instituciones y la adopción de normas que vayan encauzando nuestras patrias hacia un destino común”. Por ello Colombia, Perú, Bolivia, Ecuador y Chile se han propuesto sustituir las viejas fórmulas por otras nuevas que, “mediante la integración subregional, hagan posible el desarrollo armónico de sus recursos en beneficio de nuestros objetivos comunes”. Sostiene que “el Pacto Andino es una empresa ejemplar en la que el gobierno de la Unidad Popular está poniendo todos sus esfuerzos”.²¹⁹

Michael Manley asume la presidencia de Jamaica en 1972 con el le-

218. S. Allende, *ob. cit.*, pp. 42, 98-99, 49, 57-58 y 217.

219. *Ídem*, pp. 207, 121, 219 y 205.

ma de la “autoconfianza”, en oposición a otras regiones del Caribe que apostaban a un desarrollo subordinado, a la sombra de Estados Unidos. “Autoconfianza” y “dependencia” son categorías correlativas en la propuesta política del jamaicano. De hecho, varios teóricos del New World Group, como Norman Girvan, Owen Jefferson y Rex Nettleford, por ejemplo, ocupan cargos importantes en su gobierno.

Manley publica en 1974 *The Politics of Change: a Jamaican Testament*. Allí comienza considerando a su nación como parte del Tercer Mundo, al que define como “esa serie de países, casi todos tropicales, que fueron escenario de la gran explotación colonial”. Todos esos territorios, postula, “fueron utilizados como fuentes de materias primas y productos agrícolas primarios, destinados a los grandes países manufactureros”. Como para casi todos los pensadores caribeños de la época, la descolonización es un tema decisivo. En consecuencia, destaca que, “después de la Segunda Guerra Mundial, comenzó un proceso político inverso, conducido por la India y seguido con rapidez en el Caribe, África y el resto del mundo colonial”. En breve, todas las que antes eran colonias obtuvieron su independencia pero, y he aquí la paradoja y lo que mueve a Manley y a los teóricos del New World Group, después de lograda la independencia “esos territorios, sin excepción, sufrieron grandes incapacidades económicas”.²²⁰

Esas “grandes incapacidades económicas” que sufrieron los territorios de reciente independencia se deberían a que “se han visto atrapados en un dilema económico” que consiste en que “su comercio está establecido según patrones tradicionales con los poderes metropolitanos”. Este comercio opera según el deterioro en los términos del intercambio, cosa que Manley describe del siguiente modo: “Las antiguas colonias proporcionan los materiales básicos que atraen la proporción menor del «valor añadido [agregado]» en el proceso total”. Explicita esta idea argumentando que para empezar existe un “desequilibrio entre lo que las antiguas colonias tienen para ofrecer y lo que nuestros socios metropolitanos proporcionan. Para empeorar las cosas, los precios de las materias primas y los productos agrícolas primarios muestran una tendencia histórica a la inestabilidad en torno de niveles generales que no tienden a elevarse”. Concluye de este razonamiento que

...a medida que pasan los años se requieren cada vez más toneladas de azúcar de Jamaica para comprar un tractor de Estados Unidos o de Gran Bretaña.²²¹

220. Michael Manley, *The Politics of Change: a Jamaican Testament* (Londres, André Deutsch, 1974, p. 12); citado por M. Blomström y B. Hettne. *La teoría del desarrollo en transición*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 146.

221. Ídem, p. 147.

La derecha: conservadurismo y renovación

La derecha en los 60 llega a su punto más bajo y con ella el pensamiento conservador que la (des)animaba canta como el cisne, en una breve exaltación agónica. Es posible, eso sí, haciendo un rastreo minucioso, percatarse ya de los inicios de renovación en el pensamiento político de la derecha, aun cuando todavía no se han articulado los diversos elementos en una nueva cosmovisión.

El pensamiento conservador de los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial ha perdido la fuerza nacionalista y antiimperialista que tuvo en las décadas anteriores, entibiándose. El nacionalismo integrista más radical, con parentescos fascistas, antinorteamericano, antiliberal y antimarxista, habita sólo pequeños cenáculos, sea en sectores de las fuerzas armadas o en grupúsculos políticos o religiosos, medio escondidos y sin escenario donde poder expresarse. Los grupos liberales tradicionales, por su parte, se han dividido en una rama conservadora, aunque tolerante, y una rama liberal social, de corte aprista o cepalino, no identificada con la derecha. La Doctrina de la Seguridad Nacional, que ya ha producido obras importantes, no ha salido todavía desde sus lugares de origen, las fuerzas armadas –salvo en Brasil–, y tampoco ha adquirido una tonalidad derechista nitida, salvo nuevamente en Brasil o quizá en la Argentina, y ciertamente no en Chile y Perú. El neoliberalismo, que ya ha ingresado a través de misiones norteamericanas y que empieza a tener presencia en periódicos o revistas, comenzando a ser (re)conocido por economistas y empresarios,²²² no cuenta ni con escenario ni con fuerza suficiente para cohesionar a los demás elementos ideológicos, cosa que sólo logrará en la medida en que la izquierda, en el escenario de la Guerra Fría, aparezca como una amenaza totalizante: a las tradiciones, a la religión, a la familia, a la nación, a la propiedad, a la macroeconomía y a Occidente.

Mientras las ideas de la no-derecha fueran suficientemente híbridas, se hacía difícil oponerles un modelo cohesionado y una ortodoxia alternativa. Sólo cuando se manifiesta una izquierda que parece oponerse punto por punto a cada uno de los elementos ideológicos de la derecha, ésta se cohesionan, en el riñón de los 60, articulando (renovándose, saliendo de su arrinconamiento y su marasmo) una nueva síntesis en la que convergen, reordenándose y resignificándose, los variados elementos.

Sin embargo, antes de examinar el modo como se va produciendo esa renovación en el seno de la derecha, es necesario ver todavía un mayor

222. Véase Sofía Correa, "Algunos antecedentes históricos del proyecto neoliberal en Chile (1955-1958)", en *Opciones*, 6. Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, 1985, y "La derecha en la política Chilena en la década de 1950", en *Opciones*, 9, 1986.

síntoma de deterioro y que consiste en la salida, donde se percibe un agotamiento y una falta de futuro, hacia la izquierda de grupos provenientes del conservadurismo y del integrista. Esto ya había ocurrido en décadas anteriores con la aparición del pensamiento social cristiano, que en la década anterior había asumido, en términos económico-sociales, las propuestas del cepalismo.²²³ Los grupos emergidos posteriormente, durante los 60, van a asumir las propuestas liberacionistas, las del dependentismo y hasta las del guevarismo.

Es éste el caso, por ejemplo, de Ação Popular, constituida a fines de los años 50, que se propuso alcanzar el liderazgo de las organizaciones estudiantiles, teniendo en cuenta los avances de los sectores marxistas. A comienzos de los 60, esta agrupación ya ingresa en la coalición de izquierda que sustentaba el gobierno de João Goulart. En 1964, en un documento publicado en la revista *Verbum*, se afirma que el proceso de socialización corresponde al hecho esencial de la historia humana; que el surgimiento del capitalismo precipita la socialización, en ritmo y proporciones que la historia no conocía hasta entonces; y, aunque es un importante salto hacia adelante, señala la presencia de estructuras de dominación y alienación, creando tensiones que conducen hacia el desenlace socialista; a la vez, cabe reconocer que es el marxismo la más profunda y rigurosa crítica al capitalismo e interpretación teórica del paso hacia el socialismo, ha resumido Antonio Paim. Ação Popular evolucionó para transformarse en Acción Popular Marxista-Leninista. Su líder teórico, ha señalado el mismo Paim, fue Henrique Lima Vaz, cuyo mérito habría sido "vestir toda la jerga marxista y nacionalista, de gran circulación en la época, con un ropaje *soi dissant* cristiano".²²⁴

El pensamiento conservador latinoamericano, que ha sido poco estudiado, tiene peculiaridades temáticas respecto de sus modelos, normalmente el francés y el español. Hemos tenido pensamiento conservador desde que aparece la reacción al emancipacionismo, durante la primera mitad del siglo XIX. El tópico decisivo para discriminar el pensamiento conservador de otro es la descalificación del presente o de los cambios, en razón de un deterioro respecto del pasado que habría sido incluso dorado. Presente decadente e idealización del pasado son las claves sin las cuales difícilmente puede hablarse de pensamiento conservador. Esto lleva asociada normalmente una sensibilidad nostálgica, que en América Latina se ha expresado principalmente idealizando una sociedad católica, el mundo colonial y la vida tradicional campesina de la hacienda o la

223. Véase Sol Serrano, "La misión histórica de la Falange Nacional", en *Alternativas*, 3. Santiago de Chile, Academia de Humanismo Cristiano, Santí, 1984.

224. Antonio Paim, "A opção totalitária", en Vicente Barreto y Antonio Paim, *Evolução do pensamento político brasileiro*. Belo Horizonte, Itatiaia, 1989, pp. 352 y 382.

plantación. A fines del siglo xx aparece un conservadurismo que añoraba la vuelta al Estado benefactor y a los dorados años 60. Es la primera vez que el conservadurismo florece en el seno de la izquierda, pues se lo tuvo casi por sinónimo de pensamiento de derecha. Al conservadurismo se asocian valores como el orden, las jerarquías, el respeto, la autoridad, el "realismo", la sensatez, valores normalmente recuperados por los conservadores pero no privativos de éstos y por ello no constituyen criterios para demarcar.

Hay tres oleadas importantes de pensamiento conservador entre nosotros. La primera y que se da netamente en el ámbito católico es durante el período del positivismo liberal en las décadas del 70, 80 y 90 del xix; otra oleada es la de los años 20 y 30 asociada al fascismo, y la tercera es en los 60, menos fuerte, ligada a la reacción contra los cambios en las costumbres y muy antisentista. Esto sin menoscabo de que, desde comienzos del xix, siempre hayan existido autores u obras que pueden identificarse con el conservadurismo. No puede calificarse, como lo han hecho algunos, al neoliberalismo teórico como forma de conservadurismo en América Latina. Por el contrario, la propuesta neoliberal, siendo al menos en su primera etapa totalmente ligada a la derecha, siempre se ha manifestado en las ideas como una apertura al cambio, deseo de construir un mundo diferente y crítica del pasado. Más aún, ha sido un tópico recurrente su descalificación de posiciones ideológicas respecto de cuestiones decisivas en lo económico o en lo cultural que permanecen ancladas en el pasado. Para evitar esta confusión debe distinguirse pensamiento de la derecha, que es una tradición político-social más que ideológica, de pensamiento conservador.²²⁵ El pensamiento conservador se ha dado normalmente en el seno de la derecha pero no es sinónimo de pensamiento de derecha; asimismo, ha brotado también en el seno de agrupaciones sociales y políticas no ligadas ni partidaria ni socialmente a la derecha: el mayor ejemplo de esto son los grupos de la izquierda nostálgica del fin de siglo, que añoraban los 60 como una época dorada de la politización, la militancia, la rectitud, las ideas claras, los buenos y los malos. Casi siempre el conservadurismo, en este caso más existencial que teorizado, añora los tiempos en que los actores eran jóvenes. Debe

225. Es clave distinguir derecha (sector político) de conservadurismo (posición ideológica) que puede expresarse como ideas y/o mentalidades y/o sensibilidades. Normalmente el conservadurismo se ha dado más bien en la derecha pero ésta ha acogido posiciones renovadoras y modernizadoras. La distinción entre derecha y conservadurismo ha sido también explicitada por José Luis Romero en *El pensamiento político de la derecha latinoamericana*. Buenos Aires, Paidós, 1970. Allí señala que "la idea de derecha aparece necesariamente unida a la idea de resistencia al cambio, con lo cual parecería clara la identificación entre derecha y grupos conservadores. Empero, no es absolutamente así" (p. 16).

distinguirse, sin embargo la senilidad del conservadurismo, si bien la senilidad es propensa al conservadurismo.

El pensamiento conservador, en los años 60, tiene una fugaz revitalización que no deja de recordar al canto del cisne. Una derecha autobloqueada, con un pensamiento conservador impotente, va a desprenderse de él para dejarlo como reliquia medio romántica y de gente medio extravagante, como aquella de Tradición, Familia y Propiedad, o la va a reducir a algunos ámbitos de la vida privada: culto religioso y moralidad sexual. La derecha se va a sacudir el conservadurismo clásico para reutilizarlo o resignificarlo parcialmente en la Doctrina de la Seguridad Nacional o para suplantarlo por el neoliberalismo.

El pensamiento conservador de los 50 y 60 en América Latina puede caracterizarse a partir de tres tópicos: catolicismo, hispanismo (o iberismo) y nacionalismo. Como pensamiento político se liga a tres disciplinas: ensayo, historiografía y filosofía. En el ensayismo, con énfasis diversos puede ubicarse al nacionalista y antiimperialista venezolano Mario Briceño Iragorry, quien sostenía que “mientras más vigorosos sean los nexos que unen el alma del pueblo, más resistente y fácil será su defensa. Cuando, en cambio, las naciones han descuidado el cultivo de sus lazos morales, será más fácil su dominio por las fuerzas extrañas”.²²⁶ Puede ubicarse igualmente al integrista y fundamentalista brasileño Plinio Correa de Oliveira, fundador de los grupos Tradición, Familia y Propiedad, entre cuyas ideas decadentistas aparece aquella relativa a que “la actual civilización es nociva para el hombre en la medida en que tiene por base el laicismo y viola en varios aspectos al Orden Natural enseñado por la Iglesia” y que “tanto del orgullo cuanto del liberalismo nace el deseo de igualdad y libertades totales, que es la médula del comunismo”.²²⁷ En la historiografía, destacan los hispanistas que han creado o alimentado una leyenda rosa de la obra de España y Portugal en América. Entre éstos, Jaime Eyzaguirre, Ricardo Levene y Raúl Porras Barrenechea. En la filosofía, y en estrecho contacto con la teología, se ubican Ismael J. Quiles y Osvaldo Lira, ambos de orientación tomista.

En el pensamiento más propiamente político, además de los ya citados Briceño Iragorry y Correa Oliveira, puede incluirse al colombiano Laureano Gómez, quien abogaba por una política que debía afinarse en la moral cristiana, consideraba la educación como recuperación moral, a la mujer como preservadora de los valores morales y a la crisis colombiana como crisis de liderazgo moral y, por cierto, ligaba la identidad de

226. Mario Briceño Iragorry, *Tradición, nacionalidad y americanidad*, Santiago de Chile, Universitaria, 1955, p. 36.

227. Plinio Correa de Oliveira, *Revolución y contra-revolución*, Santiago de Chile, Apóstol Santiago, 1992, p. 25.

su país al catolicismo.²²⁸ También puede incluirse al nicaragüense Julio Ycaza Tigerino y al chileno Gonzalo Vial.

Son trazos bastantes marcados de este conservadurismo el catolicismo, el iberismo, un nacionalismo antisajón, un corporativismo parcialmente anticapitalista y un moralismo temeroso del materialismo y por ello heredero del arielismo de derecha de las primeras décadas del siglo. Estas posiciones van a ser suplantadas, en la derecha, precisamente por otras prosajonas, más abiertas a las novedades y menos pacatas en términos de la moralidad y del resguardo de los valores ancestrales. Lo conservador va a mutarse en modernizador, transformando la ciencia y la tecnología, de amenazas a las creencias y al orden natural cristiano, en instrumentos privilegiados para crear una sociedad moderna más laica y pragmática. Esto sin menoscabo de nuevos fundamentalismos como el "segurista" de Golbery do Couto (en los 60) o del antiestadista de José Piñera (en los 70).²²⁹

El quiebre fundamental en el pensamiento político de la derecha latinoamericana está dado, por un lado, por el impacto causado por el izquierdismo de los 60, en sus más variadas manifestaciones, y por las propuestas ideológicas provenientes de Estados Unidos: seguridad y neoliberalismo, además de alguna presencia menos relevante y más tardía del pensamiento "neoconservador". Estados Unidos, demasiado vital y conquistador, no podía empatizar con un pensamiento nostálgico que soñaba con una época premoderna y un catolicismo barroco o medieval. Su inspiración modernizadora, con ideas, mentalidades y sensibilidades, transformó a una derecha anquilosada, agotada teóricamente y traspasada (entre aterrorizada y atravesada) por el clima de los 60.

En términos de los tópicos referenciales del pensamiento latinoamericano, el discurso de la derecha perdió rasgos identitarios, presentes en su paleoarielismo, para asumir otros modernizadores, muy similares precisamente a aquellos que Rodó había combatido en el positivismo, poco menos de un siglo antes. Esta vuelta, así como el neoarielismo de la izquierda, surgió durante la última década del xx, vendría a patentizar una vez más el carácter pendular de la historia de nuestras ideas.

228. Véase Ricardo Vélez Rodríguez, *Estado, cultura y sociedad en América Latina*, Bogotá, Fundación Universidad Central, 2000, pp. 267 y ss.

229. Véase para el caso mexicano Soledad Loaeza, "Cambios en la cultura política mexicana: el surgimiento de una derecha moderna (1970-1988)", en *Revista Mexicana de Sociología*, L. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, julio-septiembre de 1989.

PARTE VI
SEGURIDAD, NEOLIBERALISMO
Y DEMOCRACIA

CAPÍTULO I

LA SEGURIDAD, LA GUERRA Y LA GEOPOLÍTICA. LA GEOPOLÍTICA, LOS DERECHOS HUMANOS Y LA PAZ

La guerra y la paz son dos temas poco frecuentes en el pensamiento latinoamericano. Pero el contexto de la Guerra Fría, siguiendo a los dos conflictos bélicos más importantes de la historia, creó una psicosis de guerra, que se fundió o bien se confundió con la idea de revolución que tenía, según los casos, algo o mucho de guerra. Se afectó la sensibilidad de la época y la sensibilidad marcó las ideas. Por cierto, no fue un fenómeno privativo de nuestra América; Estados Unidos, la OTAN, la Unión Soviética, los procesos de descolonización contribuyeron también. Los años 50 gestan las nuevas ideas; en los 60, éstas se expresan como belicismo o pacifismo, entre nosotros como revolucionarismo; en los 60 y sobre todo en los 70 estas ideas se resignifican, sirviendo para fundamentar la reacción, la guerra civil y la guerra sucia. En medio de tanto belicismo no podían sino aparecer los pensadores de la paz.

Si la guerra y la paz son dos temas poco frecuentes en el pensamiento latinoamericano, han sido también poco frecuentes los estudios sobre el pensamiento relativo a ellas. Esto no es muy sorprendente. Más sorprendente es que se hayan estudiado igualmente poco problemáticas mucho más frecuentes en nuestro pensamiento, por ejemplo, las discusiones y reflexiones sobre la inserción de América Latina en el escenario internacional, la producción sobre defensa y seguridad, las obras sobre geografía, geopolítica y estrategia. Existe allí una importante producción intelectual en torno del continente con autores y categorías: un territorio casi virgen para quien se interesa en la historia de nuestras ideas. Estas discusiones se emparentan, y puede entrárseles también por este lado, con cuestiones como la integración, la globalización, la democracia, el nacionalismo y, en general, los temas del pensamiento político.

Un ejemplo muy palmario de tales interconexiones lo entrega Carlos Bolívar Pedreschi quien en "El nacionalismo panameño y la cuestión canalera" articula la dimensión geopolítica de su país y del canal, espe-

cíficamente con la "fijación de los objetivos del nacionalismo" en Panamá.¹ La recuperación del canal y su zona, así como la desmilitarización, son las cuestiones señaladas con más fuerza para configurar ese nacionalismo.

Por un lado, se verá a un grupo de militares planteando sus doctrinas, donde el tema de la seguridad y la defensa distinguen una concepción del mundo marcada por el conflicto y la fuerza; se verá igualmente algunas dimensiones sobre el pensamiento geopolítico; por otro lado, se estudiará a un conjunto de premios Nobel que sin ser pensadores de mucha elaboración han hecho esfuerzos importantes por realizar la paz y los derechos humanos, planteando algunas ideas clave a este respecto.

1. El panbelicismo nacionalista de Golbery do Couto e Silva

Do Couto e Silva es un heredero del integralismo, del decadentismo y del nacionalismo brasileños. A estas tradiciones va a agregar las teorías geopolíticas y estratégicas de Friedrich Ratzel y Rudolf Kjellen y sobre todo la vieja idea de la guerra de todos contra todos de Thomas Hobbes y la necesidad de un Leviatán que la evite.

Una de las primeras frases de la "Introducción" a su *Geopolítica del Brasil*, titulada "El problema vital de la seguridad nacional", sirve como declaración de principios: "Hobbes puede ser considerado como el patrono de las modernas ideologías políticas que amenazan, por todos lados, al mundo decadente de un liberalismo impotente y exhausto". Con lecturas de Friedrich Nietzsche, Oswald Spengler, José Ortega y Gasset y otros, Do Couto e Silva elabora una visión apocalíptica de su época retratando a la humanidad según su propio autorretrato: "La inseguridad generalizada y creciente en que se debate en agonía la humanidad actual es el opio venenoso que crea y alimenta esas horribles visiones, capaces, sin embargo, de volverla una realidad monstruosa". ¿Cuál es ésta? Según él, "la inseguridad del ciudadano dentro de cada nación y la inseguridad de unos Estados frente a otros, la visión omnipresente de la guerra —guerra civil o guerra subversiva o guerra internacional— dominan el mundo de nuestros días".² La conclusión es la guerra total. El panbelicismo es, a su vez, la premisa de otras conclusiones que se

1. Carlos Bolívar Pedreschi. "El nacionalismo panameño y la cuestión canalera", en Rodrigo Miró. *El ensayo en Panamá. Estudio introductorio y antología*, Panamá, Biblioteca de la Cultura Panameña, 1984, p. 389.

2. Golbery do Couto e Silva. "El problema vital de la seguridad nacional", introducción a *Geopolítica del Brasil*. Buenos Aires. El Cid, 3ª ed., 1983, pp. 26 y 28.

vertirán de manera importante contra la libertad y contra el bienestar. Dos factores en permanente (aunque no absoluta) oposición con la seguridad, según el brasileño.

Piensa que la guerra moderna se expande cada vez más “a todos los sectores de actividad, guerra total que a todos abarca y oprime, guerra política, económica, psicosocial, y no sólo militar. Ésa es la guerra –total, permanente, global, apocalíptica– que se perfila desde ya en el horizonte sombrío de nuestra agitada era. Y solamente nos queda prepararnos para ella”. En este contexto, se entiende que “Seguridad y Bienestar y, en un plano más elevado, Seguridad y Libertad, son dilemas decisivos con los que siempre se ha confrontado la humanidad, aunque nunca en circunstancias tan dramáticas e imperiosas como las actuales”.³ Claro está, todos los recursos que se destinan al bienestar dejan de dedicarse a la seguridad, así como todas las libertades son un potencial debilitamiento de la “cohesión”, sinónimo casi de seguridad. Pero ni lo uno ni lo otro son absolutos; cierto bienestar y cierta libertad, piensa Do Couto e Silva, son conducentes y necesarios para la seguridad.

Para maximizar la seguridad es necesario maximizar el “poder nacional”, cosa que debe hacerse para responder “ante las exigencias impuestas por el fantasma de la guerra que ya nos persigue”. Para ello deben integrarse todas las fuerzas nacionales, todos los recursos físicos y humanos de que dispone cada nación; de toda su capacidad espiritual y material, de la totalidad de medios económicos, políticos, psicosociales y militares.⁴

Pero volvamos a su nacionalismo decadentista. En un texto de 1952 destacaba que “actualmente vivimos una hora dramática de la humanidad, con la transmutación repentina y radical de todos los valores y conceptos tradicionales. Ya lo había anunciado Nietzsche”. Piensa que la “estructura conceptual sobre la cual la humanidad había construido una filosofía optimista y una lógica inteligible de la vida” se está desarticulando y desmoronando, debido a fuerzas incontrolables como la “tumultuosa y vertical de los bárbaros, que como bien lo señala Ortega y Gasset es el síntoma más relevante de la acelerada movilidad social”.⁵ En consecuencia, reitera, no es por simple casualidad que espíritus tan antagónicos como Oswald Spengler y Arnold Toynbee vislumbren –con absoluta certidumbre el primero y con algunos matices de duda esperanzada y optimista el segundo–, en el futuro que se acerca, “la sombra del gran imperio universal en que se aniquilará, finalmente, la civilización occidental”. Se abre entonces, piensa, “la era de la historia continental predicha

3. Ídem, pp. 31 y 33.

4. Ídem, pp. 31-32.

5. G. do Couto e Silva, “Aspectos geopolíticos del Brasil”, en ob. cit., pp. 37-39.

por Ratzel, los países fuertes se vuelven cada vez más fuertes y los débiles, más débiles cada día".⁶

2. Osiris Villegas: nacionalismo y desarrollismo

En algunas frases de Do Couto e Silva ya se anunciaba la idea de ligar seguridad y desarrollo, vínculo que va a ser clave para los autores posteriores. En el caso del argentino Osiris Villegas, el discurso nacionalista, con tópicos conservadores provenientes de una idea de América Latina y de la Argentina elaborados en décadas anteriores, va a ir transitando hacia el asunto más relevante para la intelectualidad latinoamericana de la segunda mitad del siglo, ya destacado: el tema del desarrollo.

Para Villegas, conceptos como "autenticidad nacional", "guiar al país hacia su destino de grandeza", "restaurar en el país el concepto de autoridad", "cultura nacional inspirada esencialmente en las tradiciones del país"⁷ se ligan a un concepto clave para entender esta escuela, el de "interés nacional" que, según él, "tuvo su raíz social en los deseos permanentes de realización de valores espirituales y materiales, ideales y morales, como parte integrante de la realidad humana, individual y colectiva".⁸ Este interés nacional, a la vez, se liga a la seguridad y la seguridad "es universal y natural" y ello está demostrado por

...su existencia y vigencia en todos los pueblos del mundo, en todas las épocas históricas, con todas las filosofías sociales, con todas las teorías políticas, cualquiera sea el grado de su evolución y de su cultura.⁹

Para Villegas, interés y seguridad van a concebirse articulados a la cuestión del desarrollo. Además de estos factores "la connotación del interés y la seguridad nacional, en la proyección de la República hacia el futuro exige (en el largo plazo) alcanzar un grado de evolución y desarrollo hacia la sociedad moderna, científica y técnicamente avanzada que permita disminuir el desnivel que nos separa de las potencias rectoras; mejorar el estándar y el estilo de vida nacional". Esta relación interés-se-

6. G. do Couto e Silva, ob. cit., p. 41.

7. Osiris Guillermo Villegas, *Políticas y estrategias para el desarrollo y la seguridad nacional. Enfoques y temas*, Buenos Aires, Pleamar, 1969, p. 248.

8. Ídem, p. 43.

9. Ídem, p. 42.

guridad a la vez que exige también reclama, entre otras cosas, “determinar el tipo de desarrollo social, económico y político deseable”.¹⁰

De este modo, puede decirse que seguridad es igual a despliegue del interés nacional, o de los intereses vitales, e igual a desarrollo. Villegas argumenta en este sentido que podemos considerar “intereses vitales de la nación: impulsar el desarrollo de las industrias básicas, dotar al país de una infraestructura eficiente”, pues “no puede haber seguridad sin desarrollo e, inversamente, tampoco desarrollo sin seguridad”. Dicho en otras palabras: “Para la República, el desarrollo se convierte en la hora actual en condición indispensable para la seguridad; porque el desarrollo proporciona los factores con que se actúa en la protección de los intereses vitales de la Nación”. Y ello supone un cambio de estructuras pues

...el logro de estas irrenunciables exigencias de desarrollo y seguridad requiere la existencia de una firme y compartida voluntad de cambio, para superar anacrónicas estructuras políticas, sociales y económicas que, oponiéndose a la realización de un país moderno y pujante, han conducido a su prolongado estancamiento.¹¹

La Argentina no ha logrado ubicarse en el lugar que le corresponde, no ha podido dar el gran salto, a pesar de que “hemos generado varias revoluciones para transformar las estructuras anquilosadas de la República, y hoy intentamos nuevamente transformarlas con el mínimo de sacrificio, de interferencia de interés y de perturbaciones sociales”.¹²

3. Edgardo Mercado Jarrín: el interés nacional

El peruano se mueve en el mismo ámbito conceptual, donde son claves las ideas de interés nacional y de objetivos nacionales. El de interés nacional, sostiene, “es un concepto cuya interpretación no es general ni uniforme, pero que, sin embargo, tiene la suficiente significación para justificar el haber sido adoptado como instrumento analítico y prescriptivo”. En coherencia con este concepto, con esta manera de categorizar las cosas, en Perú, a partir del 3 de octubre de 1968, “la concreción del interés nacional impulsó la reivindicación del petróleo y el reforzamiento de la defensa de la soberanía y jurisdicción sobre las doscientas millas, entre otras cosas”. Los objetivos nacionales son formas en las que se concretan las as-

10. Ídem, pp. 48-49.

11. Ídem, pp. 104 y 108-109.

12. Ídem, p. 115.

piraciones nacionales. Estos objetivos nacionales en las sociedades abiertas, nos dice Mercado Jarrín, son determinados a partir de la participación y el libre juego de ideas. En la formación de éstos participan los empresarios, los obreros, los sindicatos, los partidos políticos, la Iglesia, los consumidores, los campesinos, etc. Sin embargo, agrega, en una sociedad “no se puede pensar en alcanzar la unanimidad para dar una interpretación justa de lo que es o lo que representa el legítimo interés nacional”. En todo caso, “en el Perú, en los últimos cinco años [publica en 1974] el tema que más ha preocupado a políticos, sociólogos, economistas y a la población en general ha sido el desarrollo integral”. Agrega: “Esta dimensión del desarrollo, concebida por las fuerzas armadas y sectores progresistas, conlleva la transformación de las estructuras económicas, políticas y sociales”, pues se viene apreciando que “ya hay una aproximación saludable a la concepción de que las transformaciones son necesarias para el desarrollo y consecuentemente responden al interés nacional”.¹³

Dicho en términos de la jerga de esta escuela de pensamiento: “El factor económico es el que ve los bienes y servicios que se requieren para satisfacer las necesidades de bienestar y seguridad. Dentro de este factor un elemento primordial en nuestros días es la capacidad industrial”. De hecho ninguna nación puede aspirar al primer plano sin ser también una potencia industrial de primer orden. No obstante la vigencia y validez de estos conceptos, debe también considerarse la creciente preocupación de los ecologistas, que viene ya alcanzando los niveles gubernamentales y que fue debatida en una conferencia especializada de Naciones Unidas sobre medio ambiente.¹⁴

Desarrollo e industrialización sólo pueden darse en grandes espacios y por ello “el proceso de integración de América Latina es un hecho irreversible”. Perú decidió en 1968 que “el proceso integrativo era la vía más segura para el desarrollo”.¹⁵

4. Sin planteamiento geopolítico no habrá derechos humanos: Alberto Methol Ferré

Alberto Methol Ferré, que proviene de otro espacio de pensamiento, se hace cargo del tema geopolítico para dialogar, refutar y recibir las ideas de los teóricos militares. El uruguayo sostiene que es la industria-

13. Edgardo Mercado Jarrín, *Seguridad, política, estrategia*, Lima, Imprenta del Ministerio de Guerra, 1974, pp. 18 y 25.

14. Ídem, pp. 37 y 38.

15. Ídem, pp. 28 y 39.

lización, o el freno a ésta por asfixia de mercados internos limitados y el consiguiente impulso hacia la integración, lo que señala el nacimiento generalizado de la geopolítica en América Latina. Methol Ferré argumenta que, para pensar verdaderamente una geopolítica, tan necesaria a la América Latina de 1980, deben mejorarse los esquemas de la Guerra Fría. América Latina “debe mirarse geopolíticamente”, esto se “le vuelve exigencia vital” e insiste en que es necesario superar las “ideologías sin espacio”, utilizando la expresión de Toynbee.¹⁶

Para Methol Ferré, en América Latina ha habido desde siglos un pensamiento geopolítico, especialmente en Brasil que, dadas sus proporciones, es el país con más propensión a este tipo de planteamientos. Piensa que la geopolítica de Do Couto e Silva “está ligada a la industrialización del Brasil, al despliegue del mercado interno, a la conquista del oeste”. Pero antes de sus postulados habían ya existido planteamientos geopolíticos en Brasil, como es el caso de la obra de Marlo Travassos *Proyección continental del Brasil*, inspirada en la del español Carlos Malagrida. Antes de ello todavía, argumenta Methol Ferré, Bolívar, San Martín y Lucas Alamán fueron herederos naturales de las elaboraciones geopolíticas que habían desarrollado los imperios español y portugués. No obstante ello, debido a la disgregación del área hispánica en una veintena de repúblicas, “se descompuso y redujo a nada esa herencia”. Brasil en cambio mantuvo la unidad, y así “la continuidad de las vastas perspectivas geopolíticas que lo fueron configurando”.¹⁷

Quiere recoger esa herencia en esta nueva circunstancia y postula que “en América Latina, la nueva unidad continental es igual que la realización de su antiguo origen nacional quebrantado”, pues aquí “continental y nacional pueden ser lo mismo”. Podría hablarse de una cuestión nacional irresuelta sin cuya resolución no habrá auténtico “poder nacional”, claro está, salvo para Brasil, pues este país “es el único que reúne en sí mismo las condiciones mínimas para tener protagonismo histórico. Pero no sólo por la ausencia de un pensamiento y una práctica con sentido geopolítico orientados a la integración no habrá protagonismo histórico sino que tampoco “habrá vigencia, mínima, de los derechos humanos en América Latina”, dado que será difícil si no imposible poner en obra la industrialización. Piensa que “mientras se perpetúen nuestros Estados parroquiales, habrá demasiado escasas y esporádicas oportunidades concretas de desarrollo, justicia social y libertad”.¹⁸

16. Alberto Methol Ferré, “Sobre la actual ideología de la seguridad nacional”, en *Dos ensayos sobre seguridad nacional*, Santiago de Chile, Vicaría de la Solidaridad, 1979, p. 233.

17. Ídem, pp. 231-232.

18. Ídem, pp. 234-235.

De este modo, Methol Ferré transforma la geopolítica de disciplina ocupada de la seguridad y de la guerra en disciplina para el desarrollo, la integración y los derechos humanos. En cierta forma, continúa las reflexiones militares que ligaban seguridad-desarrollo (Villegas) o seguridad, desarrollo e integración (Mercado Jarrín) para dar un nuevo paso que se dirige hacia los derechos humanos y hacia el reencuentro con la historia continental. Apunta a transformar (o al menos lo pretende) la geopolítica en una disciplina para la paz. De este modo viene a empalmar con los postulados de varios premios Nobel latinoamericanos que han escrito sobre los modos de entender y de realizar la paz.

5. La responsabilidad de los intelectuales: Pablo Neruda

Pablo Neruda, Nobel de Literatura en 1971, ya en 1962 había planteado la responsabilidad de los intelectuales y los artistas en pro de la paz. Recuerda que “hombres de mucha edad como el insigne lord Bertrand Russell, como Charles Chaplin, como Pablo Picasso, como el norteamericano Linus Pauling, como el doctor Albert Schweitzer, como Lázaro Cárdenas, se opusieron en nombre de millones de hombres a la amenaza de la guerra atómica y de pronto pudo ver el ser humano que estaban representados y defendidos todos los hombres, aun los más sencillos, y que la inteligencia no podía traicionar a la humanidad”.¹⁹ Desarrolla más estas ideas cuando recibe el premio Joliot-Curie señalando: “Cuando el descubridor recogió los frutos del árbol del bien y del mal en su trabajo de laboratorio, salió de éste para advertir a la humanidad que el fruto filosófico recién descubierto contenía la semilla de un nuevo infierno y de la muerte total”.²⁰ Para Neruda, Federico Joliot e Irene Curie fueron “un honor a la vez de la ciencia y de la conciencia”. Debemos escoger, dice, entre la creación y la destrucción, entre el amor y el vacío, entre la paz y la guerra, entre la vida y la muerte, porque “nunca fue más grande el poder de la muerte y nunca tuvo el ser humano mayor conocimiento del peligro”. Este anhelo de paz lo articula con los conceptos del anticolonialismo, la denuncia de la invasión norteamericana a Vietnam y la vergüenza de este país que no sólo ha destruido en el sudeste asiático sino en su propia tierra, como lo ha hecho asesinando a Martin Luther King. Llama, en consecuencia, al pueblo latinoamericana-

19. Pablo Neruda, “Discurso de incorporación a la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, en calidad de miembro académico”, 30 de marzo de 1962, en *Obras*, Buenos Aires, Losada, 1973, t. III, p. 701.

20. P. Neruda, “El nombre de esta medalla es más ancho que mi pecho”, en *ob. cit.*, p. 738.

no a exigir de sus gobiernos que “se definan ante el problema más importante de nuestra época: el de la paz, el de la guerra, el de la vida o muerte”. Más aún, pretende que los gobernantes norteamericanos “deben oír la voz de nuestros pueblos y mover la balanza en favor de la paz y de la independencia”. Cree que “es la hora de probar que si nacimos del fervor anti-colonial, nuestras naciones rechazan este nuevo colonialismo que se quiere implantar acompañado por inhumanas crueldades”.²¹

Sobre el colonialismo más específicamente recuerda en 1971 cómo “en estos días vemos como nuevas naciones, otras nuevas literaturas y otras nuevas banderas coinciden con nuestras esperanzas de la total extinción del colonialismo en África y Asia”. En ese contexto “escritores negros, tanto de África como de América, comienzan a darnos el verdadero pulso de las razas desgraciadas, hasta ahora silenciosas”, y ello porque “las luchas políticas han sido siempre inseparables de la poesía”. Y si bien “la liberación del hombre puede exigir a veces derramamiento de sangre”, “siempre necesita canto y el canto de la humanidad se enriquece día a día en esta era de sufrimientos y liberación”.²² Este planteamiento es coherente con el que había esbozado varios años antes al decir que el libro que más lo ha inspirado ha sido el más grande, más extenso, “ha sido este libro que llamamos Chile”, porque “nunca he dejado de leer la patria”.²³ Y explicita: “Yo soy un patriota poético, un nacionalista de las gredas de Chile”, a propósito de lo cual critica la tradición letrada del país: “Con tantas historias en cincuenta tomos se nos fue olvidando mirar nuestra loza negra, hija del barro y de las manos de Quinchamalí, la cestería que a veces se trenza con tallos de copihues”. Y con tanta literatura a los chilenos se les olvidó que a pesar “de su doloroso orgullo, nuestros indios andan hasta ahora sin alfabeto, sin tierra y a pie desnudo”.²⁴

6. Desnuclearización: Alfonso García Robles

El mexicano Alfonso García Robles, Nobel de la Paz en 1982, escribió varios textos sobre la desnuclearización de América Latina, textos en los cuales, además de fijar su posición, narra las vicisitudes de la campaña emprendida por él y su gobierno, en los años 60, para declarar a América Latina territorio libre de armas nucleares. Dice García Robles

21. Ídem, pp. 742 y 744.

22. P. Neruda, “Vengo a negociar mi deuda con Walt Whitman”, en ob. cit., p. 748.

23. P. Neruda, “Latorre, Prado y mi propia sombra”, en ob. cit., p. 698.

24. Ídem, p. 699.

que al estudiar el tema de la “desnuclearización” de América Latina, se debe tener presente que el término alude “exclusivamente a los fines bélicos”. Que la utilización pacífica del átomo “no sólo es permitida sino alentada sin restricción alguna”. Recuerda que el presidente Adolfo López Mateos envió una carta a cuatro presidentes latinoamericanos (Bolivia, Brasil, Chile, Ecuador) en la cual destacaba que “nos encontramos viviendo horas dramáticas; horas que exigen de todos una conducta decidida y constante en favor de la preservación de la vida misma” y en la que proponía una declaración por medio de la cual se anunciara la disposición “para firmar un acuerdo multilateral con los demás países de América Latina, en el cual se establezca el compromiso de no fabricar, recibir, almacenar ni ensayar armas nucleares o artefactos de lanzamiento nuclear”.²⁵

Como fundamentación o explicación de esta voluntad desnuclearizadora, García Robles señala que América Latina de hecho no posee armas nucleares ni tiene deseo de poseerlas y que no forma parte ni lo desea del llamado equilibrio de poder, equilibrio estratégico mundial o equilibrio del terror, según las denominaciones.²⁶

Se apoya en las declaraciones del ensayista ecuatoriano Leopoldo Benites Vinueza, a la sazón embajador en Naciones Unidas, quien sostenía que la organización “no tenía acción tutelar sobre los Estados y si más bien tiene la obligación moral de ayudar al cumplimiento de los propósitos y principios de la carta, recomendando todo acuerdo que pueda olvidar la tirantez internacional y alejar el peligro de la extensión de los conflictos” y que “la capacidad de firmar acuerdos bilaterales o multilaterales es función privativa de los Estados con la única limitación del artículo 103 de la carta, y por ello no podría argumentarse contra la firma del acuerdo de desnuclearización”. Estas iniciativas –y la posterior resolución aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas sobre la desnuclearización de América Latina–, piensa García Robles, son “un desafío a la capacidad de los Estados latinoamericanos para trabajar juntos y conseguir resultados unánimes que reflejen los anhelos de paz que, estamos seguros, animan a todos los pueblos sin excepción”. Destaca, además, el alto costo de este tipo de armamentos y cómo “constituiría un sarcasmo intolerable el que pudiera mañana pensarse en desviar hacia la adquisición de armas nucleares los escasos recursos de que disponen nuestros países”. Comprende sin embargo que el proceso de desnuclearización no es definitivo sino que debe ganarse día a día y para ello enumera una serie de factores a tener en

25. Alfonso García Robles, *La desnuclearización de la América Latina*, El Colegio de México, 1965, pp. 9, 10-11, 19 y 21.

26. Ídem, p. 37.

cuenta: la definición de los límites geográficos de la zona a la que se aplicaría el tratado, los métodos de verificación, inspección y control; las gestiones encaminadas a lograr la colaboración de repúblicas latinoamericanas no signatarias, la colaboración de Estados que tengan posesiones dentro de los límites, las gestiones para que las potencias nucleares respeten este tratado.²⁷

El tema de la energía nuclear y de las armas atómicas suscitó reflexiones similares a las que más tarde produciría el fenómeno de las comunicaciones. Se habló de la era nuclear en forma similar a como se haría con la era global. El mexicano Mario Monteforte Toledo argumentaba que "hemos empezado a vivir ya una época en que prevalece una gigantesca integración mundial, con cambios que se precipitan a una velocidad vertiginosa". Con relación a la nueva era que se había inaugurado, se preguntaba "cómo es posible que en el mundo del inmediato futuro sobrevivan los Estados tal como ahora los conocemos, con sus fronteras". Proponía la necesidad de una planificación capaz de enfrentar este gran desafío, una planificación que fuera capaz de superar los rudimentos de política que han sido capaces de emprender los países subdesarrollados. Escribe: "La planificación es un acto de política, es decir, una normativa para el futuro; mas hasta hoy la política en los países subdesarrollados ha sido un arte de contingencias". Para enfrentar la era atómica, debían crearse comisiones de energía atómica que prepararan especialistas para asesorar a los poderes políticos, con el fin de que los países subdesarrollados obtuvieran participación plena en las discusiones y los proyectos sobre aprovechamiento pacífico de esta nueva forma de energía. Para Monteforte Toledo, esta planificación y esta suerte de concertación de los países subdesarrollados ya se estaba llevando a cabo con la Conferencia de Belgrado, donde había surgido el "Tercer Mundo", munido de dos ideas básicas: anticolonialismo y coexistencia activa.²⁸

7. Paz, justicia, derechos humanos e integración: Adolfo Pérez Esquivel

Adolfo Pérez Esquivel, miembro fundador del Servicio Paz y Justicia en América Latina, obtuvo el Nobel de la Paz en 1980 por su defensa de los derechos humanos. Pérez Esquivel escribió sobre las dictaduras y sobre las "democraduras", utilizando el concepto de Eduardo Galeano.

27. Ídem. pp. 38-39, 48 y 58.

28. Mario Monteforte Toledo. *Tres ensayos al servicio del mundo que nace*, Universidad Nacional de México, 1962, pp. 170, 176, 169, 171-172 y 53.

Respecto de las dictaduras, ligándolas a un escenario internacional y a un proyecto al menos conosureño, pone en relieve la Operación Cóndor. Ésta es parte constitutiva y constituyente de esos “años oscuros, de terror, que asolaron la vida de los pueblos de América Latina”. Conecta, por una parte, el terror a la ideología y a las políticas norteamericanas para el continente, destacando la “Doctrina de la Seguridad Nacional, elaborada en Washington, que dejó como saldo miles de muertos, desaparecidos, torturados, detenidos y exiliados”. Por otra, liga el terror a la pérdida de derechos y al desamparo que marcó “la vida de nuestros pueblos, que fueron privados de sus derechos sociales, políticos, jurídicos y culturales” y que además o consecuentemente fueron sometidos a un proyecto de dominación y a la creciente dependencia económica y política que significa la deuda externa.²⁹

Respecto de las “democraduras”, piensa que hacia 1990 la situación de los derechos humanos, si bien en un sentido es mejor, en otro, no puede decirse lo mismo. “Aparentemente”, escribe, “todos los países han retornado a procesos democráticos, pero la gran preocupación es que las políticas de ajuste neoliberal, de capitalización y privatización están llevando a la marginalidad a las dos terceras partes de la población”. Según postula, “esto trae como consecuencia el fortalecimiento de estructuras de injusticia” o, dicho en otras palabras, tenemos una violencia estructural que produce “efectos graves sobre la vida de los pueblos”. Ello conduce directamente a otro fenómeno: la delincuencia y las políticas de seguridad. “Se discrimina a los pobres identificándolos como delincuentes y no como víctimas sociales”. Con el advenimiento de la democracia no terminó la violencia, hay otros tipos de violencia. Cambiaron los gobiernos pero no cambiaron las estructuras ni la mentalidad de las fuerzas de seguridad y de los ejércitos.³⁰

Pero también hay otros espacios donde están en juego los derechos humanos o, más bien, la falta de éstos. Particularmente en “la ausencia del derecho a la justicia, lo que ha generado un sistema de impunidad” y “la impunidad es gravísima pues los gobiernos terminan no respetando las bases de convivencia, no respetando las propias leyes vigentes, no respetando el derecho del pueblo a la verdad y a la justicia, no respetando las convenciones internacionales y entonces se transforman en gobiernos autoritarios”. Piensa que ante esto una de las pocas soluciones es recurrir a instancias internacionales: OEA, Naciones Unidas, Parlamento Europeo o Consejo de Europa, “para lograr a través de estos orga-

29. Adolfo Pérez Esquivel. “Prólogo” a Stella Calloni, *Los años del Lobo*, Buenos Aires, Continente, 1999, p. 7.

30. A. Pérez Esquivel. “La suspensión de la conciencia”, en *Reflexión. Derechos Humanos y Salud Mental*, VII 7, 22. Santiago de Chile, diciembre de 1994, pp. 21 y 20.

nismos internacionales e interestatales que se modifiquen las políticas represivas". También se refiere a un "genocidio no resuelto".³¹

Crítica lo que llama la "suspensión de la conciencia", ese olvido o silencio sobre una justicia pendiente, cuestión que debe superarse por la realización de la justicia. En este mismo tono ético, destaca que "otro gran desafío que tenemos es la integración regional". Según piensa, la relación entre la Argentina y Chile y otros países limítrofes "tiene mucho que ver con la economía, pero no tiene nada que ver con la cultura, la solidaridad, el entendimiento entre los pueblos". Cree que es preciso "borrar las fronteras políticas para tratar de superar las fronteras geográficas".³² Pero es más fuerte cuando señala que en las "democraduras" "se preparan nuevas fuerzas de represión para otro escenario", como se revela en las propias conferencias de los ejércitos latinoamericanos, donde se "debaten hipótesis de conflictos y, entre ellos, los llamados de «baja intensidad», temibles para todos". Piensa que muchos gobiernos de hecho se han sometido a las políticas que se imponen y muy pocos han tenido el coraje de "asumir las verdaderas necesidades de sus pueblos".³³

31. Ídem, pp. 21, 23, 22 y 10.

32. Ídem, p. 23.

33. Ídem, p. 10.

CAPÍTULO II

NEO Y LIBERALISMO

1. Introducción

Como tantas otras tendencias de pensamiento que se han desarrollado entre nosotros, el neoliberalismo no tuvo su origen en América Latina. Como tantas otras tendencias, poco a poco, fue creando un perfil latinoamericano: detectando los “enemigos internos”, elaborando algunos conceptos, abocándose a problemas específicos, etc. Cuestiones como la lucha contra el cepalismo, la reivindicación de un “desarrollo hacia fuera” o las elaboraciones teóricas sobre la “informalidad”, los informales y la economía informal, son algunas de las maneras en las que el neoliberalismo ha ido configurando un espacio latinoamericano de pensamiento.

Como consecuencia de esto no ha podido, ni ha querido, sustraerse a la gran disyuntiva de nuestro pensamiento en el siglo xx: lo modernizador *versus* lo identitario. La opción modernizadora, hasta la ridiculización de lo identitario, al menos en algunos autores, ha marcado el carácter de este pensamiento. Es precisamente la detección de estos espacios lo que permite ubicar los tópicos clásicos (reducción del Estado, exaltación del mercado, crítica de la programación o la planificación, extrapolación de las leyes del mercado hacia la política, entre otras) en conexión con la historia de nuestro pensamiento, a la vez que detectar los trazos de originalidad o novedad de los planteamientos neoliberales latinoamericanos.

2. Paradigma modernizador

Los grandes relatos constituyen una suerte de filosofía de la historia. Tanto la propuesta modernizadora como la identitaria representan planteamientos globales para el continente. El (neo) liberalismo se instala, en las ideas, como una reposición del paradigma modernizador, cosa que

han formulado tanto economistas y políticos como José Piñera o Roberto de Oliveira Campos, cuanto ensayistas como Mario Vargas Llosa, Carlos Alberto Montaner, Carlos Rangel o José Guilherme Merquior.³⁴

El filósofo José Merquior, en un texto brillante, parangonable por su originalidad y profundidad a los de Octavio Paz o Leopoldo Zea –autores en los que, al menos parcialmente, se inspira– y deudor también de *El espejo de Próspero* de Richard Morse, se sumerge en una reflexión sobre América Latina en su larga duración, curiosamente para un brasileño, enfocada prioritariamente desde el caso mexicano.

Merquior, en polémica con Rodó quien, según él, “pensaba que la barbarie consistía en querer ser como los otros”, apunta a que el progreso cultural es función del encuentro de culturas. Refuerza esta tesis polemizando con el “arielismo” de Morse, quien postularía que cierta falta de modernidad ha salvado a América Latina. Merquior, en oposición al identitarismo de Rodó y al eventual “tradicionalismo” del norteamericano, argumenta que “el paisaje moral de Latinoamérica se halla mucho más cerca del mundo desencantado de lo que Morse está dispuesto a admitir”. En otras palabras, “se trata más bien de una situación de transición, donde varios valores tradicionales (algunas «tercas matrices») van siendo socavadas por el contacto corrosivo del progreso desigual y de la modernización rigurosa, aunque incompleta y distorsionada”. Ante este análisis, y he aquí la clave de su propuesta, piensa que, “en este limbo cultural, sólo la modernidad parece ofrecer una promesa de reintegración psicológica”.³⁵

Para reforzar todavía más su tesis, en un razonamiento análogo al de Carlos Rangel y al de Carlos Alberto Montaner, Merquior pretende denunciar o desmitificar las propuestas identitarias o la preocupación por la identidad. Piensa que ha sido el “déficit de legitimidad” que se ha vivido en América Latina lo que se ha “traducido en términos de identidad”, una “cuestión que sería más adelante superdimensionada no por nuestros nacionalismos en sí, sino por las mitologías construidas en su nombre”. Para él, el problema de la identidad es un falso problema puesto que somos Occidente al fin. En consecuencia, si nuestra meta es la integración a la economía-mundo, factor de prosperidad y desarrollo, lo que necesitamos para ello son “instituciones modernas” o, dicho de otro modo,

34. Véanse los dos volúmenes que bajo el título *Libertad* ha editado Pro-desarrollo (Lima, 1988) en el marco de la campaña presidencial de Mario Vargas Llosa. Allí se formula un proyecto modernizador para Perú, inspirado en una posición neoliberal. Además del propio Vargas Llosa aparecen textos de Luis Bustamante Belaunde y Enrique Gherzi Silva, citados varias veces en este texto, como también de varias otras personas que fundan esta propuesta, por ejemplo Richard Webb Duarte y Miguel Cruchaga Belaunde.

35. José Guilherme Merquior, “El otro Occidente”, en *Cuadernos Americanos*, 13, México, 1989, pp. 12 y 14.

geocultural y económicamente, “nuestro destino no es resistir a la modernidad, sino simplemente modularla”.³⁶

Ahora bien, formulando esto en términos más concretos, postula que el gran desafío de América Latina es superar el Estado patrimonial, el capitalismo periférico y las modernizaciones sucursaleras. La ruptura con todo ello sólo será posible si viene acompañada por una “mentalidad resueltamente moderna” y no por una “reedición atávica de nuestra matriz premoderna, orgánica, jerárquica”. Con afirmaciones como ésta y varias parecidas, otros liberales o neoliberales de las últimas décadas del siglo se demarcan nítidamente de las tendencias identitarias y también de las conservadoras. De hecho, piensa Merquior que existen en la historia o en la realidad continental múltiples elementos que avalan esta posibilidad, esta apuesta a la modernidad.³⁷

3. La sospecha, la crítica, la descalificación y la demonización del Estado

Un *leitmotiv* del pensamiento liberal es la denuncia del Estado, origen o al menos expresión de los males: Estado que tergiversa la actividad económica y la obstaculiza, aparato que ha crecido desmesuradamente haciéndose, además de una pesada carga para la población, un ente torpe y curiosamente débil para cumplir sus auténticas funciones. Denunciar el Estado y las doctrinas que lo han levantado como actor de cualquier especie en el terreno económico es un deber de todo neoliberal. Allí enuncia su profesión de fe, allí se distingue de cierto conservatismo o del liberalismo intervencionista, del nacionalismo, del cepalismo, del dependantismo, del aprismo y del marxismo. La crítica del Estado e incluso su demonización es normalmente la otra cara de la labor de exaltación de su opuesto, el mercado. Mercado y Estado se oponen como libertad y esclavitud, como justicia e injusticia, como eficiencia e ineficiencia.

La demonización del Estado

La demonización del Estado como un ogro, un Leviatán, un monstruo o un Frankenstein se encuentra de manera más o menos explícita en todo autor neoliberal. En cierto modo la crítica del Estado es el santo y seña empleado para reconocerse.

36. Ídem, pp. 21-22.

37. Ídem, pp. 18-20.

Octavio Paz destacaba en 1978 en *El ogro filantrópico* la importancia del Estado: "La gran realidad del siglo xx es el Estado. Su sombra cubre todo el planeta". El Estado es la burocracia.

La burocracia contemporánea es realmente una clase, caracterizada no sólo por el monopolio del saber administrativo, como la antigua, sino del saber técnico, y hay algo más decisivo: tiene el control de las armas y, en los países comunistas, el de la economía y de los medios de comunicación y publicidad.³⁸

El chileno Arturo Fontaine Aldunate, en 1980 destacaba

...la sombría imagen del Leviatán impresiona y pone en guardia a los economistas y pensadores neoliberales de hoy, cualquiera que sea el origen y naturaleza de aquel poder absoluto, democrático o totalitario, con título legal o de hecho.³⁹

Por su parte, Carlos Ball sostiene que "la fecha fatal para Venezuela fue el 1 de enero de 1976, cuando la primera administración de Carlos Andrés Pérez estatizó la industria petrolera". En esa fecha, dice, "alcanzó la mayoría de edad el Estado Frankenstein, el Estado parasitario venezolano", que pronto "desarrollaría un apetito capaz de devorar todo lo que encontraba en su camino".⁴⁰

Plinio Apuleyo Mendoza quiere deshacerse de los tentáculos del monstruo. Piensa que "cincuenta años atrás [publica en 1992] la frontera entre el sector público y el sector privado en Colombia era todavía razonable. Desde entonces el primero avanza usurpando funciones que correspondían al segundo". Refiriéndose en particular al seguro social, señala que "la corrupción invade sus dependencias" y las de las empresas públicas y denunciando, que éstas "están contaminadas por la burocracia y la ineficiencia". Es más duro cuando describe la situación de Medellín, de la que afirma que "todo flota en un pantano de malversación de fondos y burocracia" y "cuando se destapa la olla podrida, lo que allí despiden mal olor es la concepción del Estado providencialista, explotador de la sociedad civil; el mismo que produjo la quiebra de Argentina y Perú".⁴¹

38. Octavio Paz, *El ogro filantrópico: historia y política (1971-1978)*, Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., 1981, pp. 9-10.

39. Arturo Fontaine Aldunate, *Más allá del Leviatán*, Santiago de Chile, 1980, p. 34.

40. Carlos Ball, "Venezuela: el triste caso de un gobierno rico y un pueblo paupérrimo", en Barry Levine, *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*, Bogotá, Norma, 1992, p. 292.

41. Plinio Apuleyo Mendoza, "El Estado en Colombia: colapso de un mito", en B. Levine, ob. cit., pp. 245-247 y 249.

Estas expresiones de lo monstruoso –la contaminación, la corrupción que invade, lo pantanoso, la podredumbre, el mal olor– son expresiones efectistas para referirse a un fenómeno que no es accidental sino profundo. Según Mendoza, “Colombia, quizá en un grado mucho más dramático que otras naciones latinoamericanas, padece la hipertrofia del Estado, que es enorme, costoso y débil a la vez”. Es enorme y costoso “por su burocracia y por la parte considerable del presupuesto nacional que devora, por su empeño de reglamentar todas las actividades de la sociedad civil y la consiguiente maraña de trámites y trabas que supone a los ciudadanos”. Simultáneamente es un Estado débil, “patéticamente débil para proteger a la nación de minorías violentas” y resume Mendoza:

Minado por el cáncer de la corrupción que invade todos sus órganos, el Estado es el origen mismo de los males que afectan a la sociedad colombiana en este crepúsculo del siglo xx.⁴²

Otro colombiano, más matizado, Hernán Echavarría Olózaga, sostiene que “el Estado benefactor ha contribuido al desorden institucional”.⁴³ El costarricense Miguel Ángel Rodríguez Echeverría, que luego llegaría a ser presidente de la república, afirmó, por su parte, que la “capacidad previsor de los costarricenses sufrió un rudo golpe cuando en 1948 se inició un acelerado proceso intervencionista estatal” que “sustituyó la creatividad del ciudadano por el paternalismo neofeudal”.⁴⁴ El brasileño Og Francisco Leme denuncia “la exaltada política económica desarrollista de cuño autoritario y dirigista que se llevó a cabo en Brasil” antes de 1964 y que implicó entre otras consecuencias la “ampliación de los gastos públicos, endeudamiento, aceleración de la inflación, reglamentación y concentración de poder”.⁴⁵ Mario Vargas Llosa, por su parte, destaca que “la crítica al «Estado grande» como fuente de injusticias e ineficiencia tiene en nuestros países una vigencia dramática. De ese fenómeno han resultado muchas de las trabas mayores para la modernización de América Latina”.⁴⁶ Otro peruano, Luis Bustamante Be-launde, argumenta:

42. Ídem, p. 249.

43. Hernán Echavarría Olózaga, “En qué momento se atascó Colombia”, en B. Levine, ob. cit., p. 237.

44. Miguel Ángel Rodríguez Echeverría, “Desarrollo humano y eficiencia económica: una agenda para Costa Rica”, en B. Levine, ob. cit., pp. 382-383.

45. Og Francisco Leme, “Brasil, un milagro que no resultó”, en B. Levine, ob. cit., p. 267.

46. Mario Vargas Llosa, “América Latina y la opción liberal”, en B. Levine, ob. cit., p. 27.

La idea de un Estado en que el poder político sirve para generar conductas populistas en los gobernantes, y comportamientos mercantilistas en los agentes productivos, origina políticas estatistas e intervencionistas que han demostrado ser altamente inconvenientes para el desarrollo político y económico del país.⁴⁷

El estatismo: parte de la cultura política latinoamericana

Luis Bustamante Belaunde quiere precisamente mostrar que el estatismo de los peruanos en particular, pero también por extensión el de los hispanoamericanos, se encuentra arraigado en una tradición antigua y constante. Para ello realiza una reinterpretación de la historia, marcando aquí y allá los rasgos de este carácter estatista. La síntesis de su planteamiento es que “el juego del poder en el Perú ha mostrado que los titulares del poder político y los titulares del poder económico, desde los incas hasta hoy, han tenido siempre una relación de necesidad mutua y sometimiento recíproco”. En la cultura inca ello fue así, como también en la tradición española que arribó a América. Ésta “ve en el Estado el centro y eje de muchas decisiones”, cosa que ocurre a diferencia de América del Norte, que recibe inmigrantes impulsados por una aspiración individual a una vida mejor. Las primeras oleadas de españoles, en cambio, ocupan el Nuevo Mundo, sostiene, “en nombre y por encargo de los reyes y para su reino”.⁴⁸

Ello se prolonga a lo largo del período colonial. Entonces, la estructura política está sometida a las decisiones metropolitanas y, además, ejerce su autoridad sobre los funcionarios locales y criollos a través de refinados mecanismos de supervisión y control. Es así como se van formando los “embriones” de “aquellos comportamientos que en nuestros días conocemos como «patrimonialistas» o «mercantilistas»”. Evidentemente ello se extiende también hacia el siglo xix. Se ha hablado de un Estado débil para ese período, cosa que cuestiona Bustamante Belaunde. Destaca que hay señales de que “el Estado no es entonces nada débil”. Junto con medidas gubernamentales altamente intervencionistas (aranceles, promoción de exportaciones, incentivos tributarios, premios y subsidios, reservas y concesiones monopólicas, obligatoriedad de compra de bienes nacionales para el gobierno, etc.) se crean muchas empresas públicas, de propiedad exclusiva del Estado o compartida por particulares. Durante el siglo xx diversas tendencias y gobiernos –apristas, socialcris-

47. Luis Bustamante Belaunde, “Papel del Estado según la «cultura política» peruana”, en B. Levine, ob. cit., p. 326.

48. Ídem, pp. 324 y 309.

tianos. Acción Popular y gobierno militar- robustecen el Estado atribuyéndole más responsabilidades gubernamentales y de intervención en la actividad económica.⁴⁹

Todo esto lo conduce a concluir que, en Perú, para producir reformas que achiquen el Estado debe superarse una tradición y una cultura política que tienen mucho peso. No obstante ello, se percibe un movimiento en la sociedad, el de los "informales",⁵⁰ que como a otros autores lo llena de esperanza en un cambio cualitativo y epocal.

El Estado mexicano: modernizador anticuado

En la misma línea de entender un fenómeno más que descalificarlo se encuentra Octavio Paz, autor que es difícil considerar propiamente como neoliberal en los años 70, aunque su crítica al Estado tenga parecido con la de los neoliberales o sea recogida por éstos. Lo que impide ligar a Paz sin matices con esa tendencia, entre otras cosas, es su idea del Estado mexicano como un agente modernizador así como la ausencia en su discurso del "mercado" como salvador y antagónico de las deficiencias del Estado. De hecho su crítica del poder lo acerca más al liberalismo radical o al anarquismo, especialmente cuando destaca las equivocaciones de los liberales. Según Paz, los liberales creían que, gracias al desarrollo de la libre empresa, florecería la sociedad civil reduciendo simultáneamente la acción del Estado. Tanto los liberales como los marxistas se equivocaron. El Estado en vez de desaparecer durante el siglo xx, tanto en los países capitalistas como en los socialistas, se convirtió en el ogro que conocemos. El Estado moderno es una máquina que se reproduce sin cesar, de ahí su carácter monstruoso.⁵¹

Pero a él no sólo le interesa el Estado como fenómeno presente en las sociedades del siglo xx sino también y especialmente el Estado latinoamericano y mexicano. Este tipo de Estado, sostiene, es una de nuestras peculiaridades mayores. La peculiaridad reside en que por una parte es heredero del régimen patrimonial español y por otra es palanca de modernización. La idea del Estado como palanca de modernización, consideración más bien positiva, se afirma en la noción de que aunque "los liberales pensaban que la modernización sería como en otras partes del mundo obra de la burguesía y la clase media", en México no ocurrió así y con Porfirio Díaz, hacia 1900. "el Estado comienza a convertirse en el agente de la modernización". Es decir, aunque la acción económica del

49. Ídem, pp. 309-313.

50. Ídem, p. 326.

51. O. Paz, ob. cit., p. 85.

régimen se apoyó en las empresas privadas y en el capitalismo extranjero, “la fundación de empresas industriales y la construcción de fábricas y ferrocarriles no fue tanto la expresión del dinamismo de una clase burguesa como el resultado de una deliberada política gubernamental de estímulos e incentivos”. En todo caso, destaca Paz, lo decisivo no fue la acción económica sino el fortalecimiento del Estado con Porfirio Díaz y ello es clave pues “para que un organismo sea capaz de llevar a cabo tareas históricas como la modernización de un país, el primer requisito es que sea fuerte”.⁵²

En todo caso, si fue agente de modernización, este Estado mexicano no se modernizó él mismo de manera suficiente y conservó hasta la época en que Paz escribe rasgos patrimonialistas de los cuales derivaría su particular nivel de corrupción. En razón de esto postula que debe continuarse con la modernización del Estado no tratando de transformarlo según la racionalidad empresarial, pues “la racionalidad del Estado no es la utilidad ni el lucro sino el poder: su conquista, su conservación y su extensión”, y su arquetipo no es la economía sino la relación jerárquica jefes-soldados. Por ello debe apuntarse más bien a una forma de modernidad ligada a la democratización. Apoya las reformas iniciadas en el Estado sosteniendo que deben ser radicalizadas hacia una mayor democratización. Estas reformas deben descender del nivel de los partidos “al de los intereses y sentimientos concretos y particulares de los pueblos, los barrios y los grupos. Es necesario tratar de insertar la reforma del Estado “en las prácticas democráticas de nuestro pueblo”. Esas prácticas y esas tradiciones, escribe Paz, fueron “ahogadas por muchos años de opresión y recubiertas por estructuras legales formalmente democráticas pero que son en realidad abstracciones deformantes”. Esas prácticas y esas tradiciones a pesar de todo están vivas: “Vivas en muchas formas de convivencia social y sobre todo en la memoria colectiva”. ¿Qué quiere decir esto empíricamente? Paz está pensando en “la democracia espontánea de los pequeños pueblos y comunidades, en el autogobierno de los pueblos indígenas, en el municipio novohispano y en otras formas políticas tradicionales”. Cree que allí se encuentra “la raíz de una posible democracia mexicana”. De este modo empalma con una idea desarrollada en otros textos suyos:

México debe encontrar su propia modernidad. En cierto modo debe inventarla. Pero inventarla a través de las formas que ha creado nuestro pueblo.⁵³

52. Ídem, pp. 86-87.

53. Ídem, pp. 91-93 y 98-100.

Este planteamiento en el que se apunta a radicalizar la democracia afincándola en la historia del pueblo se acerca mucho más a los planteamientos de la renovación socialista que a los del neoliberalismo. Es clave que su crítica de un Estado que debe ser democratizado es diferente de aquella otra que sostiene que debe ser reducido, disminuyendo el gasto público y reduciendo su actividad económica. No obstante ello, Paz se articuló más bien a las redes neoliberales que a las de la renovación.

4. Mercado, racionalidad, cultura, libertad

Más allá de posiciones económico-políticas, el neoliberalismo latinoamericano ha planteado algunos temas que apuntan a cuestiones filosóficas y culturales, que sin duda se interrelacionan con los postulados centrales, aunque no son necesariamente derivaciones de éstos.

La política y la existencia humana vistas desde el paradigma de la economía o de las decisiones racionales del mercado

En su ensayo *Más allá del Leviatán* (1979), Arturo Fontaine Aldunate intenta superar una serie de elementos que identifica con el monstruo, por lo cual critica diversos aspectos de la democracia, del crecimiento del aparato del Estado y de la planificación central de la economía. Pero su trabajo no quiere únicamente referirse a un modelo de sociedad económica y política sino apuntar a una cierta antropología. Piensa Fontaine Aldunate que la escuela neoliberal en economía “abre la posibilidad de aplicar la teoría económica a la conducta humana no comercial, incluso a la que se relaciona con bienes no pecuniarios”. Argumenta que “este esfuerzo reivindica, en primer término, a través del reconocimiento del papel del mercado, el valor e influencia de la libertad individual”, en segundo término “tiende a demostrar que los comportamientos humanos tomados en conjunto admiten una racionalidad esencial, un cierto orden preestablecido que no está lejos de la mano invisible”.⁵⁴

Con relación a esta racionalidad esencial de los comportamientos humanos, sostiene que la han desarrollado dos economistas norteamericanos contemporáneos (James Buchanan y Gordon Tullock) a partir de la “teoría de las decisiones públicas”, planteada por Kenneth Arrow. Basándose en el esquema del mercado, esta teoría “busca un modelo que describa los mecanismos de decisión que, en las sociedades democráti-

54. A. Fontaine Aldunate, ob. cit., pp. 29-30.

cas, presiden la producción y repartición de los bienes públicos". Para Fontaine Aldunate esto constituye prácticamente una revolución científica, un cambio radical en los paradigmas. "No de otro modo", escribe. "puede calificarse la tentativa de llevar el análisis económico y matemático hacia amplias zonas de la conducta humana y social". En consecuencia, "ello equivale a decir que las grandes decisiones públicas y complejas acciones del Estado, de las agrupaciones o de las empresas, responden aproximadamente a los mismos principios que rigen el mercado". Esta "extensión del análisis económico a asuntos no pecuniarios ayuda a aumentar el repertorio de dificultades que pueden ser resueltas técnicamente, con arreglo a principios objetivos"; ello, piensa, sin menoscabo de considerar que hay cierto tipo de decisiones que "por naturaleza deben quedar a la sola prudencia del gobernante o del voto parlamentario". Concluye Fontaine Aldunate, inspirándose en Milton Friedman, que "el mercado como ente práctico y la teoría de las decisiones como ente teórico permiten el despliegue de la libertad, a diferencia de la decisión política que exige sometimiento".⁵⁵

Literatura y libertad

Octavio Paz y Mario Vargas Llosa son, entre los grandes intelectuales latinoamericanos, de los pocos identificados con el neoliberalismo. Las reivindicaciones de la libertad que hicieron son suficientemente globales como para no tener que identificarlas con determinada escuela de pensamiento. Pero ellos mismos, al asociarse al neoliberalismo, en cierta manera le dieron a éste una posición respecto del arte y la literatura de la que carecía, además de aportarle la legitimidad de sus nombres.

La posición respecto del arte y la literatura de Paz y Vargas Llosa puede entenderse como continuación de la discusión que se prolongaba, desde décadas anteriores, en torno del compromiso del intelectual y la relación entre arte (o cultura o escritura o ciencia) y política.

El antiestatismo, no necesariamente neoliberal, de Octavio Paz se perfila como un pensamiento muy elaborado a fines de los 70, con la publicación de *El ogro filantrópico*, obra en la que se respira un discurso que apunta claramente y de manera reiterada a diferenciarse de la intelectualidad de izquierda, especialmente de una izquierda proclive a Moscú. El mexicano reitera sus sospechas de "cualquier intento de poner la literatura y el arte al servicio de una causa, un partido, una Iglesia o un gobierno". Piensa que cualquiera sea la orientación específica de estas doctrinas, en definitiva, "se proponen un fin parecido: someter al arte y a los

55. A. Fontaine Aldunate, ob. cit., pp. 31-32 y 37-38.

artistas". Pero el arte comprometido se castra, mientras un arte libre es mucho más eficaz en la demolición del orden caduco. De hecho, desde su nacimiento en el siglo XVIII, plantea, la literatura moderna ha sido crítica, en lucha constante contra la moral, los poderes y las instituciones sociales, y por ello "no es extraño que nuestros poemas y novelas hayan sido más intensa y plenamente subversivos cuanto menos ideológicos".⁵⁶

Esta capacidad "subversiva" se hace posible pues la literatura moderna "no demuestra ni predica ni razona". Los métodos de esta literatura son otros: "Describe, expresa, revela, descubre, expone, es decir, pone a la vista las realidades reales y las no menos reales irrealidades de que están hechos el mundo y los hombres". Los escritores modernos, piensa Paz, sin proponérselo, "al mismo tiempo que edificaban sus obras, han realizado una inmensa tarea de demolición crítica; al enfrentar la realidad real –el interés, la pasión, el deseo, la muerte– a las normas y al descubrir en el sentido el sinsentido, han hecho de la literatura una suerte de *reducción al absurdo* de las ideologías con que sucesivamente se han justificado y enmascarado los poderes sociales". Esto se contrapone a la "literatura comprometida", sostiene, en especial al "realismo socialista" que al ponerse al servicio de los partidos y de los Estados ideológicos "ha oscilado continuamente entre dos extremos igualmente nefastos: el maniqueísmo del propagandista y el servilismo del funcionario". Ello ha significado que esta literatura comprometida sea "doctrinaria, confesional y clerical", sirviendo no "para liberar sino para difundir el nuevo conformismo".⁵⁷

Vargas Llosa insiste no menos en esa libertad pero la establece sobre todo por relación al poder, como permisividad para escribir lo que se desea. Homero y Shakespeare fueron posibles porque sus culturas fueron permisivas. Si en Grecia despertó la razón, ello fue posible porque antes triunfó la libertad. En un contexto de oposición a la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, Vargas Llosa reclama que cuando la libertad no existe o es débil la "creatividad humana se reduce o agosta hasta desaparecer", generando productos literarios y artísticos mediocres o efímeros.⁵⁸ Si bien es obvio que la libertad no garantiza el genio, cuando aquella no existe es prácticamente seguro que éste no germinará.

Pero la libertad no sólo produce buenos frutos en el arte, también en el comercio la irrupción de la libertad produjo "cambios tan trascendentales para la vida social como los que se derivan en el mundo del intelecto y de la sensibilidad". Ello provocó una aceleración de la historia con lo que se generó el "hombre singular". Para Vargas Llosa el "indivi-

56. O. Paz, ob. cit., p. 7.

57. Ídem, p. 8.

58. M. Vargas Llosa, *La cultura de la libertad, la libertad de la cultura*, Santiago de Chile, Fundación Eduardo Frei, 1985. pp. 10 y 12.

duo" es un producto de la libertad. El hombre "se diferencia y se emancipa de esa placenta gregaria a la que estaba asido desde los remotos tiempos prehistóricos de la horda, y adquiere una cara individual y un espacio propio".⁵⁹

5. Algunos antecedentes del neoliberalismo en América Latina

Los años 1950-1974

Como otras corrientes del pensamiento latinoamericano, el neoliberalismo llamémosle "clásico" de los años 1980-1990 no reconoce una tradición latinoamericana, salvo acaso figuras como Juan Bautista Alberdi y muy poco más, para afirmarse directamente en Friedrich Hayek y Milton Friedman. No obstante, hay una serie de autores que realizaron planteamientos muy cercanos al neoliberalismo en décadas anteriores, durante los años 70 sin duda, e incluso antes, durante los 60 y los 50. Celso Furtado ha señalado, refiriéndose específicamente al problema de la inflación, pero pasando desde allí al modelo económico, que "la contraofensiva monetarista comenzó en Chile, en 1954". Ello se realizó a partir de la contratación de una firma privada norteamericana para "asesorar al gobierno en materia de política económica". En realidad, argumenta Furtado, "se trataba de una simple cobertura para reorientar la política en función de imposiciones de los acreedores internacionales del país".⁶⁰ Pero esa "contraofensiva" no se estaba implementando sólo con guerreros norteamericanos, ni su único teatro era Chile. De hecho, en Brasil se desarrollaba en ese momento, e incluso antes, una escuela pro-neoliberal.

Ya en los 40 se había producido una polémica sobre el tema de la planificación entre Roberto Simonsen y Eugenio Gudín. Gudín, contrario a la planificación o, mejor dicho, partidario de la menor planificación posible, continuó en los años 50 polemizando con las ideas de la CEPAL. En este marco elaboró su categoría de combate: "mística de la planificación". Se produjo entonces en Brasil un reordenamiento de los economistas en "gudínianos" y "desenvolvimentistas". Heitor Ferreira Lima ha sintetizado que "la discusión giraba no solamente en torno a nuestro desarrollo económico, sino también en relación a los instrumentos que serían aplicados para el desarrollo". La polémica sobre la planificación im-

59. M. Vargas Llosa, ob. cit., pp. 13-14.

60. Celso Furtado, *La fantasía organizada*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, p. 158.

plicó igualmente cuestiones como la industrialización, la participación del Estado en la economía, las causas de la inflación y el papel del capital extranjero.⁶¹

Otro de los protoliberalistas ha sido el heterodoxo Roberto de Oliveira Campos, quien se define como un ferviente partidario de la planificación, aunque como aventura calculada y no como superstición. Ésta puede y debe emplearse, y así dice haberlo hecho como ministro de Humberto Castelo Branco entre 1964 y 1967, para “reducir la participación del sector público en la economía”. Precisamente, su heterodoxia reside en la defensa de la economía planificada pues

...el planeamiento puede ser favorable a la empresa privada: delimitando claramente la división de tareas entre el gobierno y la iniciativa privada, formulando proyecciones del índice de crecimiento y de la dimensión de los mercados; fijando prioridades y expresando incentivos.⁶²

Pero el planteamiento de Oliveira Campos puede precisarse con más claridad. Lo que a él interesaba era “modernizar las instituciones anticuadas, para ajustarlas a las necesidades de una sociedad herida por la inflación y deseosa de acelerar su desarrollo”.⁶³ Dentro de esto su esfuerzo está puesto en entender y superar el problema de la inflación y, como se dijo posteriormente (él no usa la expresión), restablecer los equilibrios macroeconómicos.

Sobre el tema de la inflación escribe y polemiza con la CEPAL, estableciendo uno de los obligados tópicos del neoliberalismo. Según él, “las antiguas explicaciones «estructuralistas» de la CEPAL –falta de elasticidad de la renta de exportaciones de bienes primarios y de la oferta de productos agrícolas– hoy están desacreditadas”. Piensa que estas explicaciones fueron demolidas, y él comparte esta postura con Arthur Lewis, el Nobel de economía caribeño. Lewis argumenta que la inflación crónica de algunos países de América Latina es un problema eminentemente político. La inflación en este esquema no es el resultado ni de la rapidez del desarrollo, ni de la falta de elasticidad de las exportaciones o la oferta de alimentos, ni del empeoramiento de las relaciones de intercambio, ni de la presión sindical, puesto que todo eso ocurre también en otras regiones que consiguen mantener una moneda estable. La inflación, piensa Oliveira Cam-

61. Heitor Ferreira Lima. *História do pensamento econômico no Brasil*, São Paulo, Brasileira, 2ª ed., 1978, pp. 170 y ss.

62. Ídem, p. 98.

63. Roberto Oliveira Campos. “Defensa de los tecnócratas”, en *El otro lado de la cerca*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 84.

pos, es “simplemente el resultado de malos gobiernos, que se ilusionan pensando que al emitir papel moneda crean recursos reales”.⁶⁴

Este asunto de la inflación, sin embargo, puede decirse que no es más que la punta del iceberg de un círculo vicioso, que durante su ministerio apuntó a superar. Lo sintetiza en un “reencuentro con la verdad”, para lo cual fue necesario, como ya se señaló, “modernizar instituciones” y modificar actitudes viciadas. ¿Cuáles son éstas? En primer lugar, la actitud *inmedialista* del productor, siempre pronto a trasladar los costos y remiso a la búsqueda de productividad; en segundo, la actitud *fatalista* del consumidor, resignado al alza de precios y falto de estímulo para el ahorro; en tercero, la actitud *acomodatícia* del gobierno, siempre pronto a ampliar su área de acción sin tener la capacidad administrativa para hacerlo, más eficaz en el gasto que en la cobranza de impuestos y más propenso a inflacionar que a economizar; y en cuarto, la actitud *cómoda* del político, siempre pronto a disfrutar la popularidad de las obras sin la impopularidad de la economía de recursos.⁶⁵

Con respecto al tema del desarrollo o del subdesarrollo, Oliveira Campos, a la inversa de Adam Smith, dice que hoy interesa, más que conocer cómo se produce la riqueza de las naciones, determinar las causas de la pobreza de éstas. Piensa que, en el caso de Brasil, la pobreza no reside en la falta de riquezas; no se encuentra ni en el suelo ni en las estrellas, argumenta, sino en nosotros mismos. ¿Por qué? Pues “en nuestra cultura y en nuestro carácter persisten elementos antagónicos con el desarrollo”. Los brasileños tendrían una mayor capacidad para exteriorizar emociones que para resolver problemas. Además de ello poseen una “propensión antidarwiniana”, es decir, “le tenemos horror a la competencia como instrumento para perfeccionar la eficiencia”. Para avanzar hacia el desarrollo cree que es clave “concentrarse en la elevación del índice de racionalidad de nuestra conducta social y económica”.⁶⁶

Otro autor que en cierto sentido puede considerarse precursor es el chileno Fernando Monckeberg, que publica en 1974 *Jaque al subdesarrollo*. Piensa que las oportunidades para salir del subdesarrollo existen pero no por mucho tiempo. Se corre un serio riesgo de perder una de las últimas oportunidades para salvar esa brecha. Para salir del subdesarrollo, “las estructuras y los sistemas tienen que ser dinámicos y acomodarse a la nueva realidad”. En este sentido, deben superarse los dogmas políticos y buscarse “sólo aquellas estructuras que permitan un rá-

64. R. Oliveira Campos. “El folclore juvenil y el Fondo Monetario”, en ob. cit., pp. 126 y 128.

65. Véase R. Oliveira Campos. “Cambio de guardia”, en ob. cit., p. 207.

66. R. Oliveira Campos. “En torno a una fecha”, en ob. cit., pp. 214-215.

pido esparcimiento de la creación científica y a su vez la más rápida aplicación técnica". Refiriéndose al período de la Unidad Popular, argumenta que "nuestro país vivió una dura experiencia comprobando cómo los dogmas atentan contra las posibilidades del desarrollo. El Estado omnipotente, rígido y autocrático no conforma el motor más adecuado" pues "nunca el Estado podrá ser igual a la suma de las capacidades individuales".⁶⁷

Tópicos como la revolución científico-tecnológica, la necesidad de capital y tecnologías extranjeras, la idea de una economía abierta pues todos somos interdependientes, son cuestiones que Monckeberg da por obvias y ello lo emparenta fuertemente a las posturas neoliberales. Menos clara es su filiación cuando se refiere a "la enorme marginalidad", como "uno de los más graves escollos para el rápido progreso y desarrollo de nuestros países", pues "la calidad del factor humano es lo que diferencia el desarrollo del subdesarrollo", y piensa que "nuestro hombre está lesionado sociogenéticamente, con horizontes muy limitados y aplastados por la miseria". Como médico que es, señala que

...el problema nutricional es uno de los más graves y difíciles de solucionar y que al mismo tiempo pesa demasiado sobre la sociedad entera convirtiéndose en el peor obstáculo para un rápido desarrollo.⁶⁸

Piensa que "la política de sustitución de importaciones ha evidenciado sus limitaciones", porque si "por una parte no poseemos el desarrollo tecnológico que cubra todas las ramas del saber y en forma inevitable debemos depender de tecnologías extranjeras, por otra parte, nuestro mercado interno es muy limitado, de modo que los costos deben ser necesariamente muy elevados y sólo se mantiene el sistema gracias a políticos proteccionistas que sólo distorsionan nuestra economía"; por ello más bien lo que se debe hacer es "crear otras fuentes de producción que permitan colocar productos en el mercado internacional".⁶⁹

Para él es clave la cuestión científico-tecnológica como un problema, pues "la revolución técnica provoca situaciones tremendamente desfavorables para el mundo subdesarrollado", debido a que "las naciones avanzadas ejercen un neoimperialismo", a la vez que un desafío, puesto que "la carencia de investigación científica es característica de los países subdesarrollados", de modo que "sus industrias son insuficientes, el nivel de

67. Fernando Monckeberg, *Jaque al subdesarrollo*. Santiago de Chile, Gabriela Mistral, 1974, p. 33.

68. Ídem, pp. 93 y 83.

69. Ídem, pp. 136-137.

salud de su población es precario, la calidad y la cuantía de la educación es muy baja". Para él,

...la situación de inferioridad científica y tecnológica es a su vez causa y consecuencia del subdesarrollo, cerrando así el círculo vicioso que explica la brecha creciente entre desarrollo y subdesarrollo, con la consecuencia de miseria y dependencia.⁷⁰

Manifiesto neoliberal

El primer "manifiesto" o más bien el primer programa neoliberal se escribió en Chile durante 1973, inmediatamente antes del golpe de Estado que derrocó a Salvador Allende. Ese texto, que se publicó posteriormente con el nombre *El ladrillo*, fue redactado por un grupo de jóvenes economistas ligados a la derecha y al centro político, varios de ellos ex alumnos de la Universidad de Chicago y profesores de la Universidad Católica de Chile.

Este documento pretende "presentar un análisis coherente, que describa las políticas económicas que Chile debe adoptar para superar la aguda crisis que enfrenta", pero ello en el marco de un diagnóstico que descubra las claves de la actual situación que "se ha ido incubando desde largo tiempo y ha hecho crisis sólo porque se han extremado las erradas políticas económicas bajo las cuales ha funcionado nuestro país a partir de la crisis del año 30". Según los redactores del documento, "dichas políticas han inhibido el ritmo del desarrollo de nuestra economía".⁷¹

Esto los lleva al siguiente diagnóstico para el período aludido: 1) baja tasa de crecimiento; 2) estatismo exagerado; 3) escasez de empleos productivos; 4) inflación; 5) atraso agrícola, y 6) existencia de extrema pobreza. Problemas que, a su vez, provocan efectos no deseados, como mala asignación de los recursos productivos, limitado desarrollo del sector externo, baja tasa de crecimiento de los sectores productivos, acción indebida de grupos poderosos, déficits fiscales, cambio frecuente de políticas económicas, mal uso del poder político, déficit de abastecimiento alimentario.⁷²

Para ellos, como para todo neoliberal, ha sido el "estatismo creciente y asfixiante que con verdadera miopía ha ido creando el círculo vicioso del estagnamiento-estatismo". Esto ha ocurrido "desde fines de la década de los años 30", cuando Chile "ha acentuado una línea de interven-

70. F. Monckeberg, ob. cit., pp. 55 y 102-103.

71. Sergio de Castro, *"El ladrillo": bases de la política económica del gobierno militar chileno*. Santiago de Chile, CEP, 1992, p. 19.

72. Ídem, pp. 27-28.

cionismo estatal con el que ha pretendido solucionar sus crisis de crecimiento". La consecuencia de esto ha sido "crear un enorme poder discrecional en las instituciones fiscales, semifiscales y autónomas, que les permite interferir sin contrapeso en la actividad económica".⁷³

El estatismo es visto como la causa clave del lento crecimiento de la economía chilena. Esta causa articulaba o permitía las presiones político-sociales por aumentar el gasto público para suplir las deficiencias de empleo o inversión causados por la baja tasa de crecimiento, la formación y el mantenimiento de clientelas políticas, la aplicación defectuosa de teorías sobre planificación, el círculo vicioso del proteccionismo, la intervención y el estatismo.⁷⁴

Esta causa clave se quiere remediar con un antídoto clave también: la descentralización. Se trata de un modelo de desarrollo basado en una economía descentralizada, en la que las unidades productivas sean independientes y competitivas, para aprovechar al máximo las ventajas que ofrece un sistema de mercado.⁷⁵ A esta propuesta la denominan también "planificación descentralizada", que

...se basa en el funcionamiento de mercados impersonales, no sujetos a la discrecionalidad burocrática, pero sí regulados por la competencia y por la existencia de un adecuado conjunto de incentivos, sanciones y controles.⁷⁶

Esta propuesta se plantea explícitamente como antagónica al modelo cepalino de planificación de la sustitución de importaciones. Piensan que "gran parte del desarrollo industrial chileno, basado en la política de sustitución de importaciones, se ha concentrado en industrias que por tener mercados pequeños no pueden hacer uso de la tecnología moderna que permitiría rebajar los costos de producción a niveles mundiales competitivos". De este modo el resultado final de esta política ha sido que, "tratando de no derrochar las escasas divisas existentes, el país ha terminado derrochando más recursos, al producir bienes importables con un costo varias veces superior al necesario para producir bienes exportables con cuyo valor se podrían importar aquellos bienes en mayor cantidad". En resumen, esto ha generado un "efecto sobre el desarrollo de la economía [que] ha sido altamente perjudicial".⁷⁷

73. Ídem, p. 29.

74. Ídem, pp. 57-58.

75. Ídem, p. 62.

76. Ídem, p. 160.

77. Ídem, pp. 40-41.

En el marco de un acuerdo entre la Universidad de Chicago y la Universidad Católica de Chile a mediados de los 50, se instalaron en Santiago varios profesores estadounidenses, a la vez que se becó a graduados chilenos para que realizaran estudios en Chicago. Desde ese momento las propuestas de esa escuela económica comenzaron a tener presencia en la discusión nacional, aunque inicialmente de manera ocasional. En ese marco, Martín Bailey escribió un trabajo sobre la inflación en Chile donde sostenía que el fenómeno se debía al exceso de gasto público, y Simón Rottemberg escribió sobre la mística de la industrialización como una suerte de moda perjudicial para el desarrollo del país. En 1962, el chileno Sergio de Castro, en el artículo "Política cambiaria, estructura productiva y zona de libre comercio", promovía un aumento inmediato del valor del dólar, según ha resumido Juan Gabriel Valdés, a la vez que criticaba la distorsión que producían la protección excesiva y otros incentivos a la industria local. De Castro argumentaba que esta política había dado lugar a industrias ineficaces y antieconómicas que formaban grupos de presión que se oponían –con el argumento de que había que proteger la industria nacional– a cualquier medida que demostrara su ineficiencia.⁷⁸

Según el mismo Valdés, ya durante los 60, el grupo de los "Chicago boys" había elaborado un pensamiento afirmado en cuatro ideas básicas: en Chile no hay democracia política, porque ésta sólo puede existir en una sociedad de libre mercado, cosa que no se da en el país; se rechaza la validez de la ética católica con relación a lo económico-social porque no corresponde a los criterios de la ciencia económica, se considera mal conformado al mundo empresarial y se establece una contraposición a los intereses reales que éste tiene y la ciencia económica, se concibe la necesidad de una "revolución neocapitalista" que "reformule el aparato productivo y establezca los principios rectores del mercado".⁷⁹

6. Demarcación entre neo y liberales

Puede establecerse una demarcación entre el neoliberalismo y un liberalismo más heterodoxo o entre el neoliberalismo economicista y el liberalismo más clásico (más político, social o jurídico) y generalmente más latinoamericanizado. La distinción puede realizarse al menos con relación a tres criterios: su posición en términos de las disyuntivas del pensamiento latinoamericano, es decir, frente a lo modernizador-identitario, y su posi-

78. Véase Juan Gabriel Valdés, *La escuela de Chicago: Operación Chile*, Buenos Aires, Grupo Zeta, 1989, pp. 237-238 y 245.

79. Ídem, p. 295.

ción con relación al análisis de la realidad continental, su posición ante las categorías clásicas del pensamiento neo y liberal: Estado, mercado, democracia.

De acuerdo con el primer criterio, quienes se autodenominan como "neo" y "liberales" en las últimas décadas del siglo xx plantean sustancialmente la misma opción, afirmando una propuesta modernizadora que sospecha, si no abomina directamente, de lo identitario. Excepción a esto son liberales de la vieja escuela como Octavio Paz o los "apristizados" como Otto Morales Benítez o Germán Arciniegas.

De acuerdo con el segundo criterio, la distinción puede establecerse entre quienes, de un modo u otro, son sensibles a las especificidades y quienes se mantienen dentro de la conceptualización tradicional del pensamiento neo y liberal, proveniente de los europeos inicialmente y de los norteamericanos después. Aquí la distinción es principalmente, aunque no de modo único, temporal: quienes son más jóvenes, y/o recientemente han importado las ideas, permanecen más apegados a los moldes originales, quienes poseen mayor trayectoria van creando una aptitud para percibir dimensiones específicas. No es que los primeros no estudien la realidad continental o que sean sólo "ideologistas" o dogmáticos incapaces de verla. Se trata, para decirlo con mayor precisión, de que no buscan lo específico. Sus lentes están hechas para ver las cosas en términos de lo que la teoría establece sin haber desarrollado una mirada para ver aquello que la teoría no había previsto: es el caso de Carlos Langoni, Afonso Pastore, Sergio de Castro, José Piñera, de los años 70. Los Hernando de Soto, Carlos Alberto Montaner, José Guilherme Merquior, Miguel Sang-Ben, Andrés Van Der Horst y Enrique Gherzi, de los últimos 80 y sobre todo de los 90, muestran una sensibilidad mucho mayor hacia la realidad. Precisamente a ello se refiere Merquior cuando afirma que la "utopía liberal-conservadora de un puro y simple reino de la legalidad" no podrá satisfacer "las exigencias sociales de países como Brasil, donde la «síntesis democrática-liberal» permanece incompleta", cosa de la cual no se habrían dado cuenta los neoliberales tempranos.⁸⁰

A partir de aquí, el mismo Merquior nos proyecta al tercer criterio donde los matices son mayores. Según Merquior "el neoliberalismo sólo confía en el juego del mercado". Ahora bien, agrega, "sabemos que el mercado, aun cuando sea instrumento indudablemente necesario de la creación de riqueza y desenvolvimiento económico *intensivo*, no constituye una condición suficiente de la libertad moderna" y ello porque "no es capaz de gestionar por sí *solo* toda una serie de requisitos y oportunidades para el ejercicio más pleno y más significativo de la individualidad de muchos". Pienasa, en consecuencia, que "el neoliberalismo es una vuelta al paleoliberalis-

80. José Guilherme Merquior, *O argumento liberal*, Rio de Janeiro, Nova Frontera, 1983, p. 94.

mo" y por ello "mejor que el retroceso neoliberal es retomar creadoramente el social-liberalismo".⁸¹ De hecho, los economistas, son más neoliberales, más mercadistas, extendiendo también la visión omnimercadista hacia los ámbitos de la política tanto como al de la cultura (Sergio de Castro, Arturo Fontaine Aldunate); los políticos y/o politólogos son más sensibles al tema del poder, de la justicia y la libertad, y con bastante frecuencia aluden a John Locke, Thomas Hobbes o Jean-Jacques Rousseau, otorgando en consecuencia un carácter diferente a los ámbitos económico y político. Ejemplo de esto es Merquior, pero también Gherzi e incluso Montaner.

7. El neoliberalismo como pensamiento latinoamericano

En los 70, los primeros neoliberales latinoamericanos propiamente tales formularon propuestas de corte eminentemente económico o economista en las que no existía espacio para una reflexión "apropiada" que elaborara categorías para entender o proyectar lo latinoamericano. Puede utilizarse como ejemplo el libro de Carlos Langoni y Affonso Pastore. Allí es fácil advertir que temas como la inflación, la reducción del gasto público, las exportaciones, el déficit fiscal, el crecimiento del ingreso y su distribución o las recesiones, la estabilización o el lucro ilusorio son categorías que no se supone que deban pensarse de modo específico para América Latina, constituyendo simplemente elementos de la ciencia económica. Para decirlo en otras palabras, las propuestas de aumento y distribución del ingreso, diversificación de exportaciones, reducción del gasto público y disminución de la inflación no llegan en la obra de Langoni y Pastore ni siquiera a un conjunto global que agrupe estos elementos en un modelo de crecimiento para el país como, con posterioridad, se formulará la idea del "desarrollo hacia afuera". Tampoco existe allí un diagnóstico abocado al análisis de un fenómeno específico como luego se haría con el "Estado patrimonial", con la "macroeconomía del populismo" y sobre todo con la "economía informal".⁸²

Se ha destacado ya cómo el neoliberalismo, del mismo modo como otras escuelas de pensamiento, casi obligadamente ha debido insertarse en la tradición del pensamiento latinoamericano. Ello ha ocurrido en parte de manera espontánea, pues varios de los pensadores neoliberales poseían un conjunto de lecturas y referencias que conectaban de uno u otro modo con las nuevas ideas neoliberales; y en parte de manera planificada: el neoliberalismo debía enfrentarse y combatir con otras posiciones, con doctrinas, ideas, ideologías, mentalidades.

81. J.G. Merquior, *ob. cit.* pp. 94-95.

82. Véase Carlos Langoni y Affonso Pastore, *El milagro brasileño*, Santiago de Chile, BHC, 1976.

Pero no sólo por la tradición o por el combate ideológico el neoliberalismo se fue "latinoamericanizando" sino también porque en nuestra realidad detectó problemas particulares (como la mentalidad mítica tercermundista, en el análisis de Rangel), detectó potencialidades decisivas (como el fenómeno de la economía informal, según lo perciben De Soto, Ghersi, Leme o Vargas Llosa) o necesitó plantear un proyecto de desarrollo (como el modelo hacia fuera de José Piñera).

Los mitos son placebos para nuestro fracaso y nos mantienen allí

Uno de los objetivos del neoliberalismo latinoamericano ha sido desmontar los mitos que considera como obstáculos para la instalación (o para la emergencia) de la economía de mercado, de la sociedad abierta, del comportamiento racional o, en síntesis, de la modernización. José Piñera, Alberto Benegas Lynch y Luis Bustamante Belaunde han apuntado en esta dirección, pero ha sido Carlos Rangel el más temprano y el más insistente. Sus obras *Del buen salvaje al buen revolucionario* y *El tercermundismo* están orientadas hacia tal objetivo.

Rangel quiere hacernos patente que "Latinoamérica hasta hoy ha sido un fracaso. Desde Bolívar a Carlos Fuentes todo latinoamericano profundo y sincero ha reconocido, al menos por momentos, el fracaso —hasta ahora— de América Latina". Este fracaso ha sido compensado refugiándose en la mitología "como explicación para el fracaso e invocación mágica de un desquite futuro". Esa mitología no la hemos inventado, la recibimos de Europa y alguna proviene de la antigüedad clásica pero, eso sí, la adaptamos para explicar y compensar nuestras propias derrotas. Nuestra América sería "hija del Buen Salvaje, esposa del Buen Revolucionario, madre predestinada del Hombre Nuevo".⁸³

Rangel destaca dentro de la historia del pensamiento latinoamericano dos tendencias, una en la que ubica a Bolívar y a Carlos Fuentes y en la que inserta de modo privilegiado también a Sarmiento. Sarmiento, nos dice, "es uno de los contados latinoamericanos que han llamado al pan pan y al vino vino". Por esto se le han opuesto aquellos sectores que pertenecen precisamente a la otra tendencia, la del mito, la tendencia de los que no llaman las cosas por su nombre. A Sarmiento se han opuesto "los nacionalistas y fascistas argentinos [que] lo consideran un traidor y exaltan a Rosas". Claro está, Sarmiento "no idealiza al indio, ni al gaucho, ni al folclore; ni supone que hay en el suelo de la Argentina un efluvio místico que vigoriza a los hombres y los hace mágicamente virtuosos". Sarmiento "no considera que ser nacionalista sea

83. Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila, 1976, pp. 21-22, 23 y 25.

afirmar que los defectos de su país sean virtudes, y defectos las virtudes de los otros países".⁸⁴

No explicita, sin embargo, Rangel que la clave de los mitos que él critica en el pensamiento latinoamericano son los que aluden a lo identitario, dejando intactos los mitos modernizadores. Ello se hace patente no sólo en la exaltación de Sarmiento, precisamente un constructor de mitos modernizadores, sino también en que la clave de la crítica de Rangel apunta a desenmascarar aquellos mitos que se oponen, de una u otra forma, a la América sajona o a lo nordatlántico. Esto se hace más patente cuando denuncia la existencia de "ensayistas ultracatólicos e hispanistas llenos de imprecaciones contra «los herejes de ojos azules»"; cuando denuncia el telurismo, "la afirmación de que habría un *genius loci* en la tierra" y que "ese espíritu reinante antes del descubrimiento precolombino, habría huido espantado o se habría inhibido ante las atrocidades de los conquistadores", con relación a lo cual cita a Ricardo Rojas en un texto de *Eurindia*: "Los españoles hispanizaron al nativo; pero las Indias y los indios indianizaron al español. Penetraron los conquistadores en los imperios aborígenes, destruyéndolos; pero tres siglos después los pueblos de América expulsaron al conquistador"; cuando denuncia las ideas sobre la "raza cósmica" de José Vasconcelos quien esbozó "una filosofía algo semejante [a Rojas] sobre el presunto destino excepcional que sería, al fin de cuentas, nuestro desquite de todas las humillaciones, todas las frustraciones y todas las derrotas", o cuando denuncia el *Ariel* de Rodó que, con su latinismo antisajón, logró dar a las clases dirigentes y a los intelectuales latinoamericanos "una compensación psicológica adecuada". Así reaccionamos ante una derrota militar, argumenta Rangel, con un libro malo, el *Ariel*, cuyo éxito, fulgurante en su momento, se explica obviamente por su capacidad para restablecer una apariencia de equilibrio entre la fuerza de los norteamericanos y nuestra debilidad.⁸⁵

Este mismo afán de desmitificación del imaginario identitario y/o izquierdista, aunque realizado desde otro punto de vista, se advierte en su libro *El tercermundismo*. Allí se pregunta cómo es posible que, siendo el capitalismo el sistema más eficiente y habiendo demostrado después de la Segunda Guerra Mundial la civilización capitalista más capacidad innovadora y rendimiento que nunca, tenga este sistema tan poco prestigio en el Tercer Mundo, tanto que ya no queda "casi ningún dirigente que no se proclame anticapitalista y, si no marxista-leninista, por lo menos socialista «democrático» o socialista cristiano".⁸⁶

84. C. Rangel, ob. cit., pp. 84-85.

85. Ídem, pp. 89, 91, 94 y 97.

86. Carlos Rangel, *El tercermundismo*, Caracas, Monte Ávila, 1982, pp. 31 y 35.

Piensa que la respuesta a este problema, que a él lo deja perplejo, es la existencia de una ideología (el "tercermundismo") que se conecta a mitos muy profundos. Define el tercermundismo como la proposición que "tanto el atraso de los países subdesarrollados como el adelanto de los países desarrollados (no socialistas) es debido a la explotación imperialista y al efecto enervante de la dependencia".⁸⁷ Y ello tiene para él una explicación que se ubica entre el ámbito psíquico y las mentalidades. El tercermundismo florece en el Tercer Mundo y son precisamente Tercer Mundo

...aquellos países cuya falta de estima por sí mismos, y la consiguiente carencia de confianza en sus posibilidades de desenvolvimiento dentro del sistema mundial capitalista, los inclina a aceptar, como explicación de sus problemas, las tesis sobre el imperialismo y la dependencia.⁸⁸

Avanza todavía un paso más en su reflexión cuando sospecha que algo debe haber en el capitalismo que hace disonancia con nuestras emociones y algo en el socialismo que armoniza con ella. Y de hecho, afirma, al menos en Marx hay "rastros evidentes de algunos de los más antiguos y persistentes mitos: el de la edad de oro; el de la beatitud primitiva y el de la caída; el mito de la salvación y el mito del milenio".⁸⁹

El tercermundismo tiene nexos con el socialismo, revelándose así "como el milenarismo correspondiente a nuestra época y como capaz de ilusionar a los países pobres y humillados con una satisfacción emotiva inigualable por ningún proyecto racional".⁹⁰ Aunque Rangel no lo diga de este modo, la similitud entre su concepción del tercermundismo y la visión marxista de la religión como ideología es inmensa. El tercermundismo es una creencia que engañando alivia y, por ese relativo alivio y por ser ilusión, mantiene en situación desmedrada.

La crítica al cepalismo y al Pacto Andino y la propuesta de un desarrollo hacia afuera

José Piñera también se enfrenta a lo que él considera ideas equivocadas pero no como simples mitos sino concretadas en políticas durante las décadas posteriores a la crisis de 1930. No participó del programa-ladrillo, pero puede considerarse el mayor teórico del neoliberalismo chileno.

87. Ídem, p. 74.

88. Ídem, p. 79.

89. Ídem, pp. 249 y 256.

90. Ídem, p. 259.

no, especialmente por sintetizar un proyecto modernizador (con las “siete modernizaciones”) articulado al desarrollo hacia fuera.

Para Piñera y para los neoliberales chilenos en general, la apertura al comercio exterior, correlativa a la reducción del rol del Estado, es la piedra angular en la construcción de una estrategia de desarrollo. Esta apertura al comercio internacional “permite un mayor crecimiento y empleo al incentivar la eficiencia interna y al dirigir los recursos productivos hacia aquellas áreas donde el país cuenta con ventajas relativas”. De este modo “las exportaciones se constituirían en uno de los motores del proceso de desarrollo”. En coherencia con esto postula un “crecimiento hacia fuera” y para impulsarlo piensa que es necesaria “una *protección efectiva* uniforme”. Sólo ésta sería coherente con el principio de no discriminación que caracteriza el modelo de desarrollo.⁹¹

¿Por qué formular esta propuesta y cuál es su alcance? Argumenta Piñera que Chile es un país con mercado pequeño aunque provisto de cuantiosos productos de origen minero, agrícola, pesquero y forestal, por lo que las ventajas del intercambio internacional son enormes. Pero, de hecho, “la política de comercio exterior durante los últimos cuarenta años desconoció este hecho fundamental y buscó un *desarrollo hacia dentro* que consistió en otorgar protección a la industria por medio de aranceles aduaneros altísimos, cuotas y prohibiciones de importación”. Ello condujo a “una sustitución de importaciones artificial, creándose industrias que producían a costos varias veces superiores a los internacionales”. Postula, en consecuencia, que el actual programa, “reconociendo la realidad del país, persigue estructurar una política cambiaria, arancelaria y de promoción de exportaciones que le permita proyectarse a los casi ilimitados mercados mundiales”. Esto significa entonces “el cambio de una estrategia de desarrollo *hacia dentro* por una de desarrollo *hacia fuera*”.⁹²

Pero este cambio radical no podía dejar de repercutir sobre las políticas integracionistas ligadas al tipo de modelo de desarrollo implementado en las décadas anteriores. La consecuencia más importante en este plano fue marginarse del Pacto Andino. Según Piñera, ello porque el Acuerdo de Cartagena “no está en crisis por constituir un esfuerzo integracionista sino porque el modelo de desarrollo que se ha elegido ha defraudado la esperanza de las naciones latinoamericanas”. De hecho, el acuerdo se afirmó en la industrialización sustitutiva de importaciones “construida sobre el proteccionismo y de espaldas a los mercados internacionales”. de modo que “no conduce a un crecimiento fuerte y sostenido ni puede aliviar el problema del desempleo”. Concluye que, por conse-

91. José Piñera. *Informe económico 1976-1977*. Santiago de Chile, Colocadora Nacional de Valores, 1978, p. 8.

92. Ídem, p. 70.

cuencia, “en el proceso de apertura de la economía, la ruptura con el Pacto Andino fue un proceso doloroso pero necesario”, porque “la estrategia de programación industrial y los criterios arancelarios del Acuerdo de Cartagena violan principios esenciales del modelo chileno”.⁹³

*La caracterización del sistema económico latinoamericano:
ni capitalista ni feudal sino mercantilista*

Dentro de las ciencias sociales latinoamericanas (véase Parte IV, cap. II) de los años 50 y 60, uno de los temas importantes consistió en determinar si la economía latinoamericana, desde la conquista europea, había sido capitalista o feudal, en determinar el momento en que se había producido la transición y si acaso había otras maneras de conceptualizar la economía minera de la mita, la hacienda, la plantación, etc. En todo caso, los dos conceptos clave fueron capitalismo y feudalismo, puesto que ello entrañaba consecuencias políticas importantes.

Hernando de Soto pretende cortar el nudo gordiano de esa pregunta. Sostiene que la tesis fundamental de su obra *El otro sendero* se refiere a “que fue precisamente el mercantilismo –y no el feudalismo ni la economía de mercado– el sistema económico social que ha regido nuestro país desde la llegada de los españoles”. Esta tesis se articula a otra que, en cierta forma, se desprende:

El surgimiento de una informalidad creciente y vigorosa representa una suerte de insurrección contra el mercantilismo y está provocando su decadencia definitiva.⁹⁴

Ahora bien, en la línea de apuntar a los aportes del pensamiento liberal-neoliberal al pensamiento latinoamericano, es clave determinar qué significa mercantilismo, concepto de amplias raíces (y acepciones) en el léxico de las disciplinas económicas. Desde el prólogo del libro, Mario Vargas Llosa apunta a una aproximación cautelosa al concepto. Interpretando a De Soto y asumiendo que el término se presta a cierta confusión por su variedad de definiciones –que encarna a la vez una etapa histórica, una escuela económica y una actitud moral–, Vargas Llosa sostiene que el autor de *El otro sendero* lo entiende como un sistema con “un Estado burocratizado y reglamentarista que antepone el principio de la redistribución al de producción de la riqueza”. De este modo, la noción “mercantilismo” se asocia directamente a la noción “redistribución”, que significa

93. Ídem, pp. 34 y 8.

94. Hernando de Soto, *El otro sendero*, Lima, Diana, 1986, p. 15.

“la concesión de privilegios y monopolios a pequeñas elites privadas que dependen de él y de las que también es dependiente”. Esto empalma con la idea que sostiene que el determinante principal de este modelo económico es el Estado, que realiza el mercantilismo (lo permite, lo fomenta), en la medida en que va “legislando y reglamentando a favor de pequeños grupos de presión (coaliciones redistributivas) y en contra de los intereses de las grandes mayorías”. El Estado, en consecuencia, además de ser injusto es un desacelerador de la economía pues va condenando de este modo a la sociedad “a la impotencia económica y aherrojándola con una camisa de fuerza que le impide prosperar”, incidiendo correlativamente en la “inhibición de la democracia política”.⁹⁵

De Soto recupera el concepto “mercantilismo” de la historia del pensamiento económico clásico, en particular de Adam Smith. Éste lo había definido como “la demanda de reglamentación y renta particulares de los comerciantes e industriales y su satisfacción por el Estado”. Por su parte, resume su posición respecto del mercantilismo con trazos muy precisos: 1) producción autoritaria de la legislación; 2) sistema económicamente intervenido por el Estado; 3) reglamentación engorrosa, detallada y dirigista de la economía; 4) acceso difícil o imposible a la empresa por parte de los que no tienen vínculos estrechos con los gobernantes; 5) burocracias abigarradas, y 6) una ciudadanía obligada en muchos casos a organizarse en coaliciones redistributivas y gremios poderosos.⁹⁶

Que Perú ha sido (y es todavía cuando escribe su libro) un país con un sistema económico mercantilista se muestra en el hecho de que “las llamadas derechas e izquierdas democráticas en Perú son ante todo mercantilistas”, teniendo entre ellas más características comunes de lo que se cree. A este sistema, sin embargo, muchos lo denominan, equivocadamente, “liberal”. Tanto a derechistas como izquierdistas les ocurre esto; ambos “creen que aún hoy existe en el Perú un *statu quo* liberal”, cuando en verdad es mercantilista. Probablemente, parte de esta confusión proviene del hecho de que “el discurso liberal ha sido adaptado para darle una coherencia superficial a políticas mercantilistas conservadoras”, a diferencia de lo que ocurrió en Europa donde esta escuela de pensamiento fue “el espolón de proa que embistió contra el mercantilismo”. De hecho, piensa De Soto, “el neoliberalismo ni siquiera está representado en el espectro político local”, siendo “su influencia en la *intelligentsia* peruana prácticamente nula”. Este sistema, reproducido como círculo vicioso, está siendo un obstáculo para la sociedad peruana, impidiendo su despliegue y su despegue económico. Piensa:

95. M. Vargas Llosa. “Prólogo” a H. de Soto, ob. cit., pp. xxii-xxiii.

96. H. de Soto, ob. cit., pp. 252 y 295.

Quizá la más grave distorsión que ha producido el enfoque mercantilista de la realidad es haber impedido ver el enorme capital humano y el potencial de desarrollo que han traído consigo los migrantes.⁹⁷

*El nuevo espíritu del capitalismo:
la informalidad (el mito del buen informal)*

Idea parecida a la del buen salvaje es para los neoliberales aquella del buen inmigrante, poseedor de un importante capital humano, del buen informal, ejemplo de creatividad, libertad y emancipatorio afán de superación, frente a un Estado mercantilista y por ello opresivo. Tanto más interesante es esta idealización cuanto más prosapia genealógica poseen autores como Bustamante Belaunde, Vargas Llosa o Hernando de Soto. Para ellos, la oposición Estado-mercantilismo *versus* informales resume la disyuntiva de su aquí-ahora. Suerte de neoindigenismo invertido, esta idealización de lo serrano emigrado a la costa, de la “choledad” que debe ser asumida por estos patricios luego de haber creado un Estado ahogante, según su propia confesión, marca la sensibilidad del neoliberalismo peruano. Neoindigenismo también, pues los intelectuales de Lima y Arequipa deben aprender de los marginados, de ese nuevo Perú, de ese nuevo indio (ya no campesino revolucionario) que se levanta comerciando, que anuncia el *inkarry* de un Perú neoliberal.

Más allá de los paralelos históricos, en este lugar teórico se halla la mayor innovación, el mayor núcleo de creatividad del pensamiento neoliberal latinoamericano, que ha encontrado aquí un tema de trabajo que le ha permitido crear categorías específicas, superando con mucho la mera repetición de Chicago. La intelectualidad peruana ha dado muestras, una vez más, de su gran sensibilidad frente a la realidad, cosa lamentablemente no idéntica a la capacidad pragmática de construir soluciones viables.

Para abordar el tema de la informalidad se pondrán en relieve cuatro dimensiones: su definición, la informalidad como rebelión (insurgencia) frente al sistema, la economía informal como ruptura con una tradición histórica de mercantilismo y la revolución de la economía informal como similar a la revolución industrial de los países desarrollados.

No son informales los individuos, se ha dicho y se ha repetido, sino sus actividades. La informalidad no es tampoco un factor preciso ni estático de la sociedad sino que es una zona de penumbra con una larga frontera con el mundo legal y donde los individuos se refugian cuando los

97. Ídem, pp. 291 y 294-295.

costos de cumplir las leyes exceden sus beneficios, aunque la mayoría de esas personas no realizan todas sus actividades de manera informal. También, se dice, son informales aquellas actividades para las cuales el Estado ha creado un sistema legal de excepción, a través del cual el informal puede seguir desarrollando sus actividades, aunque sin acceder al status legal equivalente al de aquellos que gozan de la protección y los beneficios de todo el sistema legal.

El título del libro de Hernando de Soto, cuya primera edición es de 1986, marca precisamente la idea de insurgencia y rebelión. El otro sendero es la otra insurgencia contra el sistema peruano. Piensa que el "Perú profundo" ha comenzado una "larga y sostenida batalla por integrarse a la vida formal". Ésta, cree, es "la rebelión más importante contra el *statu quo* que se haya producido en la historia del Perú republicano". Refuerza entonces esta aseveración señalando que se estarían produciendo dos insurrecciones que cuestionan la vigencia social del Estado mercantilista: una masiva y pacífica iniciada por los informales, otra aislada pero cruenta, iniciada por los subversivos.⁹⁸

Ahora bien, ésta no es una simple rebelión o revuelta desordenada. Para De Soto sería una auténtica "revolución contra el mercantilismo". Es una revolución que se ha incubado durante décadas pero sólo en los últimos años ha empezado a mellarlo fuertemente.⁹⁹ A este respecto es más explícito Bustamante Belaunde cuando manifiesta su esperanza, frente a seis siglos de estatismo y, utilizando también analogías bélicas, se refiere a "la marcha silenciosa pero inexorable que una gran mayoría de peruanos ha emprendido en busca de la libre empresa y del desarrollo de su iniciativa personal".¹⁰⁰

Esta subversión y revolución es similar a la revolución industrial. Esto lo tematiza Enrique Ghersi cuando, polemizando con otras tendencias del pensamiento peruano, afirma que se equivocan los marxistas-leninistas que creen que vivimos en una sociedad dependiente de un imperialismo que, a su vez, es la fase superior del capitalismo. Por su parte, se equivocan los socialdemócratas latinoamericanos que, desde Haya de la Torre, creen que en nuestro continente el imperialismo no es la última sino la primera fase del capitalismo. En realidad, piensa Ghersi, "la primera fase del capitalismo que estamos viviendo es el mercantilismo". Contra ese mercantilismo, afirma, "se están rebelando los empresarios informales de América Latina".¹⁰¹

98. H. de Soto, ob. cit., pp. 14 y 285-286.

99. Ídem. p. 288.

100. Luis Bustamante Belaunde: citado en B. Levine, ob. cit., p. 236.

101. Enrique Ghersi, "La inferioridad y el renacimiento del liberalismo en América Latina", en B. Levine, ob. cit., p. 450.

La rebelión contra el mercantilismo está constituida por una economía de mercado que avanza. Ésta se encuentra encarnada en esos millones de pequeños empresarios que han reivindicado el derecho a la empresa, esos habitantes de los pueblos jóvenes, villas miseria o barriadas de nuestras ciudades que han rescatado el derecho a la propiedad privada; esos ambulantes que por doquier invaden las calles para ejercer al margen de la ley el derecho al libre contrato; esos transportistas que prestan un servicio sin el amparo y la protección del derecho. Para Gherzi esta marcha de la informalidad no es otra cosa que la revolución industrial sucediendo en América Latina cien años después que en Europa. Afinca su aseveración en el parecido de Ciudad de México, Lima o Bogotá al Londres descrito por Charles Dickens: ciudades tumultuosas, con migraciones y actividad mercantil por todas partes.¹⁰²

102. *Ibidem.*

CAPÍTULO III

DEMOCRACIA Y RENOVACIÓN

Poco antes de 1980 se produce un desarrollo del pensamiento politológico en América Latina y una mutación importante en el pensamiento político. Los estudios de los regímenes autoritarios por un lado, y la centralidad de la idea de democracia, por otro, están dando cuenta de un cambio decisivo, que ha afectado a la intelectualidad.

El tema democracia/autoritarismo va a instalarse en el pensamiento continental, perseverando en lo que queda del siglo. Algunos conceptos o temas asociados son derechos humanos, dictadura, participación, concertación, democracia socialista, hegemonía y represión, entre otros.

El pensamiento político y politológico de estos años no puede ser entendido sin considerar las concepciones (y las prácticas) de la Doctrina de la Seguridad Nacional y el neoliberalismo. Estas dos tendencias, y sobre todo la segunda, participan del debate teórico, aunque son menos relevantes para la cuestión de la democracia que el grupo que emerge renovado desde el amplio horizonte del pensamiento de centroizquierda.

Sin lugar a dudas el pensamiento de la renovación democrática se encuentra inserto en el pensamiento latinoamericano y es heredero del dependentismo y del cepalismo. No obstante ello, recupera muy poco la trayectoria del pensamiento político y de las experiencias políticas continentales. Ni los pensadores democráticos de la emancipación, del liberalismo del siglo XIX, del indigenismo o del nacionalismo son considerados, salvo excepciones. Tampoco es recuperada la obra de Octavio Paz *El ogro filantrópico*, por ejemplo, que intenta fundar la democratización en la propia historia y cultura mexicanas. De hecho Paz va a ser notoriamente más recuperado por los neoliberales que por la renovación de centroizquierda.¹⁰³ Sin duda la renovación se produce afirmándose mu-

103. Véase Parte VI, cap. II, "El Estado mexicano: modernizador anticuado".

cho más en la obra de Antonio Gramsci y de Norberto Bobbio, Giovanni Sartori, Robert Dahl y Joseph Schumpeter¹⁰⁴ que en autores latinoamericanos.

Si el pensamiento latinoamericano ha acusado fuertes rupturas a partir de grandes acontecimientos como guerras, revoluciones o conflictos políticos, la "renovación" del pensamiento de la izquierda es particularmente paradigmática. Esta renovación se muestra claramente articulada a la oleada de dictaduras que golpea el Cono Sur durante los años 70, siendo el caso chileno el que más impacto causó a nivel de las ideas.

La renovación del pensamiento socialista comenzó a fines de los 70, para madurar durante la década siguiente y, siendo consecuencia de las dictaduras, es igualmente inseparable de otros procesos: la evolución de las izquierdas en Europa, donde muchos pasaron su exilio; inseparable también de los programas de solidaridad y financiamiento de proyectos por parte de sectores de la izquierda moderada europea; inseparable del envejecimiento de los socialismos reales; y rematado con la caída del muro de Berlín.

A nivel propiamente de las ideas, se marcan algunas mutaciones que son decisivas: la gramscianización del marxismo, el abandono de las posiciones guerrilleristas, foquistas e insurreccionales, el aumento de la heterodoxia y del eclecticismo y la revalorización de la democracia, entre otras. Pero antes de estas mutaciones ideológicas, como frente a cualquier gran acontecimiento (y eso fue la derrota de las izquierdas y la oleada de dictaduras) existe un cambio en la sensibilidad: el sentimiento de perplejidad. La perplejidad es la expresión psíquica que resume la sensación de haberse equivocado, de haber estado ajenos a la realidad, de encontrarse inmersos en un caos. En ese esquema surge la demanda de empiria: volver a las cosas.

1. El punto de partida

Si la revolución es el eje articulador de la discusión latinoamericana en la década del 60, en los 80 el tema central es la *democracia*, ha dicho Norbert Lechner. Su inicio en la región data de la conferencia "Las condiciones sociales de la democracia", que organizó el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) en 1978 en Costa Rica. Desde entonces, escribe Lechner, toda la atención se centra en los procesos de transición que de manera gradual (Brasil, Uruguay), acelerada (Argentina) o

104. Esto es lo que afirma Edgardo Lander en *La democracia en las ciencias sociales contemporáneas*, Caracas, ucv-Biblioteca Nacional, 1996, p. 26n.

estancada (Chile) conducen a la instauración de instituciones democráticas. Tras la experiencia autoritaria, la democracia aparece más como esperanza que como problema.¹⁰⁵

Otros han considerado que el proceso de renovación socialista, al menos para el caso chileno, probablemente el más importante de América Latina tanto desde el punto de vista cronológico por su anticipación, desde el punto de vista teórico por su radicalidad y desde el punto de vista político por las proyecciones a nivel de las alianzas para hacer gobierno, se inició en 1979, con ocasión del seminario realizado en Ariccia. Allí Lelio Basso organizó un encuentro sobre "El socialismo chileno, historia y perspectiva". Afirma Víctor Manuel Rebolledo que ese año y esa iniciativa marcan un punto de inflexión para el área socialista chilena, entre un proceso crítico esencialmente centrífugo y de dispersión que se vivía desde el golpe de 1973.¹⁰⁶

Otro paso, sin duda importante en este proceso de revisión-renovación, lo constituyó un seminario organizado en México en 1980 bajo el título "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina", coordinado por Julio Labastida y José Aricó, en nombre del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. En la presentación de las actas del evento, publicadas varios años después, Labastida señala que se trató de propiciar un encuentro de investigadores para discutir ampliamente sobre la validez del concepto de hegemonía en el análisis de las características distintivas de las luchas sociales en América Latina. Destaca que la sociología latinoamericana no ha avanzado mucho en el examen del eventual papel hegemónico de las clases trabajadoras en las luchas sociales y en la organización económica y social. Ante la ausencia de una teoría capaz de unificar en el campo de la reflexión política los momentos democráticos y los socialistas, las corrientes marxistas han insistido en la concepción de un arco de alianzas. En este sentido, escribe Labastida, el objetivo del evento fue reflexionar sobre las posibilidades de establecer un campo de análisis integrado para lo que en la realidad y en la teoría aparece desarticulado y hasta contrapuesto. Ello supone la reconsideración crítica de las categorías analíticas utilizadas hasta el presente. Dicho de otra manera: se trata de relacionar la concepción de hegemonía con las otras manifestaciones sociopolíticas de extrema relevancia en nuestras sociedades. En forma más precisa, se trató de analizar si la temática de la hegemonía

105. Véase Norbert Lechner, "De la revolución a la democracia" (1985), en *Los patios interiores de la democracia*, Santiago de Chile, FLACSO, 1988, p. 24.

106. Véase Víctor Manuel Rebolledo, *La renovación socialista. Balances y perspectivas de un proceso vigente*, Santiago de Chile, Valentin Letelier, 1987, p. 11.

ofrece elementos que permitan “reunificar”, en el campo teóricamente renovado, una teoría de la transición.¹⁰⁷

Por su parte, José Aricó, el otro coordinador, señalaba que “el seminario se propuso analizar cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede constituirse una hegemonía proletaria o popular, capaz de provocar una transformación radical acorde con las aspiraciones democráticas de las clases trabajadoras del continente”. Precisamente para avanzar en esa dirección, insiste Aricó, el eje en torno del cual giró todo el debate fue el concepto gramsciano de hegemonía. De lo que se trataba al trabajar este concepto era de estudiar “su validez como instrumental teórico y político para reconsiderar desde la perspectiva del presente las limitaciones de la teoría marxista de la política y del Estado”; también se trataba de determinar “las reelaboraciones mediante las cuales tal teoría podrá reconquistar su potencial crítico y productor de estrategias de transformación de la realidad latinoamericana”, así como “la relación de continuidad y de ruptura que podía establecerse entre las elaboraciones de Gramsci y la tradición leninista”. Según Aricó, el pensador italiano era particularmente relevante pues había vivido, por la derrota que el fascismo había infligido al socialismo, en una situación similar a la que les tocaba vivir a los latinoamericanos hacia 1980, pero a la vez, porque por esta vía se podía apuntar a averiguar si al estar concluyendo una época histórica no estarían también caducando partes importantes de la tradición marxista.¹⁰⁸

Ahora bien, aunque en la convocatoria al seminario se detectan los temas y problemas que ya hemos puesto en relieve (la recurrencia a Gramsci buscando relecturas y reorientaciones, la sospecha sobre la validez de conceptos previamente aceptados en el ámbito intelectual marxista o filomarxista, la búsqueda de superación de la idea de clase obrera por otras más englobantes, el afán por ligar socialismo y democracia), se advierte poca alusión a un factor no propiamente del ámbito de las ideas pero que las posibilita: la perplejidad.

2. Perplejidad

Ya se ha destacado que fue precisamente el impacto de los golpes de Estado y la subsecuente instalación de los regímenes autoritarios, espe-

107. Véase Julio Labastida (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo Veintiuno-Universidad Autónoma de México, 1985, pp. 9 y 10.

108. José Aricó, “Prólogo” a J. Labastida (coord.), *ob. cit.*, pp. 11-12 y 14.

cialmente el caso chileno por lo brutal y lo inesperado en la trayectoria política del país, lo que generó la situación de perplejidad. Es por ello también que son los autores chilenos quienes con más énfasis resaltan el “descolocamiento”. Como en otras ocasiones del pensamiento, una gran explosión remece la sensibilidad y a partir de allí comienza, como reacción en cadena, a derrumbarse toda la construcción ideológica.¹⁰⁹

Para Sergio Spoerer, “junto con la democracia, una «visión de Chile» muere en 1973. Allí se establece la ruptura brutal de una historia real y de sus representaciones imaginarias. La «ejemplar democracia chilena» es acompañada en su caída por el hundimiento de nuestros mitos nacionales”. Ante ello se pregunta si fue ilusión entonces lo vivido, si se trató de un multitudinario error de las certezas, si fue un espejismo aquel vasto oasis de consenso.¹¹⁰ Tomás Moulián, por su parte, destaca que “la corriente política de la renovación debe elaborar su teoría dando cuenta de esos procesos históricos: la derrota de 1973, la crisis del marxismo y de los socialismos y el nuevo escenario creado por el autoritarismo en Chile”.¹¹¹ Más elaborado es el planteamiento de Norbert Lechner, quien intenta retratar la nueva sensibilidad que impera ya a mediados de los 80 diciendo que este “nuevo ambiente intelectual” se debe según él a cuatro factores: el golpe de Estado significó una dramática alteración en la vida cotidiana; se produjo una apertura intelectual en la medida en que los golpes militares desmitificaron la fe revolucionaria e hicieron estallar el marxismo dogmatizado; se fomentó la mayor circulación internacional de los intelectuales, especialmente como consecuencia del exilio, pero no sólo por éste: se realizó un avance en el proceso de profesionalización académica.¹¹²

Más explícitos, desarrollados y tempranos son los textos de Eugenio Tironi. “Sólo ayer éramos dioses...”, escrito en 1978, comienza destacando que “nuestra generación corre el riesgo de ser tal vez la más frustrada en lo corrido de este siglo. Las expectativas protagónicas que en un tiempo alcanzó a amasar, y el trauma sistemático que la ha perseguido desde 1973, difícilmente tengan parangón en Chile”. Esta situación es tanto más contrastante cuanto, para él, “fuimos dioses desde siempre”, y ello porque, “en nosotros, aquel sentimiento de omnipotencia que, para bien de la especie, cada cual lleva consigo, fue llevado hasta el límite. En torno suyo se construyó algo así como una cultura de la cual fuimos, a

109. Véase a este respecto mi libro *Escépticos del sentido*, Santiago de Chile, Nuestra América, 1984.

110. Sergio Spoerer, “Los referentes históricos de la renovación”, en *Cuadernos ESIN*, Rotterdam, Instituto para el Nuevo Chile, 1982, p. 2.

111. Tomás Moulián, “Sobre un aspecto de la teoría de la renovación”, en *Cuadernos ESIN*, Instituto para el Nuevo Chile, Rotterdam, 1982, pp. 33-34.

112. N. Lechner, ob. cit., pp. 28-31.

la vez, resultado y gestores". Ahora en cambio nos encontramos "sumidos en una realidad aplastante" y todo aquel pasado vivido en tiempos de Allende "se nos presenta como un sueño. Un sueño persistente hasta el hastío. Sueño o pesadilla, lo claro es que no nos deja". Porque en septiembre de 1973,

...de pronto, *de un día para otro*, se puso fin a todo eso, liquidando aquella tendencia histórica sobre la que se sostenía el universo de nuestra generación. Quedamos intempestivamente en el aire y a la deriva, quedando como desamparados, sin más referencias confiables. Violentamente nos quitaron el camino, el paisaje, la luz, el horizonte, el universo entero. Todo se volvió desconocido, inmanejable e incomprensible.¹¹³

Pero, por cierto, no se trata únicamente de los chilenos. En el texto ya citado Aricó destacó la "fuerte demanda de realidad que hoy tensiona a los científicos sociales avanzados". Esta demanda de realidad, este deseo de "volver a las cosas", es precisamente el síntoma de la perplejidad, de sentir que los conceptos no dan cuenta de la realidad. Guillermo O'Donnell se refiere al temor, al refugio en el ámbito privado y la despolitización. O'Donnell en su *Autoritarismo y modernización* ya se había referido a la sorpresa que le causaba el hecho de que la modernización, en vez de traer democracia, trajera autoritarismo. También, se refiere al impacto que los regímenes autoritarios produjeron sobre la sensibilidad colectiva y que tiene también que ver con la sorpresa y la perplejidad, aunque alude específicamente al temor y al refugio en el ámbito de lo privado.¹¹⁴

En 1972, Ángel Rama había destacado el "desconcierto" producido por el cierre de una época en Uruguay, desconcierto que advertía en parte de la intelectualidad.

También lo hace Fernando Henrique Cardoso cuando en un texto de 1980 sostiene que "no sin cierta nostalgia los científicos sociales de las diversas corrientes de pensamiento se refieren cada vez más al fin de la época gloriosa y voluntarista en que los intelectuales disfrazados de políticos o los políticos con la vestidura de los intelectuales tenían la pretensión de explicar y prever". A partir del contraste entre ese ayer glorioso y voluntarista, Cardoso destaca la situación del momento: "Creo que es deber de oficio reconocer, como punto de partida, la orfandad teórica". El brasileño no deja de articular su confesión de perplejidad y orfandad,

113. Eugenio Tironi, "Sólo ayer éramos dioses...", en *La Torre de Babel*, Santiago de Chile, Sur, 1984, pp. 17 y 20.

114. Guillermo O'Donnell, *Autoritarismo y modernización*, Buenos Aires, Paidós, 1972.

como parte de un conjunto de intelectuales, a su confesión de fe gramsciana, o al menos la venía al dios de la década, cuando nos dice que “en el meollo de la cuestión de la crisis de hegemonía está la discusión gramsciana sobre la capacidad de dirigir que una clase social puede adquirir históricamente”. Puesto que no se trata sólo

...de imponer la voluntad por la fuerza y a través del Estado, sino de proponer una alternativa cultural-ideológica que cimiente solidaridades.¹¹⁵

3. Antonio Gramsci como crítica al marxismo y al leninismo

La crítica del marxismo en el seno de este socialismo en vías de renovación es un proceso multifacético y complejo. Comienza por la crítica del leninismo utilizando para ello la obra del italiano. Gramsci sirve también para postular que es necesario entender el marxismo de una cierta manera a la vez que reiterar que no debe clausurarse el debate sino continuar con la creación de un pensamiento socialista. Si en esta tendencia la democracia es el objetivo más deseado, el concepto “hegemonía” es clave. Se recurre a éste para usarlo como herramienta conceptual, para usarlo de distintivo, pero incluso de comodín y talismán.

José Aricó recordaba que “cuando afirmamos que el concepto gramsciano de hegemonía es irreductible al concepto leniniano de «alianza de clases», no podemos negar que de algún modo lo presupone. Pero cuando se insiste en la *irreductibilidad* simplemente se quiere señalar que, aun siendo así, de todas maneras resultaría mutilador y falso encerrar a Gramsci en la matriz leninista”. Refiriéndose al seminario realizado en México, recuerda que “el eje en torno al cual giró todo el debate fue el concepto gramsciano de hegemonía, su validez como instrumental teórico y político para reconsiderar las limitaciones de la teoría marxista”.¹¹⁶

Ernesto Laclau, por su parte, quiere releer el marxismo a partir del teórico italiano. Según postula, “hegemonía» es el concepto fundamental de la teoría política marxista”. Esta premisa implica varias consecuencias: “Privilegiar el momento de la hegemonía en la formulación de la teoría marxista de la política”, piensa Laclau, supone “una serie de decisiones

115. Fernando Enrique Cardoso, “Régimen político y cambio social”, en N. Lechner, *Estado y política en América Latina*, México, Siglo Veintiuno, 1988, 5ª ed., pp. 272, 275 y 287.

116. J. Aricó, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina: seminario de Morelia*, México, Siglo Veintiuno, 1985, pp. 14-15.

teóricas previas que rompen con la forma en que una larga tradición ha encarado el problema de la política". Las decisiones teóricas previas a las que se refiere son: 1) eliminar el reduccionismo de clase; 2) romper con las concepciones empiristas y racionalistas de las clases sociales; 3) introducir en el análisis político los conceptos fundamentales de "sobredeterminación" y "articulación", y 4) llegar a una concepción más amplia de los antagonismos sociales, que incluya los conceptos "posicionalidad democrática" y "posicionalidad popular".¹¹⁷

Eugenio Tironi ve también la renovación socialista como crítica del leninismo. Según piensa, "hasta ahora la renovación del pensamiento socialista en Chile se ha alimentado principalmente de la crítica al «leninismo» y de la crítica externa a los «socialismos reales»". A estas alturas (1982), la renovación

...ha cumplido exitosamente su ciclo: la fe en las vanguardias y en los cielos tomados por asalto se ha desfondado por completo. De lo que se trata ahora es dar el paso siguiente entrando en el terreno de las afirmaciones.¹¹⁸

Las palabras, los conceptos teóricos, las frases, se van hilvanando para conformar una nueva concepción. Es la discusión, es la decisión de suplantar el "clasismo" por opciones que enfaticen los movimientos sociales, lo popular. Precisamente sobre esto abunda José Nun, para quien "la crítica del leninismo fue cobrando auge en estos años, como parte de un cuestionamiento general al reduccionismo de clase y de otro, más específico, al vanguardismo resueltamente autoritario". Al reduccionismo de clase y al vanguardismo autoritario opone esa "rebelión del coro que viene pugnando fragmentariamente por romper este silencio y para pedir la palabra". Para expresar este fenómeno no puede evitar la cita de Gramsci, quien habría intuido que "el sentido común de los explotados suele contener un núcleo de buen sentido". La rebelión del coro, nos dice, hace manifiesto el fracaso del discurso heroico sobre la clase obrera pero a la vez "socava la imagen del proletariado como clase universal", precisamente por "traer al centro del escenario reivindicaciones que trascienden los supuestos «intereses objetivos»".¹¹⁹

117. E. Laclau, "Tesis acerca de la forma hegemónica de la política", en J. Labastida, ob. cit., p. 19.

118. E. Tironi, "La segunda renovación", en *Encuentro de Chantilly* (recopilación de ponencias originales), 3-5 de septiembre de 1982, p. 1.

119. José Nun, "Democracia y socialismo: ¿etapas o niveles?", en *La rebelión del coro: estudios sobre la racionalidad política y el sentido común*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989, pp. 56, 22-24.

4. De la clase obrera al pueblo

La argumentación de José Nun o de Ernesto Laclau lleva a comprender que uno de los puntos más sensibles de la crítica al leninismo es la reivindicación de actores distintos de la "clase obrera" y de las concepciones que tradicionalmente acompañaron a este concepto. Sobre ello mismo inciden, por ejemplo, Enzo Faletto, quien apunta a "definir lo popular", explicitando que está "usando a propósito el término 'popular' y no clase obrera",¹²⁰ o Alejandro Rojas, quien quiere poner en relieve que "el enfoque reduccionista de clase conduce a una visión instrumentalista de la democracia política".¹²¹

Pero el más radical en esto de plantear un nuevo sujeto y hacerlo de otro modo es René Antonio Mayorga. Mayorga postula la existencia de un "populismo radical" en el caso de Bolivia, en oposición a otras formas de populismo, como las existentes en Brasil o México: "Diferenciamos dos formas significativas en la constitución de los sujetos en América Latina". De éstas, una es la "constitución heterónoma de las masas populares por el Estado en el marco de un populismo autoritario (Brasil, México, Argentina)"; la otra es la "constitución propia, autónoma de las masas populares en el marco de un populismo radical". Mayorga plantea esto pues piensa que "probablemente sea hoy la cuestión ideológico-política de los sujetos el problema central de la teoría política". En los países que han vivido procesos de transición hacia la democracia en los años 80 "se presenta esta pregunta como necesaria y legítima" y ello "porque la democratización del Estado y la sociedad depende de la capacidad de los actores sociales para una renovación de sus identidades políticas, sus metas y sus formas de acción". Pone esto en relieve, insiste, porque

...en la actual fase de la "apertura" democrática, la institucionalización de formas democráticas de gobierno depende del desarrollo creativo de nuevas formas de interacción política entre movimientos sociales, partidos, grupos de interés y Estado.¹²²

Claro está, la nueva forma de concebir al sujeto, a los sujetos sociales, se encuentra íntimamente relacionada con lo que preocupa en último

120. Enzo Faletto, "Estilos alternativos de desarrollo y opciones políticas. Papel del movimiento popular", en AA.VV., *América Latina: desarrollo y perspectivas democráticas*, San José, FLACSO, 1982, p. 144.

121. Alejandro Rojas, "El reduccionismo ideológico de clase: principal obstáculo teórico para la articulación de democracia y socialismo", en *Encuentro...*, p. 1.

122. René Antonio Mayorga, *Teoría como reflexión crítica*, La Paz, CEBEM-HISBOL, 1989, pp. 186 y 180.

término a toda esta tendencia: las posibilidades de instalar y ampliar la democracia o, como sostiene el boliviano, "las posibilidades de una democratización que amplíe los espacios y las formas de participación de la sociedad en los centros de poder estatal", o para decirlo en otros términos,

...desarrollar la democracia representativa de tal manera que emerja una combinación de representatividad a través de los partidos y modelos participativos, a través de organizaciones de la sociedad civil, fundamentalmente de los sectores populares.¹²³

5. Democracia-socialismo-democracia

La clave del discurso del socialismo en renovación es el tema de la democracia. Es el afán democrático el que otorga sentido a todo lo demás: es lo que sirve simultáneamente para reclamar a las dictaduras y reprochar a los socialismos reales. A través de la revalorización de la democracia se ajustan también cuentas con el pasado: la principal autocrítica consiste en no haber sabido ni comprender ni actuar en el ambiente democrático. Se pasa revista a cinco autores que son expresivos del desarrollo de las ideas sobre democracia.

El mexicano Carlos Pereyra construye su reflexión en torno de la idea de que no puede decirse que haya socialismo allí donde no impera el régimen democrático, pues el segundo es consustancial al primero: "No se puede hablar de *socialismo real* para caracterizar estructuras sociales y políticas en lugares donde no hay régimen democrático". Según él, hacer una sinonimia entre socialismo y estatización de los medios de producción es totalmente inadecuado. "Es preciso reconocer que sin libertades políticas no hay socialismo", y ello porque

...más allá de la eliminación de la propiedad privada, la construcción del socialismo exige la libre organización sindical, el pluralismo ideológico, cultural y político, la participación de los miembros de la sociedad en el control de la cosa pública, la descentralización del poder, el despliegue autónomo de la sociedad civil... en fin, la democracia.¹²⁴

Según Pereyra, no se ha ligado suficientemente democracia y socialismo en los regímenes llamados "socialistas" o en la mentalidad de la izquierda, por una serie de concepciones (de confusiones) que tergiversan

123. R.A. Mayorga. ob. cit., p. 151.

124. Carlos Pereyra, "Sobre la democracia en sociedades capitalistas y postcapitalistas" (1982), en *Sobre la democracia*, México, Cal y Arena, 1990, p. 35.

tanto la realidad de la democracia como la del socialismo. Destaca cinco confusiones. La primera radicaría en aquella idea de que la lucha por la democracia es la antesala de la lucha por el socialismo, que sería la transformación del orden social. La segunda confusión consiste en creer que la lucha por la democracia y sus logros serían obra de la burguesía, cosa que no es así de derecho ni de hecho. La tercera proviene del convencimiento ingenuo, piensa Pereyra, de que la abolición de la propiedad privada conlleva en sí misma la democracia social y vuelve inútil el señalamiento explícito de metas relacionadas con la democracia política. La cuarta confusión proviene de la idea de que las clases trabajadoras, por su ubicación en la estructura productiva, son ya un sujeto revolucionario en potencia. Según Pereyra, el sujeto revolucionario no es algo dado por las relaciones de clase prevaletentes sino que se forja en los sucesivos conflictos en los que la preocupación por ampliar los espacios democráticos desempeña un papel esencial. La quinta confusión está ligada a la comprensión insuficiente y romántica de lo que es la revolución.¹²⁵

Manuel Antonio Garretón plantea el tema de la democracia en el marco de los elementos (como uno ellos) que diferencian o distancian a la "renovación" de las posiciones marxistas-leninistas. Para Garretón es clave en la renovación socialista "el descubrimiento de y la opción por la democracia política, como régimen político que se incorpora como elemento constitutivo del proyecto de transformación social, del proyecto socialista". Precisa que, cuando se refiere a la democracia, no está hablando sólo "del ideal democrático en sentido genérico ni de la democracia como atributo de toda sociedad", cuestiones que tradicionalmente han sido aceptadas por las ideologías socialistas, sino que se refiere al

...régimen político caracterizado por la elección de gobernantes por voto universal, estado de derecho, libertades públicas garantizadas, separación de los poderes del Estado, alternancia en el poder político, sistema de representación en que gobiernan las mayorías y se respetan las minorías, pluralismo ideológico-político, etcétera.¹²⁶

A este respecto la democracia es una condición necesaria, irrenunciable, y lo que llama la "radicalidad democrática" consiste en que "sólo se pueden hacer ciertas cosas en política si se cuenta con mayorías para ello" y "la radicalidad socialista consiste en que hay que eliminar la explotación". Garretón se plantea si se pueden alcanzar ambas radicalidades. Esto sólo es posible si se llega a considerar a la democracia política

125. Véase C. Pereyra, "Democracia y socialismo", en ob. cit., pp. 39-41.

126. Manuel Antonio Garretón, *Las ideas de la renovación socialista*. Santiago de Chile, FLACSO, 1987, p. 29.

como un “elemento constitutivo del proyecto socialista”, si se logra que esta democracia política pase a “ser un elemento constitutivo del proyecto socialista”, que forme parte “de su identidad irrenunciable tanto como las propuestas económicas y sociales de superación capitalista”.¹²⁷

Para Garretón es evidente que esta manera de concebir el par democracia-socialismo implica cambios con respecto a la teoría-práctica histórica del socialismo. El primero es “que el eje fundamental, si sólo se puede avanzar en la transformación social bajo el principio de mayorías políticas, pasa a ser la política y si se quiere la cultura, la política cultural, la construcción de consensos, la convicción, la enseñanza y aprendizaje”. El segundo cambio consiste en que

...el socialismo ya no puede definirse como un modelo de sociedad caracterizado y establecido de una vez para siempre. No hay, en sentido estricto, “sociedad socialista” porque el socialismo es un principio de transformación social, la superación de alienaciones, opresiones y explotaciones basada en la idea de la emancipación social y autogobierno de la gente.¹²⁸

Ernesto Laclau, por su parte, también “radical” en la concepción de la democracia y en su reclamo, destaca, en un texto publicado en 1985 aunque presumiblemente redactado varios años antes, que “hoy en día se habla mucho en América Latina de socialdemocracia”. Según escribe, “la proliferación de regímenes represivos en el continente ha conducido a una nueva valorización de las libertades «formales» y de las instituciones democráticas” y esto, piensa, “es un proceso innegable frente al ultraizquierdismo de los años 60”.¹²⁹ En otro texto, escrito con Chantal Mouffe y donde vuelve a manifestarse el tenor gramsciano, como es de rigor para este grupo, plantea que “no es en el abandono del terreno democrático sino, al contrario, en la extensión del campo de las luchas democráticas al conjunto de la sociedad civil y del Estado donde reside la posibilidad de una estrategia hegemónica de la izquierda”. Pero para que esto sea posible es importante entender

...la radical extensión de los cambios que son necesarios en el imaginario político de la izquierda, si se quiere llegar a fundar una práctica política plenamente instalada en el campo de la revolución democrática.¹³⁰

127. M.A. Garretón, ob. cit., p. 31.

128. Ídem, p. 32.

129. E. Laclau, ob. cit., p. 35.

130. E. Laclau y Ch. Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo Veintiuno, 1987, p. 199.

La clave del planteamiento de Laclau y Mouffe es que la sociedad está viviendo un cambio significativo y por lo tanto los planteamientos democrático-socialistas no pueden mantenerse estables (estáticos). Según piensan,

...a lo que estamos asistiendo es a una politización mucho más radical que nada que hayamos conocido en el pasado, porque ella tiende a disolver la distinción entre lo público y lo privado, no en términos de una invasión de lo privado por un espacio público unificado, sino en términos de una proliferación de espacios políticos radicalmente nuevos y diferentes.¹³¹

Esta proliferación o pluralidad de sujetos les plantea a los autores la pregunta sobre si no se haría imposible “construir identidades colectivas sobre la base de la lógica de la equivalencia”, necesaria para poder gobernar. Piensan que para que haya esa “equivalencia democrática” es necesaria “la construcción de un nuevo «sentido común»”, que cambie la identidad de los diversos grupos, de modo que las demandas de cada grupo se articulen equivalencialmente con las de los otros. Para hacerlo más claro, usan las palabras de Marx: “Que el libre desarrollo de cada uno sea la condición para el libre desarrollo de todos los demás”. Dicho en otras palabras todavía: “La equivalencia es siempre hegemónica”, y ello en la medida “en que no establece simplemente una alianza entre intereses dados sino que modifica la propia identidad de las fuerzas intervinientes en dicha alianza”. Es decir, para que la defensa de los intereses de los obreros no se haga a costa de los derechos de las mujeres, de los inmigrantes o de los consumidores, es necesario que se establezca una equivalencia entre estas diferentes luchas. Sólo de este modo, piensan Laclau y Mouffe, las luchas no se harán individualistas sino en el contexto de los derechos a la igualdad de los otros grupos.¹³²

Piensan también que es necesario “ampliar el dominio de ejercicio de los derechos democráticos, más allá del restringido campo tradicional de la «ciudadanía»”. Pasar del solo dominio de la política al de la economía, “éste es el terreno principal de la lucha específicamente anticapitalista”. Este cambio o ampliación democrática se sustenta en su idea de que no hay ningún ámbito que pueda considerarse puramente “privado”.¹³³

Sin embargo, para ellos “resulta evidente que la lógica democrática no puede ser suficiente para la formulación de (un) proyecto hegemónico”. ¿Por qué? Porque la lógica democrática es “tan sólo una lógica de eli-

131. Ídem, p. 204.

132. Ídem, pp. 205 y 207.

133. Ídem, pp. 208-209.

minación de las relaciones de subordinación y de las desigualdades”, pero no es una “lógica de la positividad de lo social”, siendo “incapaz por tanto de fundar ningún punto nodal en torno al cual el tejido social pueda ser reconstituido”. Por ello nos dicen:

Ningún proyecto hegemónico puede basarse exclusivamente en una lógica democrática sino que también debe consistir en un conjunto de propuestas para la organización positiva de lo social.¹³⁴

La propuesta de una “revolución democrática” que, piensan, puede constituirse en fundamento de hegemonía debe ser considerada no dogmáticamente en la medida en que no se considere esto como una especie de “esencia de lo social”, sino por el contrario se asuma como “contingencia y ambigüedad”. La “afirmación” que proponen sólo puede ser

...afirmación de un “fundamento” que sólo vive de negar su carácter fundamental; de un “orden” que sólo existe como limitación parcial del desorden; de un “sentido” que sólo se construye como exceso y paradoja frente al sinsentido.¹³⁵

Así como Carlos Pereyra ha enfrentado el tema de la democracia considerándolo componente esencial del socialismo, Manuel Antonio Garretón ha destacado el avance o retroceso de las prácticas socialistas de acuerdo con las capacidades de crear consensos democráticos y Chantal Mouffe y Ernesto Laclau se refieren a la radicalidad democrática como crítica y su conexión a las propuestas para la organización positiva de la sociedad. Norbert Lechner, entre otros temas, se pregunta por la cuestión de la democracia en un contexto cultural internacional en el que impera una cultura posmoderna.

En esta situación se pregunta: “¿En qué medida 1) la cultura posmoderna contribuye a generar una cultura política democrática que 2) sea capaz de responder a los problemas históricos de nuestras sociedades?”. Según Lechner, esta cultura posmoderna se manifiesta en “un proceso de desencanto, particularmente de las izquierdas”, lo que quiere decir que “éstas ya no creen en el socialismo como una meta predeterminada ni en la clase obrera como sujeto revolucionario y aborrecen de una visión omnicomprendiva de la realidad”. Ello implica, nos dice, a nivel intelectual, “una crítica de aspectos centrales del marxismo y, más en general, de toda una tradición política: crítica a una filosofía de la historia, a la idea de sujeto, al concepto de totalidad”. Pero también se expresa en otro nivel,

134. E. Laclau y Ch. Mouffe, ob. cit., p. 212.

135. Ídem, p. 217.

que es el de la sensibilidad, y le llaman la atención dos rasgos: “el desvanecimiento de los afectos, un enfriamiento de las emociones y [...] una erosión de la distancia histórico-crítica, aplanando la vida social a un *collage* sin niveles”. Resume que cree ver en la cultura posmoderna “la expresión de una crisis de identidad”.¹³⁶

Todo esto ha producido, por contraste a la política tal como se pensaba o se practicaba en las décadas anteriores (mística, fuerza utópica, afán totalizante, sacralización de los principios), “una fuerte revalorización de la secularización” y un énfasis en el realismo.¹³⁷

El llamado a una secularización de la política, escribe Lechner, puede apoyarse en la cultura posmoderna en tanto ésta implica cierto desvanecimiento de los afectos, propiciando una conducta *cool* e irónica. En este sentido, continúa, la “moda” internacional contribuye a enfriar la carga emocional de la política, disminuyendo las presiones y, por tanto, permite al ámbito político adquirir mayor autonomía. El realismo, por su parte, desdramatiza la política, conllevando a la vez la renuncia a la idea de emancipación.¹³⁸

Ahora bien, los elementos señalados en cierto modo son funcionales a la democracia. El ambiente posmoderno “contribuye a replantear los límites de la política aunque no aporte criterios para acotar el campo”. Por el contrario, cree Lechner, “incrementa la indeterminación de los límites y, por consiguiente, el conflicto en torno de ellos”, a partir de lo cual concluye que “esto dará a los procesos de democratización su dinámica, pero también una inestabilidad”.¹³⁹

6. Feminismo y democracia: en el país y en la casa

Las reivindicaciones sobre democracia y la reflexión sobre democracia van a tener un aporte decisivo desde el feminismo, decisivo al mirarse desde la perspectiva que otorga conocer lo que quedaba del siglo. Desde los 80 y durante los 90 se haría más importante la idea de democracia como multiplicación de actores, expresión de diferencias, pluralidad de culturas y formas de ser y exigencia para todos los espacios. En este esquema empieza a potenciarse a Foucault y a dejarse a Gramsci.

En *Ser política en Chile*, Julieta Kirkwood quiere “indagar sobre la naturaleza y el significado de las relaciones que ha establecido el femi-

136. N. Lechner, “Crear una cultura política democrática”, en ob. cit., pp. 115-116.

137. Ídem, p. 119.

138. Ídem, pp. 120-122.

139. Ídem, p. 122.

nismo con la política durante su proceso de constitución” o dicho, según ella, más significativamente

...relacionar la diversidad de las expresiones históricas del feminismo en Chile con los contenidos reales de la política y analizar la forma en que las feministas han elaborado y valorado la posibilidad de oponerse a su dominación.¹⁴⁰

Para ella el feminismo, tal como lo concibe, viene a ser una nueva vuelta de tuerca con relación a otras reivindicaciones democráticas, un paso más que completa lo que otros autores han planteado. Esto, a la vez que hace patentes las falencias de los postulados que no habían incorporado las reivindicaciones que pone el feminismo, beneficia a los demás movimientos sociales con esta nueva dimensionalidad. Esta novedad consiste, en parte al menos, en el reconocimiento de una dimensión “más subjetiva” que las “relaciones de clase”.¹⁴¹

Reconocer que las opciones entre las clases no constituyen la única tensión en la sociedad, ni tampoco aquella que engloba o agrupa a todas las demás, permite pensar la opresión/liberación de las mujeres. Para transitar desde la opresión hacia la liberación las mujeres deben ser capaces de “mostrar su presencia” o “mostrar la transformación en sujeto de un grupo específico” que no ha sido aún totalmente identificado como tal.¹⁴²

Ahora bien, ¿en qué consiste ese “mostrar su presencia”? Para hacer patente esa transformación en sujeto es condición superar la “historiografía masculina”, que no ha sido capaz de tornar visible “todo lo experimentado por las mujeres que hubieron de luchar por alcanzar su espacio en el medio político”. En otras palabras: “Las mujeres hemos heredado una historia narrada y constituida sólo por los hombres, lo que ha supuesto una cierta desviación que nos ha dejado en el silencio e invisibles frente a la historia”. La lucha por participar, por acceder a las experiencias reales, teniendo verdaderamente en cuenta las dimensiones “subjetivas”, por encontrar un lugar en la historiografía, son todas maneras de constituirse en sujeto. Kirkwood postula que “un grupo oprimido se torna sujeto de su «contracultura» cuando ha tomado conciencia de sí mismo, cuando le ha surgido la necesidad de su propia identidad”.¹⁴³ En tal contexto, en medio de estos conceptos la cita de Foucault es decisiva. La

140. Julieta Kirkwood. *Ser política en Chile*, Santiago de Chile, FLACSO, documento de trabajo N° 143. 1982, p. 1.

141. Ídem. pp. 9-11.

142. J. Kirkwood. *Feminismo y participación política en Chile*, Santiago de Chile, FLACSO, documento de trabajo N° 159. 1982, p. 4.

143. Ídem. pp. 3, 2 y 4.

democracia con relación a la identidad como derecho a la diferencia aparece en un escenario donde Gramsci había sido hegemónico en las maneras de concebir las propuestas democratizadoras.

Pero las reivindicaciones democratizadoras del feminismo no se plantean sólo en términos de lo "subjetivo" *versus* lo "objetivo", de lo foucaultiano *versus* lo gramsciano, de la casa *versus* el país. Un vaso comunicante entre ambas dimensiones lo constituyen los movimientos sociales, uno de los cuales o entre los cuales se encuentran los de mujeres. Allí existen también demandas democráticas que sobrepasan los esquemas políticos tradicionales. Éstas son las demandas de participación de las mujeres que ha señalado, por ejemplo, Lourdes Arizpe.¹⁴⁴ Elizabeth Jelin, por su parte, pone igualmente en relieve la presencia de estos movimientos como "acciones colectivas ligadas a la lucha por los derechos y la identidad" de las mujeres, movimientos en los que éstas se articulan a otros movimientos subalternos en la tarea de rescatar o construir una memoria.¹⁴⁵

7. Democracia, modernización y reconfiguración del escenario intelectual

a. Se ha dicho que durante los 80 el tema de la democracia pasó a ser el más importante de las ciencias sociales. Podría ser largo discutir y precisar exactamente si ello es efectivo y en qué términos. En todo caso, habría consenso en dos cosas: que es uno de los temas más importantes y que esta importancia creció notoriamente respecto de las décadas anteriores.

Hemos destacado cómo inicialmente se partía de una paradoja: parecía que la modernización de la sociedad era, al menos durante un período del proceso, antagónica con la democracia. No obstante ello, la vuelta a la democracia, la revalorización de la democracia o la consideración del tema de la democracia se pensó como parte de los procesos de modernización. Salvo quizá en el ambiente feminista en el que la democracia se pensó por relación a la categoría de identidad, aunque no de modo unánime.

La reflexión sobre la democracia conllevó una apuesta: que la modernización de la sociedad no tenía por qué, en el largo plazo, oponerse a la democracia y, más aún, que la modernización era totalmente coherente con la democracia. Por su parte, ésta debía favorecer la modernización o, al menos, la modernización "buena".

144. Véase Lourdes Arizpe, "Prologo" a Elizabeth Jelin (comp.), *Ciudadanía e identidad: las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos*, París, UNRISD, 1987, p. xi.

145. E. Jelin, ob. cit., p. 355.

En todo caso, es claro que, en sentido estricto, la reivindicación de la democracia no fue fundada en categorías conservadoras como la vuelta al pasado o la añoranza de una época dorada. Esto no ocurrió así en el nivel de la teoría, aunque en la propaganda política se hayan exaltado las bondades de los periodos democráticos previos a las dictaduras. Lo que ocurrió más bien fue que la intelectualidad de izquierda que no adhirió a esta transformación, que no se “renovó”, comenzó a idealizar el pasado sesentista: años de militancia dura, de convicciones firmes, de marxismo-leninismo puro, de juventud rebelde, de buenos y malos bien definidos. En este sentido la intelectualidad marxista más clásica asumió una “actitud” conservadora.

b. En los 80 se produce una (parcial) reconfiguración del escenario intelectual modificándose las redes que sustentan, y que son sustentadas por, determinadas ideas. Esto ocurre particularmente en el interior del grupo de científicos sociales que proviene de la tradición cepalino-dependentista. La división entre desarrollistas y dependentistas de 1970 va a dar lugar a otra: izquierda clásica *versus* renovadas. La mayoría, entre los más productivos e influyentes, va a renovarse. Aparece además un nuevo grupo, etariamente algo más joven que los dependentistas, que promueve esta renovación o que va a otorgarle nuevos significados, en la conexión con otras dimensiones o disciplinas: antropología, estudios culturales, historiografía, estudios literarios, etc. Por cierto, en la izquierda clásica van a ubicarse también algunas personas de renombre, junto con muchas otras con producción intelectual menor, a veces sólo corifeos, y que va a tardar mucho más tiempo en recibir los nuevos aires. Barómetro de esta evolución ha sido el progresivo abandono del apoyo a Fidel Castro.

Entre la intelectualidad de la izquierda clásica, que se ha ubicado principalmente en dos lugares: la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad de São Paulo, articulados a través de Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) y en buena medida a través de proyectos liderados por Pablo González Casanova, se ubicaron, además del ex rector de la Universidad Nacional Autónoma de México, Emir Sader, Ruy Mauro Marini, Agustín Cueva y Michael Löwy. Con menos fuerza Tomás Moulián, Atilio Borón, Julio Cötler y Hugo Zemmelmann.

Este grupo se va a definir, no en todos los casos, en primer lugar por su adhesión al marxismo e incluso al marxismo-leninismo, aunque también por su adscripción dependentista, por su afán de autodistinción de los renovados considerados como “liberales”, por su gramscianismo tardío pero persistente, por una perspectiva que continúa enfatizando notablemente más la crítica de los sistemas que las propuestas para construir sistemas alternativos y que enfatiza también la dimensión utópica más que la dimensión pragmática.

EPILOGO

1. La constitución del pensamiento latinoamericano es un proceso inacabado e inacabable, aunque con pasos o hitos claves. El más importante aporte o cambio de este período ha sido la instalación de las ciencias sociales. Éstas han llevado a ampliar enormemente el espacio de lo que se consideraba pensamiento latinoamericano. Tal ampliación ha permitido plantearse la posibilidad de leer toda la realidad continental desde las preguntas de la historia de las ideas, ampliando consecuentemente el universo temático. Esta perspectiva "paneidética": todo es (o todo puede ser o en todo puede haber) ideas, otorga a la disciplina que se ocupa del pensamiento latinoamericano posibilidades y desafíos insospechados. A pesar de esta consideración, en este trabajo ha sido, apenas, abordada una parte mínima: ámbitos completos han quedado sin tratar, sea por presentar problemas metodológicos para su abordaje, sea por la dificultad para acceder a la información, sea por la menor sensibilidad del autor o por lo que fuera.

Ahora bien, la perspectiva paneidética, que nos hace presumir que en todo lugar de la realidad puede haber "ideas", no exime de establecer criterios de demarcación. Es clave en este sentido la distinción entre las ideas propiamente tales, las mentalidades y las sensibilidades.

La incorporación de las ciencias económico-sociales fue un hecho que permitió dar un salto cualitativo en la ampliación del universo de ideas. Pero sin duda no fue el único. La apertura a una América Latina más amplia, la asunción de un pensamiento femenino-feminista, la incorporación de los trabajos sobre geografía y geopolítica, han sido maneras de ir acrecentando el universo de ideas a investigar. La Doctrina de la Seguridad Nacional, que tanto daño hizo a nuestros pueblos, realizó al menos un pequeño aporte en el ámbito de la teoría: hizo posible (obligó) atender a un nuevo espacio de creación intelectual, antes desatendido por los estudiosos del pensamiento. Por cierto, éste existía mucho antes.

pero no había adquirido status suficiente para ser abordado. La necesidad de entender la “guerra sucia” lo haría imprescindible

Es necesario asumir que la disciplina de los estudios sobre pensamiento irá probablemente siempre a la zaga del desarrollo del pensamiento. Será condición que un área adquiera cierta entidad o preponderancia para que la disciplina mencionada le preste oídos. Por ejemplo, entre nosotros, casi no se ha estudiado el desenvolvimiento de las ideas en el quehacer psicológico o en el comunicacional. Estos territorios no se han mirado desde la óptica del pensamiento latinoamericano. Sin embargo, el tema de la tortura y de la violencia política, por una parte, y la cuestión de las industrias culturales, en su relación con la integración, por otra, entre muchas razones, están convocando a un estudio de estas áreas, desde la perspectiva de la historia de las ideas. Pueden detectarse igualmente otros ejemplos de exploración de áreas antes ignoradas.

2. Habría sido presumible pensar que las ondas identitarias y las modernizadoras deberían haber ido disminuyendo en intensidad para llegar a anularse recíprocamente en una síntesis que expresara la “madurez” del pensamiento. Ello no ha ocurrido así. La expectativa optimista ha sido refutada por el pensamiento neoliberal. Éste ha realizado un planteamiento modernizante radical, cosa que lo ha distinguido muy nitidamente, en términos teóricos, de las posiciones identitarias en general y del identitarismo conservador de las ideologías de la derecha previas a los años 60.

La posición modernizadora radical de la escuela neoliberal se puede percibir, por ejemplo: en su rechazo del “nacionalismo” (Alberto Montaner, Alberto Benegas Lynch), en su rechazo de los mitos identitarios y su reforzamiento de los mitos modernizadores (Carlos Rangel), en su énfasis explícito en el concepto “modernización” como norte de su proyecto (José Piñera, Mario Vargas Llosa). La misma radicalidad de esta posición, y de muchas de sus prácticas, generó reacciones identitarias no menos radicales (Guillermo Bonfil Batalla, Miguel Rojas Mix). Algunos autores identificaron o confundieron la oposición al neoliberalismo real con la necesidad de marcar una oposición a las ideas modernizadoras-globalizadoras que ha sostenido el neoliberalismo.

Era presumible pensar que lo identitario y lo modernizador, alcanzando una síntesis, permitirían que pudieran desenvolverse nuevas polaridades, marcadas por nuevos desafíos. La última década del siglo mostró que no era así. La tensión entre identidad y modernización mantuvo toda su vigencia e incluso se extremó. En todo caso, puesto que la posición de nuestro continente continúa siendo precisamente periférica, no es raro que identidad y modernización continúen siendo las opciones clave.

Ahora bien, ello no quiere decir que en todas las escuelas y en todos los pensadores la polaridad se haya planteado con la misma extremosidad. Hubo, a lo largo de las décadas, posiciones mucho más equilibradas

que la neoliberal. Es necesario poner en relieve, en todo caso, que no existe sinonimia entre equilibrio y verdad ni entre equilibrio y eficiencia.

3. Hacia 1990 han ocurrido hechos tan importantes a nivel mundial que tendería a pensarse que impactarían de modo profundo en el desarrollo de nuestras ideas.

Sin duda, los cambios en la Europa del Este y el término de la Guerra Fría representaron un impacto, pero éstos deben entenderse adecuadamente. Una primera aproximación podría hacer pensar que se facilitaría un pensamiento democrático. Ello ha sido así, pero se ha visto cómo la crítica a las dictaduras, desde fines de los 70, aunque sobre todo durante los 80, había ya generado una revalorización de la democracia. Se ha visto cómo la crítica al neoliberalismo real conllevó la crítica al socialismo real. En otras palabras, este proceso se había realizado antes de los hechos que vendrían a confirmarlo.

Más importante es que la globalización subsecuente al término de la Guerra Fría provocó un aplastamiento de las identidades que no hizo sino provocarlas a una respuesta más vital y visual. La preocupación por la identidad y la reivindicación de la identidad latinoamericana, en sus diversas dimensiones, marcó la última década del siglo. La tradicional polaridad modernización/identidad se replanteó como globalización/identidad, cosa que vino a transformarse en muchos casos en neoliberalismo/identidad. En este marco surgió un identitarismo conservador, por primera vez, en la izquierda más radical.

El desarrollo de las ideas durante la última década del siglo marcó, con el retorno del identitarismo, una reelaboración de la cuestión de la democracia, tan viva en ésta y en las anteriores décadas. El tema de la democracia abordado en los 70 y 80 principalmente con Antonio Gramsci pasó a ser abordado con Michel Foucault y, por tanto, a ponerse de relieve, como parte de lo cultural, las cuestiones de la cotidianidad, de la diferencia, las cuestiones étnicas y genéricas: desde la "hegemonía" a los "micropoderes". Todo un cambio que trasluce una ruptura más profunda que haría aparecer un nuevo arielismo, casi un siglo más tarde. Este "neoarielismo", forma inadecuada de denominar este "arielismo calibánico" que todavía no tiene nombre, continuó madurando hasta el final del siglo XX, sin realizarse cabalmente.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

- Accioly, T.P., 48n.
Acosta, Cecilio, 55
Acosta, Yamandú, 189n.
Adler, Larissa, 223
Aguirre Cerda, Pedro, 22
Agulla, Juan Carlos, 62
Ahumada, Jorge, 39
Ahumada, José, 128
Alamán, Lucas, 253
Alberdi, Juan Bautista, 91, 122, 186, 272
Alejaidinho, 113
Alexis, Jacques S., 199
Allende, Salvador, 45, 67, 136, 157, 178, 231, 236-238, 276
Almaraz, Sergio, 217
Almeida Campos, Paulo de, 160
Almeida, Rómulo de, 117
Althusser, Luis, 233
Altman, Werner, 234
Alvarado, Lisandro, 55
Alves, Rubem, 168
Amin, Samir, 116, 153
Andara, José Ladislao, 55
Andrade, Mário de, 105
Andrade, Oswald de, 39
Antuña, José G., 109
Araiza, Evaristo, 24
Arcaya, Pedro Manuel, 55
Arce, Margot, 108
Arciniegas, Germán, 69, 70-71, 95-96, 279
Ardao, Arturo, 16, 69-70, 82, 103-104, 181
Ardiles, Osvaldo, 183-184
Ares Ponds, Roberto, 88
Arguedas, A., 110
Arguedas, José María, 187, 219-220, 222
Arias Calderón, Ricardo, 194
Aricó, José, 293-294, 296, 297
Arinos, Alfonso, 78
Arizpe, Lourdes, 307
Armend, Inés, 229
Arosemena, Justo, 194
Arrow, Kenneth, 269
Artaud, Antonin, 208
Assmann, Hugo, 168, 171-172
Astrada, Carlos, 187
Ataide, Tristão de, 105
Ayala Mercado, Ernesto, 97, 99
Azevedo, Fernando de, 27, 51, 65, 78, 158, 160
Azuela, Mariano, 110

B

- Báez, Cecilio, 50
Bagú, Sergio, 60, 141-142
Bailey, Martín, 278
Ball, Carlos, 264
Ballenilla Lanz, Laureano, 55
Baltra C., Alberto, 35-37
Bambirra, Vania, 141
Baptista Gumucio, Mariano, 194, 204, 206-207, 216-217
Baralt, Rafael María, 55
Baran, Paul, 149
Barrios, Justo Rufino, 95
Bartra, Roger, 224, 226-228
Basso, Lelio, 293
Bazanella, Waldemiro, 54
Beckford, George, 58, 147

- Belgrano, Manuel, 121
 Bello, Andrés, 55, 108, 110, 121
 Benedetti, Mario, 136, 223-224n.
 Benegas Lynch, Alberto, 281, 310
 Benítez Vinuesa, Leopoldo, 256
 Benítez, Justo Pastor, 80-82
 Benítez, Justo Pastor (h.), 103, 106
 Best, Lloyd, 147
 Bethell, Leslie, 17
 Bidegain, Ana María, 190
 Bilbao, Francisco, 121
 Bingemer, María Clara, 190n.
 Bobbio, Norberto, 292
 Boff, Leonardo, 168-169, 173, 175-176, 178
 Bolívar Pedreschi, Carlos, 247-249
 Bolívar, Simón, 96, 110, 121-122, 253, 281
 Bonfil Batalla, Guillermo, 226, 228, 310
 Bonfim, Manoel, 78
 Bonifaz, Miguel, 51
 Borges, Jorge Luis, 213
 Borón, Atilio, 308
 Bosch, Juan, 69, 77, 84-85
 Bosi, Alfredo, 227-228
 Botero, Fernando, 215
 Boti, Regino, 24
 Brathwaite, Edward, 197-198, 200
 Brewster, Havelock, 148
 Briceño Iragorry, Mario, 55, 243
 Briones, Guillermo, 48, 54
 Buarque, Sergio, 78
 Buchanan, James, 269
 Bunge, Alejandro, 120
 Bustamante Belaunde, Luis, 262, 265-266, 281, 287-288
- C**
- Caldas, Francisco, 121
 Caldera, Rafael, 45, 54-56n., 67, 117, 125-126, 139, 236
 Cámara, Helder, 162-164, 168
 Canal Feijóo, Bernardo, 187
 Candido, Antônio, 65, 194
 Caputto, Orlando, 141
 Cárdenas, Lázaro, 45, 254
 Cardoso, Fernando Henrique, 29, 54, 142, 145, 150-151, 153, 234, 296
 Cardoza y Aragón, Luis, 69, 79, 95
 Carneiro Leão, N., 158
 Caro, Manuel Antonio, 213
 Carpentier, Alejo, 207, 217-218, 222
 Carrión, Benjamin, 143
 Casalla, Mario, 184
 Castelo Branco, Humberto, 273
 Castro, Américo, 39
 Castro, Fidel, 67, 157, 166-167, 231, 236, 308
 Castro, Josué de, 26-29, 51, 65, 205
 Castro, Sergio de, 278-280
 Celso, Alfonso, 78
 Cerutti, Horacio, 181, 189
 Césaire, Aimé, 69, 97-98, 115-116, 200
 Céspedes, Augusto, 216
 Chaparro, Eduardo, 48n.
 Chaplin, Charles, 254
 Chateaubriand, François René de, 224
 Chiaramonte, José Carlos, 60
 Chonchol, Jacques, 54
 Coloma González, Fidel, 93
 Colón, Cristóbal, 200
 Comblin, Joseph, 180-181, 190
 Condamines, Carlos, 190
 Correa de Oliveira, Plinio, 243
 Cortázar, Julio, 219-221
 Cosío Villegas, Daniel, 49, 71, 125-126
 Costa Pinto, Luiz A., 48n., 52-54, 62, 139, 158, 234
 Cotler, Julio, 221, 308
 Cruchaga Belaunde, Miguel, 262
 Cruz Costa, João, 16, 69, 78, 103-104
 Cruz, Juana Inés de la, 109
 Cuadra, Pablo Antonio, 69, 76-77, 83, 91-92
 Cuadro, Servando, 88
 Cuadros, Janio, 67
 Cueva, Augusto, 90, 97, 102, 234, 308
 Cullen, Carlos, 183-184, 189
 Cúneo, Dardo, 107, 111-112
 Cunha, Euclides da, 78
 Curie, Irene, 254
- D**
- Dahl, Robert, 292
 Dalton, Roque, 194
 Darwin, Charles, 50
 De Cáceres, Esther, 70, 113, 114n., 90, 107
 De Ipola, Emilio, 234
 De las Casas, Bartolomé, 185
 De Soto, Hernando, 221, 279, 281, 285-288

Debuyst, Freddy, 54
 Del Valle, José Cecilio, 122-123
 Demas, William, 58
 Depestre, René, 198-200
 Di Tella, Torcuato S., 48n., 54, 233
 Díaz, Porfirio, 267-268
 Díaz Alfaro, Abelardo, 108
 Díaz Müller, Luis, 131
 Díaz Quiñonez, Arcadio, 203
 Dickens, Charles, 289
 Diéguez Junio, Manuel, 54
 Díez de Medina, Fernando, 70, 76, 90-91, 107, 109-110
 Do Couto e Silva, Golbery, 244, 248-250, 253
 Domínguez Caballero, Diego, 194
 Donoso, Ricardo, 16
 Dorfman, Adolfo, 22, 32
 Dos Santos, Theotonio, 140-145
 Du Bois, William E.B., 199
 Durán, Víctor M., 145
 Dussel, Enrique, 136, 168-169, 178, 183, 185-186, 189n.-190n.
 Duvalier, François, 198

E

Echevarría Olózaga, Hernán, 265
 Echeverría, Esteban, 108, 122
 Egaña, Juan, 121
 Elizondo, Virgilio, 179-180n.
 Ellacuría, Ignacio, 168, 179
 Emmanuel, Arghiri, 153
 Eyzaguirre, Jaime, 70, 90, 93-94, 243

F

Fabregat Cúneo, Eduardo, 69, 71, 82
 Facio, Rodrigo, 24
 Faletto, Enzo, 142, 151, 234, 299
 Fals Borda, Orlando, 48n., 62-63, 157, 173
 Fanon, Frantz, 75-76, 97-99n., 115, 136, 195-198, 201-202, 204, 206, 231
 Fernández Retamar, Roberto, 197, 200, 204, 219
 Fernández, Florestan, 48n., 51-52, 64, 160
 Ferré, Rosario, 229
 Ferreira Lima, Heitor, 272-237-n.
 Figueres, José, 45
 Filho, Lourenço, 158, 160

Firmin, Antenor, 199
 Flores Galindo, Alberto, 226, 228
 Flores, Elías, 48
 Florescano, Enrique, 61
 Fontaine Aldunate, Arturo, 264, 269-270, 280
 Foucault, Michel, 305-306, 311
 Francovich, Guillermo, 16, 69, 104
 Frank, Waldo, 109
 Frei Montalva, Eduardo, 24, 45, 67, 117, 126, 128
 Freire, Paulo, 77, 136, 157-159, 161-163, 170, 175n.
 Freyer, Hans, 52
 Freyre, Gilberto, 27, 69, 77-78, 85-86
 Friedman, Milton, 270, 272
 Fuentealba, Luis, 51, 139
 Fuentes, Carlos, 194, 204, 206-208, 219, 223, 281
 Furnivall, J.S., 59
 Furtado, Celso, 24, 43, 49, 54, 66, 117, 272

G

Galeano, Eduardo, 194, 204-205, 257
 Galilea, Segundo, 168
 Gallegos, Rómulo, 110, 223
 Gálvez, Manuel, 122
 Ganz, Alexander, 24
 Gaos, José, 39
 García, Antonio, 143, 145
 García, Isaias, 194
 García, Uriel, 110
 García Márquez, Gabriel, 220, 224-225n.
 García Olano, Francisco, 24
 García Robles, Alfonso, 254-256
 Garretón, Manuel Antonio, 300, 302, 304
 Garvey, Marcus, 197, 199
 Gaudí, Antonio, 114
 Gebara, Ivone, 190n.
 Gera, Lucio, 168
 Germani, Gino, 39, 48-49, 53, 54, 56-58, 128, 139, 144, 233
 Ghersi Silva, Enrique, 262, 279-281, 288-289
 Gil Fortoul, José, 55
 Gimmel, George, 82
 Girvan, Norman, 58, 147, 239
 Godoy, Hernán, 48
 Gómez, Laureano, 243

González Álvarez, Luis, 189n.
 González Casanova, Pablo, 48n., 53-54, 136, 144-145, 308
 González Prada, Manuel, 122
 González, José Luis, 226-228
 González, Juan Vicente, 55
 Goulart, João, 236, 241
 Gourou, Pierre, 98
 Graciarena, Jorge P., 48n., 54
 Gramsci, Antonio, 233, 292, 294, 297-298, 305, 307, 311
 Guadarrama, Pablo, 189n.
 Gudin, Eugenio, 26-27, 44, 272
 Guerra Cunningham, Lucía, 190-191n.
 Guerreiro Ramos, Alberto, 51-52, 62, 64, 160
 Guevara, Ernesto, 157, 166-167, 170
 Güiraldes, Ricardo, 110, 223
 Gunder Frank, André, 60, 140-142, 145, 148-150n., 153
 Gurrieri, Adolfo, 40
 Gutiérrez, Gustavo, 157, 168-171, 173-174, 176
 Guzmán, Augusto, 99
 Guzmán Arce, Humberto, 51

H

Hadad, R., 54
 Hagen, E., 54
 Halperín Donghi, Tulio, 149
 Hamuy, Eduardo, 141
 Haya de la Torre, Víctor Raúl, 45, 121, 207, 231, 288
 Hayek, Friedrich, 272
 Hegel, Georg W.F., 75-76
 Henríquez Ureña, Pedro, 39, 106-108, 114, 122
 Hernández, José, 109
 Herrera, Amílcar, 131
 Herrera, Felipe, 36, 42, 118-120, 122, 125-127
 Hidalgo, Miguel, 121-122
 Hirschman, Albert O., 25, 29
 Hitler, Adolf, 97
 Hobbes, Thomas, 248, 280
 Hobson, John A., 140
 Homero, 49, 271
 Hoselitz, B., 54
 Hostos, Eugenio María de, 110, 122
 Hughes, Langston, 199

I

Ianni, Octavio, 54, 145, 233-234
 Icaza, Jorge, 143
 Iglesias, Enrique, 130
 Illich, Iván, 162-164, 166, 168, 217
 Imbelloni, J., 187
 Ingenieros, José, 50, 110, 122
 Isaacs, Jorge, 110

J

Jagan, Chedi, 236
 Jaguaribe, Helio, 39, 53-54, 62, 233
 James, Cyril Lionel Robert, 59, 199-200
 Jaramillo, Rubén, 204
 Jauretche, Arturo, 97, 99-100, 102
 Jefferson, Owen, 239
 Jelin, Elizabeth, 307
 Jellinek, G., 50
 Jiménez Rueda, Julio, 107
 Joachim, Benoit, 154
 Jobet, Julio César, 60
 Joliot, Federico, 254
 Joyce, James, 219
 Juárez, Benito, 237

K

Kaplan, Marcos, 141
 Kay, Cristóbal, 154-155
 Keynes, John Maynard, 33
 Keyserling, Herman de, 109
 Kirkwood, Julieta, 305-306
 Kjellen, Rudolf, 248
 Kollontai, Alexandra, 229
 Kriesberg, M., 54
 Kubischek, Juscelino, 67
 Kusch, Rodolfo, 185, 187-189

L

Labastida, Julio, 293, 294n.
 Laclau, Ernesto, 60, 234, 297-299, 302-304
 Lagos, Gustavo, 117, 122-123
 Lamming, 97, 115, 197-198, 200
 Langoni, Carlos, 279, 280
 Lastarria, José V., 110, 121
 Latorre, M., 110
 Lechin, Juan, 99
 Lechner, Norbert, 41, 293-295, 304-305
 Leme, Og Francisco, 265, 281

- Lenin (Vladimir Illich Uliánov, llamado) 140
 Letelier, Valentín, 50
 Levene, Ricardo, 243
 Levinas, Emanuel, 186
 Lewis, Oscar, 223
 Lewis, William Arthur, 25, 33-35, 53-54, 58, 146, 246, 223, 273
 Lezama Lima, José, 70-71, 107, 112-113, 219
 Lier, Rudolf van, 58-60
 Lima Vaz, Henrique, 241
 Lira, Osvaldo, 243
 Lleras Restrepo, Carlos, 24
 Locke, John, 280
 Lockhart, Washington, 70, 76, 86, 88-89, 90, 92-93n.
 López Mateos, Adolfo, 256
 López Rega, José, 224
 López Velasco, Sirio, 189n.
 Love, Joseph, 29
 Löwie, Michael, 308
 Luther King, Martin, 254
 Lynch, Benito, 110
- M**
- MacLean, Roberto, 51
 Maestre, Juan, 140
 Maistre, Joseph de, 98
 Malagrida, Carlos, 253
 Maldonado Denis, Manuel, 62
 Mallea, Eduardo, 109
 Mallorquín, Carlos, 30
 Mañach, Jorge, 109
 Manley, Michael, 67, 203, 231, 236, 238-239
 Mannoni, Octave, 98
 Manzanero, Miguel, 189n.
 Marcuse, Herbert, 172
 María, Julián, 39
 Mariátegui, José Carlos, 51, 109-110, 122, 169-170, 215
 Marinello, Juan, 71, 90, 107, 109
 Marini, Ruy Mauro, 145, 308
 Marqués, René, 108
 Marsal, Juan F., 62
 Martí, José, 109-110, 113, 122, 200-201
 Martín-Baró, Ignacio, 157, 189
 Martínez Estrada, Ezequiel, 82, 87-88, 187
 Martínez, José Luis, 70, 107, 111
 Marx, Karl, 283, 303
 Matos Mar, José, 221
 Matto, Carlos, 189n.
 Mayobre, José Antonio, 117, 127
 Mayorga, René Antonio, 299-300n.
 McIntye, Alistair, 147
 Medin, Tzvi, 82
 Medina Echavarría, José, 36-38, 40, 54, 128
 Mejía Valera, José, 48
 Meléndez, Concha, 70, 107-108, 111
 Melgarejo, Mariano, 207
 Mendes de Almeida, Cândido, 62
 Méndez Pereira, Octavio, 194
 Mendoza, Plinio Apuleyo, 264-265
 Mercado Jarrín, Edgardo, 251-252n., 254
 Merquior, José Guilherme, 262-263, 279-280
 Methol Ferré, Alberto, 252-254
 Millás, Jorge, 70, 86, 89-90
 Miralla, José Antonio, 123
 Miranda, Francisco de, 113, 121-122
 Miró Quesada, Francisco, 69, 74-75, 90, 92-93, 103, 181
 Miró, Rodrigo, 194
 Mistral, Gabriela (Lucila Godoy Lacaya, llamada), 90, 109, 114
 Monckeberg, Fernando, 276n.
 Montalvo, Juan, 122
 Montaner, Carlos Alberto, 262, 279-280
 Monteforte Toledo, Mario, 256
 Montenegro, Carlos, 217
 Montenegro, Ernesto, 102
 Morães Filho, Evaristo de, 53
 Moral, Paul, 154
 Morales Benítez, Otto, 76, 90, 131, 279
 Morand, Paul, 109
 Morandé, 228
 Morazán, Francisco, 121
 Moreira Leite, Dante, 77-79
 Moreira, Roberto, 158
 Morelos, José María, 122
 Moreno, Gabriel René, 101
 Morse, Richard, 262
 Mouffe, Chantal, 302-304
 Moulián, Tomás, 54, 295, 308
 Muñoz, Ronaldo, 168, 170
 Murena, Héctor A., 71, 73, 77, 86-87, 98, 224
 Myrdal, Gunnar, 143

N

- Nariño, Antonio, 121
 Neissa, G., 54
 Neruda, Pablo (Nefalí Ricardo Reyes, llamado), 110, 254
 Nettleford, Rex, 202-203, 239
 Nieto Arteta, Luis E., 60n.
 Nietzsche, Friedrich, 184, 208, 248, 249n.
 Nin, Anaïs, 229
 Noyola, Juan F., 24-25
 Nun, José, 298-299
 Nurkse, Ragnar, 25

O

- O'Donnell, Guillermo, 63, 234-235, 296
 O'Gorman, Edmundo, 70-71, 74
 O'Higgins, Bernardo, 121, 123
 Ocampo, Victoria, 107
 Oliveira, Lauro, 158
 Oliveira Campos, Roberto de, 27, 44, 262, 273-274
 Oliveira Lima, Lauro de, 160
 Oliveira Vianna, 78
 Onganía, Juan Carlos, 135, 183
 Orrego Vicuña, Eugenio, 121
 Ortega y Gasset, José, 39, 41, 109, 119, 248-249
 Ortiz, Fernando, 84
 Osorio Lizarazu, José Antonio, 69, 77, 85
 Ovando Candía, Alfredo, 217

P

- Padmore, George, 199
 Paim, Antonio, 241
 Paiva Leite, Cleantho de, 24
 Palloix, Christian, 153
 Pane, Ignacio, 50
 Parra León, Caracciolo, 55
 Pastore, Affonso, 279-280
 Patterson, Orlando, 147, 148
 Pauling, Linus, 254
 Paz Estenssoro, Víctor, 99
 Paz, Octavio, 49, 77, 194, 208, 210-212, 214-215, 220, 225-226, 270-271, 262, 264, 267-268, 279, 291
 Paz, Pedro, 141
 Pazos, Felipe, 24-25

- Pedreira, Antonio, 108
 Pegoraro, Olinto, 189n.
 Pereyra, Carlos, 300, 304
 Pérez Esquivel, Adolfo, 157, 189, 257-259
 Pérez Zavala, Carlos, 187
 Pérez, Carlos Andrés, 264
 Perón, Juan Domingo, 45, 231, 236
 Picasso, Pablo, 254
 Pierre-Charles, Gerard, 144-146n., 153, 194
 Piñera, José, 244, 279, 262, 281, 283-284, 310
 Pinochet, Augusto, 271, 232
 Pinto, Aníbal, 25, 36-37
 Pizarro, Ana, 216
 Plath, Silvia, 229
 Porras Barrenechea, Raúl, 243
 Poulantzas, Nicos, 233
 Poviña, Alfredo, 51
 Prado, Paulo, 78
 Prebisch, Raúl, 16, 23-24, 31, 35-36, 39, 42, 49, 54, 116-117, 120, 126-128, 130, 146
 Price-Mars, Jean, 198
 Prieto, Justo, 51
 Puiggrós, Rodolfo, 60

Q

- Quijano, Aníbal, 48, 141-142, 144, 146
 Quijano, Carlos, 45, 167
 Quiles, Ismael J., 243

R

- Rama, Ángel, 99, 227-228, 296
 Ramírez Necochea, Hernán, 60
 Ramos, Arthur, 27, 78
 Ramos, Jorge Abelardo, 27, 78, 82, 99-100, 102
 Ramos, Samuel, 39, 75
 Rangel, Carlos, 226, 262, 280, 282-283, 310
 Ranke, Otto, 50
 Ratzel, Friedrich, 248, 250
 Real de Azúa, Carlos, 88
 Rebolledo, Víctor Manuel, 293
 Reyes, Alfonso, 49, 109, 122, 208
 Rhys, Jean, 229
 Ribeiro, Darcy, 65, 153
 Ríos, Arthur, 158, 160
 Rivadavia, Bernardino, 122

- Rivas, Ángel César, 55
 Robock, S., 54
 Rocafuerte, Vicente, 122
 Rodney, Walter, 58-59, 97, 115-116, 153, 198
 Rodó, José Enrique, 108, 122, 200, 244, 262, 282
 Rodríguez, José Luis, 203
 Rodríguez, Raquel, 190n.
 Rodríguez, Simón, 217-218
 Rodríguez Echeverría, Miguel Ángel, 265
 Roig, Arturo, 185, 187
 Rojas Mix, Miguel, 210
 Rojas, Alejandro, 299
 Rojas, Aristides, 55
 Rojas, Ricardo, 108, 110, 122, 282
 Romains, Jules, 98
 Romano, Ruggiero, 61
 Romero, Francisco, 16, 70, 75
 Romero, José Luis, 16
 Rosas, Juan Manuel de, 281
 Rosenstein Rodan, Paul, 24
 Rostow, Walt, 144
 Rottemberg, Simón, 278
 Roumain, Jacques, 199
 Rousseau, Jean-Jacques, 280
 Rubén Darío (Félix Rubén García Sarmiento, llamado), 83, 109-110
 Russell, Bertrand, 254
- S**
- Sábado, Ernesto, 204, 224
 Sader, Emir, 308
 Saint-Exupéry, Antoine de, 88-89
 Sala de Touron, Lucía, 234
 Salazar Bondy, Augusto, 181-183, 184
 Salazar Bondy, Sebastián, 69, 77, 221
 San Martín, José de, 121-122, 253
 Sánchez Bustamante, Daniel, 51
 Sánchez Frespo, L., 54
 Sánchez, A., 110
 Sánchez, Luis Alberto, 83-84
 Sand, George (Aurora Dupin), 229
 Sang-Ben, Miguel, 279
 Sanín Cano, S., 110
 Sankatsing, Glenn, 58-59
 Sans de Santa María, Carlos, 117, 126
 Santa Cruz, Andrés, 121
 Santander, Francisco, 121
 Santos Chocano, José, 110
 Sanz de Santa María, Carlos, 54
 Sarmiento, Domingo Faustino, 16, 50, 109-110, 122, 200-201, 281-282
 Sarti, Giovanni, 292
 Sartre, Jean-Paul, 102, 201
 Scalabrini Ortiz, Roberto, 32
 Scannone, Juan Carlos, 168, 176, 177, 178n., 186
 Schelling, Friedrich, 112
 Schumpeter, Joseph, 293
 Schwartzmann, Félix, 70, 77, 82, 86, 187
 Schwarz, Roberto, 226
 Schweitzer, Albert, 254
 Sempat Assadourian, C., 61
 Senghor, Léopoldo, 116
 Serrano Caldera, Alejandro, 189n.
 Shakespeare, William, 197, 200, 271
 Shelley, Mary, 229
 Sierra, Justo, 122
 Siles Salinas, Jorge, 125
 Silva, René, 36
 Silva Gotay, Samuel, 178, 179n., 136
 Silva Herzog, Jesús, 71
 Silva Michelena, José, 48n., 54
 Simonesen, Roberto, 22, 26-27, 272
 Smith, Adam, 274, 286
 Smith, M.G., 58, 203
 Soares, Glaucio, 54
 Soberón, Luis, 48
 Sol, Jorge, 24
 Solano López, Francisco, 207
 Solari, Aldo, 62, 233
 Soler, Ricaurte, 194
 Spencer, Herbert, 50
 Spengler, Oswald, 248-249
 Spoerer, Sergio, 295
 Stavenhagen, Rodolfo, 145
 Subercaseaux, Benjamin, 83
 Sunkel, Osvaldo, 25, 141
 Szyzszlo, Fernando, 215
- T**
- Taine, Hippolyte, 50
 Tamayo, Franz, 110, 165, 217
 Téllez, Hernando, 77
 Tempels, Placide, 98
 Terán, Oscar, 135
 Texeira, Anixio, 158, 160
 Thomas, Clive, 58
 Tironi, Eugenio, 295-296n., 298

Toro, Fermín, 55
 Torres Rivas, Edelberto, 129
 Torres, Camilo, 48n.
 Torres, Juan José, 67, 236
 Toynbee, Arnold, 249, 253
 Traba, Marta, 193, 210, 212, 214-216, 218
 Travassoss, Marlo, 253
 Triffin, Robert, 23
 Tullock, Gordon, 269
 Túpac Amaru (José Gabriel Condorcanqui, llamado), 237

U

Ugarte, Manuel, 122
 Uranga, Emilio, 74, 77
 Urquidí, Víctor, 24
 Urzúa, Raúl, 54
 Uslar Pietri, Arturo, 70, 76, 90-92, 107, 111

V

Valcárcel, Luis E., 51, 187
 Valdés Subercaseaux, Gabriel, 117, 128-129
 Valencia Goelkel, Hernando, 213-214n.
 Valle, Rafael Heliodoro, 16, 69, 103
 Van Der Horst, Andrés, 279
 Vargas Llosa, Mario, 219-220, 262, 265, 270-271, 281, 285-287, 310
 Vargas, Getulio, 45
 Varona, E., 110
 Vasconcelos, José, 50, 91, 101, 122, 282
 Vasconi, Tomás A., 145
 Vaz Ferreira, Carlos, 114
 Vega, Garcilaso de la, 109
 Vega, Julio, 51
 Velasco Alvarado, Juan, 67, 236
 Véliz, Claudio, 62

Verón, Eliseo, 61, 62
 Vial, Gonzalo, 244
 Vicuña Mackenna, Benjamín, 121
 Vieira de Mello, Mário, 212
 Vieira Pinto, Álvaro, 62, 64, 158-160, 212
 Villegas, Abelardo, 17, 181
 Villegas, Osiris, 250-251, 254
 Villoro, Luis, 16, 69, 73, 75, 103
 Vitale, Luis, 60, 142
 Vitier, Medardo, 16, 69, 103

W

Walcott, Derek, 204
 Webb Duarte, Richard, 262
 Weber, Max, 39
 Weffort, Francisco, 145, 233
 Werneck Sodre, Nelson, 159
 Werz, Nikolaus, 17
 Williams, Eric, 58-59, 97
 Williams, Silvester, 199
 Woolf, Virginia, 229
 Wright Mills, C., 144

Y

Ycaza Tiberino, Julio, 244

Z

Zalduendo, E., 54
 Zapata, Martha, 190n.
 Zavaleta Mercado, René, 70, 99-102, 97, 115
 Zea, Leopoldo, 16, 49, 69, 70-73, 82-83, 90, 103-104, 115-116, 181, 194, 202-202, 226, 228, 262
 Zetkin, Clara, 229
 Zimmermann, Roque, 189n.
 Zum Felde, Alberto, 109

ANEXO FOTOGRAFICO



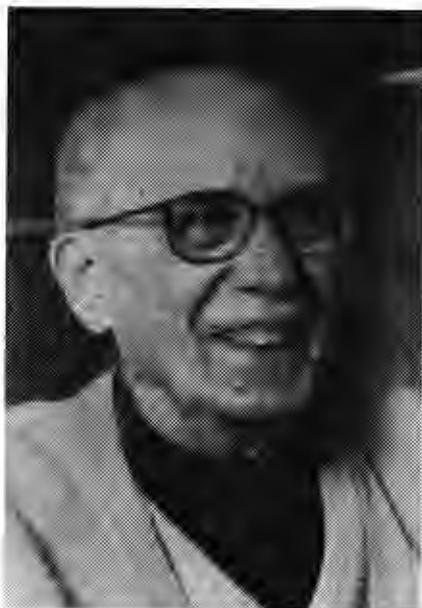
Raúl Prebisch



Helio Jaguaribe



Agustín Cueva



Antônio Candido



Mariano Baptista Gumucio



Alfonso Reyes



Iván Illich



Carlos Fuentes, Carlos Barral y Octavio Paz



Octavio Paz y Julio Cortázar



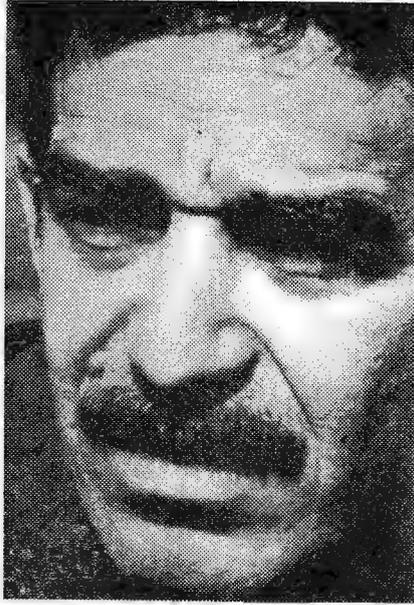
Miguel Ángel Asturias



Alejo Carpentier



José María Arguedas



Gabriel García Márquez



Felipe Herrera y Salvador Allende



Rafael Caldera, Felipe Herrera y Eduardo Frei



Pablo Neruda, Mario Vargas Llosa y Ángel Rama



Marta Traba



Gino Germani

Desde la CEPAL al neoliberalismo
(1950 - 1990)

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX

TOMO II

Eduardo Devés Valdés

La segunda mitad del siglo XX tiene varios trazos que la diferencian de la primera. El más importante de éstos es la primacía de lo modernizador por sobre lo identitario. Las ciencias sociales toman delantera sobre el ensayo, modificándose no sólo la disciplina sino que igualmente ello impacta sobre la estructuración del quehacer intelectual, que se hace más institucional y articulado en grupos de investigación y redes intelectuales.

Esto es correlativo a la aparición de nuevos temas: desarrollo, dependencia, derechos humanos, seguridad, integración, entre otros. Asimismo, durante esta mitad del siglo la presencia femenina es más notoria que en la anterior, al tiempo que prospera una relación más frecuente y fecunda entre la intelectualidad brasileña y la hispanoamericana, así como se dejan ver ocasiones de contacto con el Caribe no hispánico. Durante esta época el pensamiento latinoamericano va a tener por primera vez evidente influencia en otros lugares del mundo. El cepalismo, el dependantismo o el liberacionamismo van a impactar en varios países del África subsahariana, en parte de la Europa occidental y en América del Norte.

El primer tomo de esta obra, que obtuvo el premio "Leopoldo Zea" de Historia de las Ideas, otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia de México, es *Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950)*, y el tercero *Los años 90*.

Eduardo Devés Valdés es egresado de la Universidad Católica de Chile, doctor en Filosofía por la Universidad de Lovaina y doctor en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de París-III. Es profesor e investigador del Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile.

Ha publicado Escépticos del sentido (1984), Los que van a morir te saludan. Historia de una masacre (1987), El pensamiento en Chile en el siglo XX (en colaboración con Rafael Sagredo y Javier Pinedo) (1999) y El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Del Ariel de Rodó a la CEPAL (2000).

ISBN 950-786-357-5



Editorial Biblos



CENTRO
DE INVESTIGACIONES
DIEGO BARROS ARANA

LA FOTOCOPIA
MATA AL LIBRO

HISTORIAS AMERICANAS

