



LA UNIÓN LATINOAMERICANA: DIVERSIDAD Y POLÍTICA

Susana Villavicencio

Coordinadora

Guillermo Hoyos Vásquez | Eduardo Rueda Barrera |
Susana Villavicencio | Miguel Ángel Rossi | Álvaro
Oviedo Hernández | Pablo Andrade | Ana María Larrea
Maldonado | Luis Javier Orjuela E. | Leticia Allega |
Adolfo Chaparro Amaya | Giovanni Semeraro | Alejandra
Castillo | Estela Fernández Nadal | Aurea Mota | Augusto
Castro | Alejandra Ciriza | Delfín Ignacio Grueso

**LA UNIÓN LATINOAMERICANA:
DIVERSIDAD Y POLÍTICA**

La unión latinoamericana : diversidad y política / Guillermo Hoyos Vásquez ...
[et.al.] ; coordinado

por Susana Villavicencio. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
CLACSO, 2014.

E-Book. - (Grupos de trabajo de CLACSO)

ISBN 978-987-722-015-5

1. Filosofía. I. Guillermo Hoyos Vásquez II. Villavicencio, Susana, coord.
CDD 190

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Latinoamérica / Filosofía / Política / Democracia / Diversidad /
Integración / Estado / Independencia / Políticas públicas / Derechos

Colección Grupos de Trabajo

LA UNIÓN LATINOAMERICANA: DIVERSIDAD Y POLÍTICA

Susana Villavicencio

(coordinadora)

Guillermo Hoyos Vásquez

Eduardo Rueda Barrera

Susana Villavicencio

Miguel Ángel Rossi

Álvaro Oviedo Hernández

Pablo Andrade

Ana María Larrea Maldonado

Luis Javier Orjuela E.

Leticia Allega

Adolfo Chaparro Amaya

Giovanni Semeraro

Alejandra Castillo

Estela Fernández Nadal

Aurea Mota

Augusto Castro

Alejandra Ciriza

Delfín Ignacio Grueso



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales



Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Secretario Ejecutivo de CLACSO Pablo Gentili

Directora Académica Fernanda Saforcada

Colección Grupos de Trabajo

Coordinadora del Área de Grupos de Trabajo Sara Victoria Alvarado

Coordinador Adjunto del Área de Grupos de Trabajo Pablo Vommaro

Asistentes Valentina Vélez - Lluvia Medina - Rodolfo Gómez

Área de Producción Editorial y Contenidos Web de CLACSO

Coordinador Editorial Lucas Sablich

Coordinador de Arte Marcelo Giardino

Primera edición

La Unión latinoamericana: diversidad y política.

(Buenos Aires: CLACSO, marzo de 2014)

ISBN 978-987-722-015-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

Este libro está disponible en texto completo en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO <www.biblioteca.clacso.edu.ar>

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

ÍNDICE

PRÓLOGO

Susana Villavicencio | 9

I.- LA UNIÓN LATINOAMERICANA: DERECHO Y POLÍTICA

Guillermo Hoyos Vásquez

La Unión latinoamericana: ¿qué podemos aprender de la Unión Europea? | 15

Eduardo Rueda Barrera

Distorsiones de lo público en América Latina:
entre modernidad normativa y capitalismo “etificado” | 31

Susana Villavicencio

Tensiones entre diversidad y derechos en un mundo global | 43

Miguel Ángel Rossi

La utopía de la Unión latinoamericana a la luz de la filosofía política | 63

Álvaro Oviedo Hernández

La Unión latinoamericana: entre la guerra y la paz | 85

II.- SOBERANÍA, NACIONALIDAD E INTEGRACIÓN

Pablo Andrade

Soberanía popular, soberanía nacional y democracia deliberativa:
unas relaciones problemáticas | 101

Ana María Larrea Maldonado

UNASUR: ampliando el campo de lo posible | 121

Luis Javier Orjuela E.

Las implicaciones de la crisis económica mundial para la integración en América Latina | 133

Leticia Allega

Gestión estatal de la diversidad en Argentina: discursos y políticas públicas en torno a la inmigración regional | 153

Adolfo Chaparro Amaya

Pluralismo jurídico y heterogeneidad social en Latinoamérica | 173

Giovanni Semeraro

La unidad latinoamericana por vía de la democracia popular | 195

Alejandra Castillo

Tres escenas en torno a las mujeres y los derechos en América Latina | 211

III.- NARRATIVAS DE LA UNIÓN LATINOAMERICANA

Estela Fernández Nadal

Independencia y Unión: dos aspectos de la utopía emancipatoria hispanoamericana a lo largo del siglo XIX | 233

Aurea Mota

Las transformaciones del Estado: el rol de América Latina en la construcción de la modernidad | 255

Augusto Castro

La Independencia del Perú: un balance del Estado nacional moderno | 277

Alejandra Ciriza

Utopía y revolución: los sueños de un mundo mejor en tiempos de insurgencia (1770 -1824) | 297

Delfín Ignacio Grueso

El desafío de la incorporación política de la diversidad. Una reflexión a partir del caso colombiano | 333

Prólogo

LA UNIÓN LATINOAMERICANA: DIVERSIDAD Y POLÍTICA

El presente volumen reúne las intervenciones del Grupo de Trabajo de Filosofía Política de CLACSO en torno a la idea de Unión latinoamericana y a la experiencia de la diversidad cultural y social que predomina en el continente. La primera cuestión nos lleva a considerar el ideal no alcanzado, pero ya presente en las gestas libertadoras, de la unidad de las nacientes repúblicas sudamericanas. La idea de la Unión se entreteje así desde sus inicios con la utopía que, en cada circunstancia histórica, excede la realidad vivida, poniendo en marcha acciones instituyentes, redefiniendo conceptos y abriendo nuevos horizontes de lo posible. Hoy esa realidad es la de una integración regional viable e intentada en parte, alentada por las experiencias democráticas de varios países del continente que, afirmando una soberanía de nuevo tipo, están abiertas a un reordenamiento regional de sus políticas e intereses nacionales. La integración de las naciones –dice Guillermo Hoyos citando a Habermas– requiere un renovado sentido de la soberanía democrática que incluya la participación de los ciudadanos en la discusión y solución de los problemas y desafíos comunes producidos por la globalización tecno-económica: migración, medio ambiente, desarrollo agrícola, cooperación científica y técnica, criminalidad, entre otros.

Por lo mismo, el sentido de la Unión latinoamericana tiene una extensión mayor que las experiencias de integración económica, basa-

das en la finalidad pragmática de la unión contra la crisis económica, o motivadas por la creación de un escudo defensivo frente a los riesgos de un sistema que se hace mundo. La retórica de la integración, invocada en América Latina por organismos públicos nacionales o internacionales no logra, en efecto, plantear espacios post-nacionales concretos de democratización de lo público más allá de los que ofrecen los mercados compartidos. La insistencia en la integración en contraste con su ineficacia político-institucional nos llevan a pensarla, en parte, como un dispositivo ideológico. Sin embargo, este análisis crítico no conduce a renunciar a la exploración del potencial normativo y emancipatorio de la noción misma de Unión. En efecto, el llamado a la Unión tiene en América Latina un componente emancipatorio indispensable a la hora de plantear agendas de lucha por la igualdad, la defensa de la interculturalidad o la reducción de la violencia, ya sea en el plano institucional o en la sociedad civil. Como afirma Giovanni Semeraro en su artículo, no se puede ignorar que en América Latina está en curso una disputa fundamental en torno al proceso de integración de la región, entre los proyectos delineados por los movimientos populares y los planes de poderosos grupos económicos apoyados por los organismos multilaterales.

En segundo lugar, exploramos un nuevo concepto de identidad y de integración que haga posible la convivencia ciudadana más allá de las fronteras, sin que la singularidad y la diferencia sean sacrificadas en el altar de la homogeneidad nacional, ni reenviadas a un fondo identitario excluyente o a esencialismos gregarios. Entendemos que en América Latina cualquier proyecto de Unión implica una revisión de las formas históricas de organización nacional y una vuelta sobre los valores que pusieron en disputa el sentido de lo común en los momentos fundacionales. América Latina es parte de un continente heterogéneo, compuesto por naciones cuyos recorridos históricos dieron lugar a tradiciones políticas diferentes bajo la misma forma de Estados nacionales, todas ellas, sin embargo, marcadas por el pasado colonial. Los problemas de integración de sus poblaciones determinaron comunidades políticas no igualitarias, con divisiones sociales, culturales y étnicas profundas, que se prolongan como el revés de una trama en los procesos democráticos. Así, la ciudadanía, baluarte republicano instaurado tempranamente en muchos países de la región, encierra la paradoja de la exclusión de amplios sectores de la población del ejercicio más básico de sus derechos civiles, sociales y políticos. Las actuales luchas por el reconocimiento se imbrican en Latinoamérica con el pasado colonial, con el problema migratorio y la discriminación, con la demarcación de territorios “civilizados” o la simple expropiación de las poblaciones originarias, realidades que muy recientemente alcanzaron un umbral de visibilidad

antes negado y reclaman otros modos de comprensión y otras formas de integración. En tal sentido ¿Qué acciones pone en juego el reconocimiento de la diversidad? ¿Cómo incide en la construcción de una política democrática y de Estados plurinacionales? ¿Cómo interpela el sentido de la justicia de la comunidad?

El interés del Grupo de Trabajo de Filosofía Política ha sido desde el inicio recuperar el papel de la filosofía política para la reflexión sobre la problemática actual de América Latina, contribuyendo a la comprensión crítica de los fenómenos políticos y al fortalecimiento de una sociedad no sólo democrática sino también justa. Nos orienta una *filosofía política crítica* que, a distancia del empirismo creciente de la ciencia política o de la abstracción de la filosofía académica, tiene por objeto la política, proponiéndose la tarea de redefinir los conceptos a la luz de la categoría de emancipación, manteniendo asimismo abierta la cuestión acerca de si un pensamiento de la emancipación es aún posible. Por eso, más que comentarios o justificaciones de los órdenes (o des-órdenes) establecidos, nos interesa prestar atención a las tensiones y a los desplazamientos, al disenso más que al consenso, en una sollicitación recíproca del lenguaje de lo político a lo filosófico y de lo filosófico a lo político. En esta tarea coincidimos con los objetivos de CLACSO de contribuir al desarrollo de las ciencias sociales en la región, articulando las actividades de los diversos grupos de trabajo, estimulando el intercambio de experiencias históricas y de perspectivas teóricas renovadas.

Los textos reunidos en el presente volumen representan valiosos aportes para la discusión de la integración regional en curso. Son producto de un diálogo intelectual abierto en el que se actualizan, a la luz de la experiencia histórica, política y cultural latinoamericana, el pensamiento normativo de tradición kantiana y habermasiana, capaz de instalar la demanda ética en los desafíos políticos y económicos de la globalización; la filosofía política crítica que vincula la dimensión emancipatoria del marxismo con el desafío de pensar realidades políticas en un contexto post-metafísico, abordando las distorsiones y lo incumplido de las promesas de la modernidad, y, finalmente, la historia política y conceptual que, recuperando las experiencias y los sentidos que transitan la historia del continente, vincula el pasado con el presente y permite trazar nuevas configuraciones ricas de porvenir. Los textos han sido ordenados en tres secciones que sin pretensión de representar un consenso reúnen una multiplicidad de voces en torno de un eje común, respetando el sentido del disenso constitutivo del diálogo político. La primera, “Unión latinoamericana: derecho y política” aborda los sentidos que se asignan a la idea integración latinoamericana desde una perspectiva normativa, revelando tensiones y limitaciones entre la política, la ética y el derecho; la segunda, “Soberanía e inte-

gración regional” enfoca el problema de la unión política y la heterogeneidad social, desde el reconocimiento de minorías a las experiencias de plurinacionalidad, y revisando el papel del Estado y el marco de la soberanía en el contexto latinoamericano; finalmente “Narrativas de la Unión latinoamericana” recorre diferentes experiencias de integración del subcontinente en perspectiva histórica, indagando en torno a los programas y legados del ideal de unidad, sus héroes pasados –en particular la figura de Bolívar– así como los procesos de subjetivación de los sectores subalternos que pueden figurar como sus representaciones actuales.¹

Resta decir que este trabajo de investigación y diálogo compartido es producto del proyecto presentado por el Grupo de Trabajo de Filosofía Política que yo dirigiera en el período 2010- 2012, cuyo objeto de reflexión fue la cuestión de la diversidad y sus implicancias políticas en el contexto latinoamericano. Los avances fueron discutidos en las reuniones realizadas en el año 2010, en Quito y en el año 2012, en México, así como en reiterados intercambios entre los investigadores en instancias “epistolares” previas. El tema de la “Unión latinoamericana” fue propuesto por Guillermo Hoyos Vázquez, querido maestro y mentor de nuestro grupo, fallecido en el mes de enero del 2013. Muchas de las ideas y de los motivos aquí tratados, así como el lugar reservado a la filosofía en la tarea de integración regional, le son propios. Decía en Quito, “Lo grave es que los países de América Latina ya parecen estar metidos en los dilemas de modelos incompatibles: aliarse con los partidarios de la política del más fuerte, es decir de la del amigo/enemigo, o dejarse seducir por concepciones moralistas y populistas a ultranza. La ventaja de la propuesta kantiana es la fortaleza del derecho como marco de tolerancia y dispositivo procedimental que permite desarrollar en toda su riqueza intercultural la cooperación entre los pueblos, antes de que primen la desconfianza y el temor. Precisamente en esta línea deberíamos en Latinoamérica animar la participación ciudadana y el compromiso de los medios de comunicación de suerte que se fuera creando una opinión pública que exigiera a la clase política ponderar el tema de la Unión latinoamericana a la vez que miran los problemas internos de sus respectivas naciones.” Esta compilación le está afectuosamente dedicada.

Susana Villavicencio

¹ Agradezco la colaboración de Leticia Allega en la lectura y el trabajo de compilación, y de Miguel Rossi en la revisión de las traducciones de los textos escritos originalmente en portugués.

I

**LA UNIÓN LATINOAMERICANA:
DERECHO Y POLÍTICA**

Guillermo Hoyos*

LA UNIÓN LATINOAMERICANA: ¿QUÉ PODEMOS APRENDER DE LA UNIÓN EUROPEA?

Este ensayo tiene dos limitaciones protuberantes: el autor se desempeña en la filosofía moral, política y del derecho, y es consciente de no tener conocimiento ni de ciencia política ni de economía ni de derecho internacional. Además cuenta con una experiencia de un gobierno que durante ocho años buscó lo contrario a la Unión de los países de la región y se empeñó en atizar los conflictos fronterizos interesado únicamente en la amistad incondicional con la América de George Bush.

A pesar de las dos limitantes persiste en el autor el interés en que América Latina y el Caribe en este momento de crisis generalizada, a pesar de las maravillas que nos prometía un mundo globalizado, asuman su responsabilidad en ese mundo. Mi experiencia de largos años de postguerra en Alemania me ha permitido seguir la discusión europea en torno a la crisis del euro y de la Unión Europea misma. Creo que una posible y necesaria Unión Latinoamericana y Caribeña podría aprender mucho de la experiencia europea, sin que ello signifique tenerla como modelo. En lo que sigue expondré algunos elementos

* Fue profesor de filosofía en la Universidad Nacional de Colombia y en la Pontificia Universidad Javeriana. Director del Instituto Pensar del Instituto de Bioética de la misma. Dirigió el Grupo de Trabajo de Filosofía Política de CLACSO entre el año 2004- 20010. Ha sido maestro de varias generaciones de filósofos latinoamericanos y autor de numerosos y significativos libros sobre ética y filosofía política.

de dicha experiencia que podrían llevarnos a consideraciones propias desde la región.

PREMIO NOBEL DE LA PAZ PARA LA UNIÓN EUROPEA

La adjudicación del premio, como era de esperarse, ha suscitado en la opinión pública rechazo, especialmente entre los “euroescépticos” desde quienes la toman como un mal chiste hasta quienes lo consideran injusto teniendo en cuenta que Europa no puede disculparse de guerras y de pobreza en el mundo. Pero naturalmente ha despertado esperanza en los más. Aquí quiero recoger los comentarios de Jürgen Habermas, uno de los más entusiastas defensores de la Unión Europea.

En una entrevista dada para el periódico *La República* de Roma, del 15 de octubre de 2012, expresa Habermas su satisfacción por la decisión del Comité en Oslo con estos argumentos:

La adjudicación del Premio Nobel es importante en el momento de crisis actual porque significa un doble llamado: tanto a los líderes de Europa a salvar la Unión que parece estarse rompiendo, como a los ciudadanos para que manifiesten solidaridad en un momento en que la crisis amenaza el modelo sociopolítico de la Unión. Habermas destaca cómo en el momento de la mayor crisis el Comité Nobel felicita a la Unión por haber “ayudado a transformar Europa de un continente en guerra a uno en paz”. Esto debería recordar a los políticos y a los gobiernos de Europa que no pueden acobardarse ante la situación económica y más bien deben tener visión política y saltar sobre su propia sombra.

Habermas encuentra tres razones fundamentales en la decisión del Comité:

- a) La reconciliación y la construcción de Europa después de la Segunda Guerra Mundial.
- b) La apertura audaz a nuevos miembros en los 80 (Grecia, España y Portugal) y en los 90 (Centro y Oriente de Europa), con extensión a los Balcanes e inclusive a Turquía.
- c) Y lo más significativo como reto en la actual crisis: su modelo sociopolítico, basado en los derechos humanos y apostándole a un Estado de bienestar, como crítica concreta al capitalismo neoliberal.

Pensamos que la adjudicación del Nobel de paz puede significar para ciudadanas y ciudadanos de Europa un estímulo para que exijan de sus políticos más audacia en la actual crisis y salven el proyecto político de la Unión de la voracidad del neoliberalismo.

HACIA LA PAZ PERPETUA GRACIAS A FEDERACIONES DE ESTADOS

Como lo expuse en Quito, es el mismo Habermas quien se inspira en el Kant de *La paz perpetua* para proponer su modelo de Unión Europea y de federación mundial de Estados. Resumiré brevemente mis argumentos de entonces. En sus frecuentes consideraciones sobre la Unión Europea ha insinuado Habermas cómo dicha experiencia, en comparación con otras semejantes como la Asociación de las Naciones del Sudeste Asiático o la Unión Africana, “es el mejor ejemplo para una forma colectiva de *gobierno supranacional* y en este sentido un modelo para esfuerzos semejantes en Latinoamérica, Asia y África” (Habermas, 2008: 113).

Punto de partida de la argumentación de Habermas es la filosofía política de Kant. Considero que estos planteamientos pueden servir para una orientación acerca del camino que deberían seguir Latinoamérica y el Caribe para constituir una Federación de Naciones, al modo de decir de Kant, quien en sus escritos sobre filosofía política insiste en que no es posible una paz interna en las naciones, si no se da al mismo tiempo una paz entre los diversos Estados. Kant pensaba ya la globalización entre la guerra y la paz. Esto lo lleva a plantear la necesidad de concebir la política en perspectiva global, de acuerdo tanto con sus ideas acerca de la historia en sentido cosmopolita, como en relación con la ciudadanía también en clave cosmopolita. El cosmopolitismo kantiano gana gran actualidad cuando hoy se debilita la posibilidad de un nuevo orden internacional y se pretende más bien solucionar los conflictos entre los pueblos y las culturas por la vía de la fuerza y de la mera racionalidad económica.

El *ius ad bellum* del derecho natural, que se pensaba superado así fuera por la guerra fría, ha sido actualizado hoy con ligereza ante la amenaza del terrorismo, que como fenómeno global exigiría más bien soluciones también globales, basadas en la cooperación entre los Estados, semejantes a las propuestas por Kant en *La paz perpetua*. Dichas propuestas han sido reasumidas por Habermas para proponer una constitucionalización del derecho de gentes, con la que se resista a las pretensiones hegemónicas de una política belicista fundada no en derecho, sino en la opinión de las clientelas o en quienes pretenden gozar de la autoridad moral para discernir entre el bien y el mal. La pregunta es si hoy, además de una ética de la globalización, se hace necesario constitucionalizar la política, de suerte que no quede a disposición del más fuerte (amigo/enemigo de Carl Schmitt) o de una comprensión moralista nacionalista de la democracia (doctrina Bush).

Kant sugiere la necesidad de una organización mundial, para asegurar la paz entre los Estados y garantizarla a los ciudadanos de todas las naciones, en analogía con el contrato social de la modernidad.

Se buscaría organizar un Estado que reuniera a todos los demás bajo una constitución superior. Sorpresivamente afirma Kant que los Estados no quieren este tipo de organización, porque no pueden renunciar a su propia soberanía y autonomía que es la que cohesiona comunidades con diversos intereses, culturas, religiones y lenguajes. La política no es sólo asunto de razones, sino también de voluntades, así que Kant propone conformarse con “el mal menor”, es decir, con lo posible, lo propio de la política, en este caso con el sustituto, una “federación de Estados”. Ésta podría cumplir las funciones de coordinación necesarias para unas relaciones de cooperación y reciprocidad, y no de guerra entre los diversos Estados (Kant, 1999).

Kant se apoya en el imperativo:

expresado en nosotros por la razón práctico-moral como *veto* irrevocable: *no debe haber guerra*; ni guerra entre tú y yo en el estado de naturaleza, ni guerra entre nosotros como Estados que, aunque se encuentran internamente en un estado legal, sin embargo, exteriormente (en su relación mutua) se encuentran en un estado sin ley; –porque este no es el modo en que cada uno debe procurar su derecho. Por tanto, la cuestión no es ya la de saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero, sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar con la terrible guerra (Kant, 1989: 195).

La pregunta ahora es qué tipo de constitución es la que pueden darse todos los Estados en conjunto para salvaguardar un derecho de gentes que consolide las relaciones entre los ciudadanos y los Estados de suerte que sea posible la paz. El derecho es guía de acción en la convivencia y garantía de que se reconozca por igual la libertad de cada quien. Esta es la clave de la paz estable.

Ya en la *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* propone Kant una solución en derecho a la insociable sociabilidad, que constituye el antagonismo en la sociedad. La solución es “... en llegar a una sociedad civil que administre el derecho en general” (Kant, 2006: 48). Pero un Estado así constituido entra en contradicción con otros Estados, como es cada vez más claro en los conflictos de índole no sólo económica, sino también cultural y política: no se puede desvincular la convivencia pacífica de los ciudadanos de la problemática de las relaciones internacionales. Kant lo reconoce en el *Séptimo principio*:

“¿De qué sirve laborar por una constitución civil legal que abarca a los individuos, es decir, por el establecimiento de un ser común? La misma insociabilidad que obligó a los hombres a entrar en esa comunidad, es causa, nuevamente, de que cada comunidad, en las relaciones exteriores, esto es, como Estado en relación con otros Estados, se encuentre en una desembarazada libertad y, por consiguiente, cada uno de ellos tiene que esperar de los otros ese mismo mal que impulsó y obligó a los individuos a entrar en una situación civil legal” (Kant, 2006: 52)

La solución viene dada más adelante al concluir el *Octavo Principio*:

“ Y aunque este cuerpo político se halla todavía en estado de burdo proyecto, sin embargo, ya empieza a despertarse un sentimiento en los miembros, interesados en la conservación del todo; lo que nos da esperanza de que, después de muchas revoluciones transformadoras , será a la postre una realidad ese fin supremo de la Naturaleza, un estado de ciudadanía mundial o cosmopolita, seno donde pueden desarrollarse todas las disposiciones primitivas de la especie humana.” (Kant, 2006: 60-61)

El universalismo moral y su articulación posible en el derecho de gentes permiten a Kant superar el sentido estrecho de ciudadanía por pertenencia a un Estado nación, para abrirlo con alcance cosmopolita. No basta pues con reconocer que “todos los hombres que pueden influirse mutuamente deben pertenecer a alguna constitución civil” (Kant, 1999: 51). Para él es claro que una paz estable tiene que ver ciertamente con la constitución interna de los Estados, dado que sólo ella hace “imprescindible el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra” (Kant, 1999: 53). Pero la paz es un problema más complejo y no depende sólo de la voluntad de los individuos ni de los mismos Estados. Sus relaciones mutuas constituyen un nuevo escenario de intereses entre los Estados definido así por “el derecho de las naciones, que debe basarse en una federación de Estados libres” (Kant, 1999: 58).

Kant muestra que en rigor la unión de los Estados a nivel internacional debería ser semejante a la de los individuos a nivel nacional. Así como éstos en estado natural se inclinan a resolver sus conflictos violentamente, de igual manera los Estados están expuestos, si no llegan a un contrato interestatal, a solventarlos mediante la guerra.

Pero como la razón, desde el trono del máximo poder moral legislador, condena la guerra como proceso jurídico, imponiendo, al con-

trario, la paz como máximo deber inmediato –paz que, sin embargo, no puede mantenerse y afirmarse a no ser mediante un pacto entre los pueblos–, debe haber, pues, una federación especial, que podremos denominar federación de paz (*foedus pacificum*). Esta federación no persigue ningún poder del Estado, sino que se propone únicamente mantener y asegurar la libertad de un Estado y la de otros Estados federados, sin que éstos deban someterse por ello (como los individuos en su estado de naturaleza) a la presión de leyes políticas. Kant considera posible “la realización (realidad objetiva) de dicha idea de federación que deba extenderse poco a poco a todos los Estados y conducir así a la paz perpetua.” (Kant, 1999: 63).

El argumento de Kant es simple: si el imperativo moral de la paz exige alguna forma de federación, sin la cual no habrá sociedad bien ordenada, entonces habría que acudir a un Estado de derecho, que reuniera todos los Estados. Pero ya que éste limita la soberanía nacional, constituida también por derecho, es necesario buscar otras formas de federación que, sin reducir la autonomía nacional, permitan solucionar pacíficamente los problemas, respetando las diferencias de cada pueblo y facilitando formas de cooperación interestatal.

El mismo Kant reconoce ámbitos como la lengua y la religión que constituyen diferencias insuperables entre los pueblos y naciones: lo que hoy consideramos más globalmente como multiculturalismo. Tales diferencias pueden llevar y ser “pretexto de guerra, pero con el aumento de la cultura y la paulatina aproximación de los hombres a una mayor unión de principios, suponen también la armonía de una paz que no ha sido instituida ni garantizada”(Kant, 1999: 86). Al mismo tiempo Kant tiene en cuenta otro ámbito, el del “espíritu comercial” que “tarde o temprano acaba apoderándose de los pueblos. De todos los poderes (medios) subordinados a la fuerza del Estado, es el del dinero el más seguro, por lo que los Estados se ven obligados (y no precisamente a causa de motivos morales) a fomentar la noble paz; y cuando la guerra parece amenazar al mundo, procuran evitarla mediante acuerdos y conversaciones, como si se hallasen en constante alianza para dicho pacífico y generoso fin”(Kant, 1999: 87).

Sigue siendo por tanto posible y necesario orientarse por la idea de paz perpetua (estable) de Kant, como un imperativo moral. Dado sin embargo que un concepto de derecho, deducido de la moral, conduce a una especie de antinomia entre la soberanía de los Estados y un nuevo imperativo moral de buscar la paz y garantizarla por derecho mediante la soberanía de una república que habría de ser integrada por ellos, es necesario buscar otra fuente del derecho que permita articular de manera más diferenciada la soberanía y el poder. Si se desvincula el derecho de su fundamentación en la moral, y se busca su origen en

la política, naturalmente en una política en íntima relación con “la prudencia”, es decir con el uso ético de la razón, es posible cumplir lo que busca Kant: “ya vimos anteriormente que una federación de Estados que tenga por único fin el evitar las posibilidades de la realidad de una guerra es el único estatuto legal compatible con la libertad de los Estados (...) Toda prudencia política tiene, pues, por único fundamento legal la instauración de dicha unión federativa de la mejor manera posible”(Kant, 1999: 121).

Teniendo en cuenta el reto ético de la globalización y las posibilidades de “constitucionalizar” la ética y la política en formas federativas de cooperación entre los pueblos, habría que tratar de profundizar en la necesidad de alianzas y federaciones regionales, no muy diferentes de experimentos como el de la Unión Europea que sugieren formas de cooperación que benefician a los ciudadanos y nos pueden conducir “hacia la paz perpetuamente”. Habermas insiste en que la propuesta kantiana de una federación de Estados hoy en día no sólo es porque los Estados “no quieran”, sino porque afortunadamente la república mundial no sólo no es posible, sino tampoco es necesaria, ya que una constitucionalización del derecho de gentes no requiere de un déspota mundial, que además es peligroso, como ya lo anotara el mismo Kant.

LA SUPREMACÍA DE LO POLÍTICO SOBRE LO ECONÓMICO

No hace mucho, al radicalizarse la crisis griega, 17 intelectuales, académicos y políticos de renombre en toda Europa, se manifestaron en una carta abierta: “En la crisis de Europa debe la política asumir de nuevo el timón en lugar de esperar siempre para reaccionar”¹. Se trata de “una carta abierta contra medidas de ahorro y austeridad, y a favor de mayor integración”. Para ellos una política puramente coyuntural socaba la solidaridad europea y fomenta la desconfianza entre los ciudadanos de Europa. Esto hay que cambiarlo: “Debe reconstruirse la conducción política para evitar nuevos males”. Una vez señalados los riesgos de una política económica cortoplacista y restrictiva, concluyen los firmantes: “Sólo una nueva política autoconsciente puede restituir la confianza en la estabilidad financiera de la unión monetaria y en el futuro del proceso de integración europeo”.

Jürgen Habermas, uno de los firmantes de este Manifiesto por Europa, ya venía denunciando² que Alemania, la más poderosa fi-

1 Publicada en *Die Zeit online*, 23.6.2011 consultada el 19 de junio 2011 en: <http://www.zeit.de/wirtschaft/2011-06/offener-brief-griechenland-europa>.

2 Jürgen Habermas, “En el euro se decide el destino de la UE” en *El País*, Madrid, 23. 05. 2010, en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/euro/decide/destino/UE/elpepiint/20100523elpepiint_2/.

nancieramente en la Unión, no está en el mejor momento para asumir el liderazgo político de una Europa que debe exigir a los Estados miembros un mayor compromiso y coherencia política para defender la Unión Europea de los ataques financieros. La crisis anunciada en Grecia y eventualmente en otros Estados, amplificada a crisis de Estado, “nos trae el recuerdo de los errores originales de una unión política incompleta que se ha quedado a mitad de camino”, -como caracteriza hoy Habermas a Europa-. Considera que se debe distinguir entre los gobernantes de la Europa de la postguerra y la clase política actual, al criticar que hoy en Alemania gobierna una generación que sólo se enfrenta a los asuntos del día a día, esquivando los auténticos problemas de la unión política, la única que podría ayudar a solucionar las crisis financieras. Pero “hasta este momento, -enfatisa Habermas-, todos los partidos políticos nos deben el intento de conformar políticamente una opinión pública vigorosa mediante una Ilustración a la ofensiva”. Porque de hecho, sin sociedad civil comprometida, sin ciudadanía activa, no hay sentido de política deliberativa, la cual ciertamente no es la de los banqueros y financistas, a quienes a la larga tampoco les interesa, dado que no es su negocio. Así que confiado en un sentido de soberanía popular cosmopolita, que debería tener su articulación política en el Parlamento Europeo, concluye el filósofo alemán: “Con un poco de nervio político, la crisis de la moneda común puede acabar produciendo aquello que algunos esperaron en tiempos de la política exterior común europea: la conciencia, por encima de las fronteras nacionales, de compartir un destino europeo común” (Habermas, 2008: 17).

Las críticas de Habermas³ a la manera de comprender la política tanto la clase dirigente alemana como los partidos políticos europeos señalan precisamente cómo el proyecto político de la Unión Europea se desvanece en manos de intereses económicos de los diversos países, al margen de cualquier idea política relacionada con un sentido profundo de responsabilidad social. La Unión Europea ya no es para los europeos sino para los conglomerados financieros globales. Es decir, la unidad de la moneda, el euro, que muchos pensaban fortalecería el proceso político de unión, se convirtió en 12 años en la doctrina neoliberal que se apoya más en las regulaciones económicas de sus expertos que en una democracia en la que no confía, sino es que inclusive la desconoce. Con esto Europa ha quedado, si se permite la expresión, “descafeinada”⁴.

3 Jürgen Habermas, “La política europea de Merkel como oportunismo orientado por la demoscopia” en el *Süddeutsche Zeitung* de 07.04.2011, en <http://www.sueddeutsche.de/politik/europapolitik-merkels-von-demoskopie-geleiteter-opportunismus-1.1082536>.

4 Tomo la expresión de Amparo Merino Segovia, quien la utiliza precisamente en relación

Esto quiere decir que el proceso de unión europea, que los conservadores y neoliberales creyeron que podría realizarse sin la participación de las ciudadanas y los ciudadanos de los diversos países, exige hoy más que nunca dicha participación, como lo comienza a mostrar el movimiento de los “Indignados”. Pero los líderes políticos no han podido captarlo, como lo demuestra en especial el caso alemán, sintomático precisamente por tratarse de una de las locomotoras de la economía europea. En lugar de revisar la participación ciudadana, los políticos “ocultan su cabeza en la arena. Continúan sin inmutarse con su proyecto elitista y son indiferentes ante el silenciamiento de la ciudadanía europea”. Habermas destaca tres razones para este reduccionismo de lo político: el redescubrimiento del Estado nacional, que incluso empieza a mostrar síntomas de nacionalismo en algunos países; el oportunismo demoscópico, que reduce la política a tema de encuestas, popularidad y búsqueda del voto fácil, a expensas de solidaridad con Europa, y la actitud complaciente y acrítica de los medios, siempre detrás de la popularidad de los políticos, olvidando su responsabilidad con el público. En todo ello la población sigue siendo invitada de piedra; y sin ciudadanía, sin sociedad civil, la política se marchita y el Estado de derecho termina por convertirse en estado de opinión, en manos de los medios, los que precisamente pertenecen a conglomerados financieros que instrumentalizan la política para sus propios fines.

Lo anterior lleva a Habermas a concluir que “con la renuncia a los ‘grandes proyectos’ no se avanza. Cambio climático, riesgos mundiales de la energía atómica, regulación necesaria del capitalismo financiero, promoción de los derechos humanos a nivel internacional, todos temas de los que no puede excusarse la comunidad internacional”. Pero los actuales políticos de Europa parecen querer dejar estos temas, propios ante todo de la sociedad civil y de su representación en el Parlamento Europeo, en manos de economistas, calificadores de riesgos y burócratas en Bruselas, quienes sólo se preocupan por la viabilidad financiera de medidas casi siempre coercitivas.

Esta concepción de lo que significa la Unión Europea desde el punto de vista político y no tanto económico es la que motiva en el momento actual frente a la crisis primero de Irlanda y Portugal y ahora de Grecia, el sentido de solidaridad de algunos intelectuales, tal como queda plasmado en el Manifiesto por Europa que citamos más

con los “códigos de conducta” de las multinacionales (tigre de papel para hablar de RSE), que, de acuerdo con la expresión de la Profesora de Castilla la Mancha, “han descafeinado el Estado de derecho”. Para profundizar en esta perspectiva ver: Amparo Merino Segovia y J. Rentero Jover (2003).

arriba. Es interesante recoger lo más destacado de la argumentación en esta situación:

Es de nuevo Jürgen Habermas (2011) quien opina que la crisis de Grecia pone a Europa en peligro de que se rompa su unión, pero al mismo tiempo puede significar el reto para urgir el sentido político de la misma y servir de orientación para concertar las medidas económicas, que ayuden a salvar no solo a un país, sino el proyecto europeo. La única solución consiste por tanto en que la política integre más estrechamente a los ciudadanos. Esto permitiría además, “de acuerdo con Kant, considerar la Unión Europea como el camino para una sociedad mundial políticamente constituida”. Desafortunadamente en lugar de esto parece como si la política europea se dejara manipular cada vez más por la astucia de la “racionalidad económica”, a la que le es ajena todo sentido de responsabilidad compartida.

Este desajuste con respecto al proyecto de la Unión Europea se debe a que

las élites y los medios vacilan y no logran encontrar las consecuencias que se deberían seguir hoy del proyecto constitucional de Europa. No es posible construir una solidaridad ciudadana a lo largo y ancho de Europa, si entre los Estados miembros de la Unión, es decir en los puntos neurálgicos nacionales, se consolidan estructuralmente desigualdades sociales. Es una gran ironía que hoy precisamente sea bajo la presión de los mercados financieros, que se nos imponga el conocimiento de que realmente en el proyecto constitucional no se tuvo lo suficientemente en cuenta este tipo de condicionamientos esencialmente económicos. La Unión Europea sólo puede evolucionar hacia una comunidad democráticamente constituida a nivel supranacional, si obtiene las competencias políticas de dirección, para por lo menos dentro del espacio europeo cuidar por la convergencia de los desarrollos económicos y sociales. La Unión debe garantizar lo que la Constitución alemana denomina “la uniformidad de las condiciones de vida”. Esta uniformidad se refiere ciertamente sólo a una amplitud admisible de variaciones en relación con situaciones de vida, amplitud que desde los puntos de vista de la justicia distributiva pudiera ser aceptable; no se refiere naturalmente a las diferencias culturales. Más aún, es necesaria socialmente cierta cohesión política flexible para que la pluralidad de naciones y la incomparable riqueza cultural del biotopo “Vieja Europa” en medio de una globalización que avanza desmesuradamente pueda ser protegida de otro tipo de nivelación (Habermas, 2011).

De manera semejante argumenta otro de los firmantes del Manifiesto por Europa, Ulrich Beck, Profesor de Sociología en las Universidades de Munich, Harvard y en la *London School of Economics*, quien defiende el sentido cosmopolita de Europa. Para él ninguna nación puede solucionar sola sus problemas.

Igual que en los argumentos de Habermas por un sentido político de la Unión a partir de la solidaridad y de la soberanía de la sociedad civil, más allá de las fronteras de cada Estado-Nación, nos interesa en la defensa que hace Beck del cosmopolitanismo europeo la función de dependencia de la política que adjudica al sistema económico. También para él, la crisis de Grecia, así como la manera errática como pretenden solucionarla los Gobiernos de los países más ricos de la Unión, es la mejor oportunidad para reconocer que es necesario volver a retomar el rumbo de la Unión desde la perspectiva política cosmopolita.

La política reduccionista de quienes piensan que el problema económico del euro se soluciona con medidas de restricción en los países en crisis y de ahorro en los países donantes lleva a enemistar a unos con otros: los donantes se creen chantajeados y los receptores se sienten presionados. El resultado: cansancio y aversión al proyecto político de la Unión. Los más poderosos, Alemania y Francia, parecen decirlo públicamente: lo podemos lograr solos, no necesitamos del resto de Europa. Y el resto de Europa, especialmente los jóvenes indignados.

Beck opina que mientras Europa no se apropie del proyecto de una Unión Europea, que supere toda tentación nacionalista, todo intento de distinguir entre Europa y las Naciones de Europa, y que se considere cosmopolita, no se lograrán los fines propuestos desde que se buscó en la postguerra la idea de paz y convivencia en el Viejo Continente.

Se trata de encontrar la interdependencia entre las naciones, que no es ninguna condena para los humanos, sino la oportunidad de redefinir y legitimar el destino de las naciones y los intereses nacionales en un horizonte abierto al mundo. ¿Cómo es posible, por ejemplo, abordar el tema del cambio climático en relación con una Europa de los ciudadanos, o una sociedad civil más allá de las fronteras, en comunidades y grandes ciudades? ¿Cómo es posible una Europa más social, una Europa de los trabajadores? ¿Cómo se puede hacer real y comprensible para la ciudadanía el sentido de lo público en Europa, su sentido de democracia? (Habermas, 2011). Para lograrlo se requiere un renovado sentido de la soberanía, de suerte que los ciudadanos se sientan protagonistas de la política europea y comprometidos con la solución de sus problemas: criminalidad, migración, medio ambiente, desarrollo agrícola, cooperación científica y técnica, etc. Se requiere

igualmente un nuevo concepto de integración y de identidad, para facilitar la convivencia más allá de las fronteras, sin que la singularidad y la diferencia sean sacrificadas en el altar de la homogeneidad nacional. Identidad e integración no son entonces sólo otras palabras para hegemonía sobre el otro o los otros, de la mayoría sobre la minoría. La diversidad, que constituye la esencia de Europa –sea la de los lenguajes, los estilos de vida, las comidas, el arte, la formas de democracia– sería una fuente, quizá la fuente de una conciencia nacional abierta al mundo.

Beck termina su ensayo refiriéndose a Willy Brandt, uno de los primeros y de los más creyentes en Europa, cuando en la primera Sesión del Parlamento de la Alemania unificada, proclamaba: “Alemán y europeo van juntos (*gehören zusammen*) y ojalá para siempre”. Ha llegado el momento de invertir totalmente la causa de Europa: la crisis eterna es una gran oportunidad para la política. Es el momento de la nueva política europea que nos enseñará a multiplicar deletreando en europeo la política social, financiera y ambiental en dirección a “una Europa social de los trabajadores y una Europa de los ciudadanos, que lucha por la legitimación democrática y las respuestas políticas a los problemas globales de tal forma, que sea transparente para las personas en el diario vivir y sea importante existencialmente. Y que por ello le den su voto”.

En la misma dirección de los dos firmantes del Manifiesto por Europa, el Premio Nobel de Economía Amartya Sen, escribió recientemente un artículo –“Recuperemos nuestra democracia– en el que analiza la crisis griega mostrando lo que ocurre cuando las autoridades políticas delegan su responsabilidad en entidades sin ningún control como las agencias calificadoras de riesgo (Sen, 2011: 2).

Para Sen “Europa ha sido el estandarte mundial en la práctica de la democracia”; ahora la amenazan las así llamadas prioridades económicas democráticas por el papel inmensamente desproporcionado que juegan las instituciones financieras y las agencias de calificación, que ahora tratan con prepotencia algunos ámbitos de la política europea; no podemos aceptar sin más que dichas instancias “dispongan del poder unilateral de imponerse sobre gobiernos elegidos democráticamente”. “El diagnóstico de los problemas económicos que las agencias de calificación proporcionan no es la verdad absoluta que ellas propugnan”. Ni tampoco sus soluciones, “dado que altos estándares morales del ‘sacrificio’ pueden tener efecto perniciosos [...] Aunque las exigencias de hacer lo correcto económicamente se vinculen de manera directa a los recortes inmediatos, el resultado puede significar matar a la gallina que pone el huevo de oro del crecimiento económico” (Sen, 2011: 4).

Además de las reservas con respecto a las políticas que fomentan las agencias calificadoras, Sen acentúa sobre todo el sentido político de la Unión:

La maravillosa iniciativa política de una Europa democrática unida se hizo para incorporar un programa precario compuesto por una amalgama financiera llena de incoherencia. Rehacer la eurozona costará muchas dificultades, pero los asuntos complicados tienen que ser abordados con inteligencia, impidiendo que Europa se deslice hacia turbulencias financieras alimentadas por un pensamiento de corto alcance. [...] Poner término a la marginalización de la tradición democrática europea resulta una urgencia, y esto no constituye ninguna exageración. La democracia europea es importante para Europa –y para el mundo.

Nos propusimos aclarar con la ayuda de analistas, el filósofo, el sociólogo y el economista, el sentido político que debe dársele a la crisis del euro, para comprender así mejor lo que significa en un mundo globalizado la subordinación de la economía a la política. Para los tres analistas la crisis sólo puede solucionarse retornando la economía al clásico sentido de economía política. Pero claro, se subentiende que política es ética-política, no politiquería, ni mera táctica y estrategia. No se trata de ignorar a Maquiavelo, pero tampoco a Kant, al que alude Habermas en sus planteamientos. La Unión Europea busca ser la realización de la federación de Estados propuesta por el filósofo de Königsberg en *La paz perpetua*, al señalar que una República Mundial termina por ser dictadura global y por ello los Estados “no quieren” sacrificar su autonomía por un proyecto global bajo la hegemonía de un solo señor. La Unión Europea buscada desde el otro día de la Segunda Guerra Mundial y del holocausto se orienta hacia la paz perpetuamente en un proyecto de Federación de Estados que relaciona audazmente moral, política y derecho.

PARA UNA CONSTITUCIÓN DE EUROPA

En este contexto podemos comprender mejor las tesis del reciente libro de Habermas “La constitución de Europa”. Al ensayo propiamente dicho sobre Europa antecede un trabajo publicado en el 2010 sobre “El concepto de dignidad humana y la utopía realística de los derechos humanos”. Con ello quiere enfatizar el autor que a la base de la constitución de Europa están los derechos humanos universales, tanto los civiles y políticos como los económicos, sociales y culturales, DESC. Y a la vez a la base de los derechos humanos universales esta la idea moral de la dignidad humana en la tradición kantiana: la dignidad del hombre

es su autonomía, el ser humano no tiene precio, su valor es su dignidad. En la perspectiva de una posible unión latinoamericana y del Caribe es significativo tener en cuenta este fundamento de los derechos humanos basados en la concepción moral de la dignidad humana.

Ya en el ensayo mismo sobre la constitución de Europa se vale Habermas de la idea de una doble ciudadanía. Las ciudadanas y ciudadanos miembros de la Unión Europea gozan de la doble ciudadanía de pertenecer por un lado a sus respectivos Estados nación y por otro lado a Europa en el sentido de que los pueblos a los que pertenecen son los que conforman la Unión. Este es un planteamiento que puede ser aplicado a la doble nacionalidad de la que habla Martha Nussbaum: la de la patria y la cosmopolita. En el planteamiento habermasiano las federaciones de Estados son mediaciones para la concepción cosmopolita de la política y el derecho.

Tendríamos entonces que pensar en ciudadanos de los diversos países latinoamericanos y del Caribe, que ganan su sentido pleno de autonomía y de sujetos de derechos con base en su dignidad, es decir que se constituyen en ciudadanos gracias a su pertenencia a una nación; y ciudadanos que a la vez en cuanto miembros de una de las naciones de América Latina y el Caribe y en cuanto ciudadanos del mundo son también latinoamericanos y caribeños, según el caso, conformando a través de sus pueblos el proyecto de Unión Latinoamericana y del Caribe.

Teniendo en cuenta esta novedosa figura de la doble ciudadanía refuerza Habermas su reclamo ya conocido con respecto a la debilidad que en la Unión Europea ha tenido el parlamento europeo tanto en los procesos electorales en los diversos países cuanto en los momentos de decisión política en los cuales la representación ciudadana debería ser prioritaria. En Europa definen en última instancia una serie de aparatos burocráticos. Esto compromete de manera sustantiva a los medios de comunicación y a los políticos tanto a nivel nacional como a nivel europeo para que se relacionen directamente con la ciudadanía de suerte que esta vaya siendo consciente de los problemas y procesos en cada uno de los países de la Unión y en el conjunto de ellos.

Este punto de los medios de comunicación y de los políticos de cada uno de los diferentes países parece fundamental si se piensa en una Unión Latinoamericana y del Caribe. La fuerza de la Unión no debe provenir sobre todo del sector económico, especialmente comercial, sino que debe ser una convicción ciudadana de las bondades de la Unión en un mundo globalizado.

Para concluir sería importante pensar desde el Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales el significado político de la Unión de suerte que CLACSO y cada uno de sus Centros y Programas de trabajo tomaran como tema y tarea prioritaria el de la Unión.

BIBLIOGRAFÍA

- Habermas, Jürgen 2008 “Europapolitik in der Sackgasse. Pladoyer für eine Politik der abgestuften Integration“ en *Ach, Europa* (Frankfurt: Suhrkamp).
- Habermas, Jürgen 2010 “En el euro se decide el destino de la UE” en *El País* (Madrid) 23. 05. 2010, en: http://www.elpais.com/articulo/internacional/euro/decide/destino/UE/elpepiint/20100523elpepiint_2/
- Habermas, Jürgen 2011 “La política europea de Merkel como oportunismo orientado por la demoscopia” en *Süddeutsche Zeitung*, 7 de abril, en: <http://www.sueddeutsche.de/politik/europapolitik-merkels-von-demoskopie-geleiteter-opportunismus-1.1082536>.
- Habermas, Jürgen, 2011 “Europa en la encrucijada” en *Handelsblatt*, 14 de junio. Consultado el 16 de julio de 2011 en: <http://www.handelsblatt.com/politik/international/europa-am-scheideweg/4298474.html>
- Kant, Immanuel 1989 *La metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 2006 “Idea de una Historia Universal en sentido cosmopolita” en *Filosofía de la Historia* (México: Fondo de Cultura Económica). Prólogo y traducción de Eugenio Ímaz.
- Kant, Immanuel 1999 *Hacia la paz perpetua* (Madrid: Biblioteca Nueva)
- Amparo Merino Segovia y J. Rentero Jover 2003 “Fórmulas atípicas de regulación de las relaciones laborales en la empresa transnacional: códigos de conducta y buenas prácticas”, en A. Baylos Grau (coord.) *La dimensión europea y transnacional de la autonomía colectiva* (Albacete, España: Bomarzo).
- Sen, Amartya 2011 “Recuperemos nuestra democracia” en *Razón Pública*, 3 de julio de 2011, consultado en: <http://www.presseurop.eu/es/content/article/739861-amartya-sen-recuperemos-nuestra-democracia>

Eduardo Rueda Barrera*

DISTORSIONES DE LO PÚBLICO EN AMÉRICA LATINA: ENTRE MODERNIDAD NORMATIVA Y CAPITALISMO “ETIFICADO”¹

Aunque muchas reconstrucciones del capitalismo neoliberal tienden a plantearlo *en continuidad* con el proyecto moderno, entendido éste en clave expansionista e instrumentalizadora, quisiera ofrecer una reflexión algo más matizada, en la que, contra una relación de los rasgos fundamentales del proyecto normativo de la modernidad, puedan mostrarse las razones por las cuales resulta inadecuado entender el capitalismo neoliberal como mera radicalización del proyecto moderno a escala global. Contra ese mismo trasfondo también quisiera plantear

* Dr. en filosofía por la Universidad del País Vasco. Director del Instituto de Bioética de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, y actual director del Grupo de Filosofía política de CLACSO. Sus líneas de trabajo incluyen la filosofía moral y política y sus aplicaciones al análisis de problemas sociales en América Latina. Entre sus trabajos recientes se destacan *La “cosa misma” de la educación. Guillermo Hoyos Vásquez. In memoriam* (2013); *Filosofía política entre Religión y Democracia* (2012); *Ancestralidad y práctica política: recursos para forjar la democracia* (2012); *La universidad para cultivar la democracia* (2011); y *Derecho al desarrollo, globalización y pluralismo: los alcances de la democracia cosmopolita según J. Habermas* (2008).

¹ “Etificado” es el término que usan Hartmann y Honneth (2009) para adjetivar al capitalismo neoliberal que *parece* conformarse a los contenidos normativos y emancipatorios de la modernidad pero que, en el fondo, los distorsiona gravemente. A explorar esta cuestión se aplican las dos últimas secciones de este trabajo.

aquellas razones por las cuales puede afirmarse que en América Latina aquel proyecto no llegó a desenvolverse debidamente. En una original contribución, Hartmann y Honneth (2009) han realizado una sugerente disección de cuatro de los rasgos normativos de la modernidad a los que yo agrego un quinto. Tras haber anudado este paquete muestro las razones estructurales que explican por qué en América Latina las posibilidades de realización de este proyecto normativo se vieron tan limitadas. Posteriormente, siguiendo a Hartmann y Honneth (2009) y bajo la figura del así llamado “capitalismo etificado”, explico las distorsiones que ha causado el capitalismo neoliberal en el proyecto normativo de la modernidad. Al final, examino las consecuencias políticas que tiene para América Latina este cuadro de distorsiones normativas ocasionadas por el neoliberalismo a escala global.

LA MODERNIDAD COMO PROYECTO NORMATIVO

Ya son bastante conocidas las contribuciones en las que autores como Habermas (1989) se han esforzado por desligar de, y mostrar las contradicciones entre, la modernidad entendida en clave normativa y la modernidad entendida como proceso sistémico de expansión del capitalismo. En una reflexión más reciente, Hartmann y Honneth (2009) han elaborado una relación de los rasgos normativos de la modernidad que, de hecho, pueden confirmarse en las sociedades europeas en las que el llamado Estado de Bienestar alcanzó una realización más o menos satisfactoria. Según ellos, la modernidad normativa puede captarse en cinco rasgos principales.

EL IDEAL DE UNA VIDA AUTÉNTICA

En primer lugar, Hartmann y Honneth (2009) muestran que la modernidad trajo consigo, gracias a los cambios institucionales y culturales de los que se acompañó, la *intensificación del individualismo* gracias a la difusión de los ideales románticos y a la posibilidad, garantizada por la educación pública, de tematizar críticamente las pautas de socialización. Esto significa que bajo los nuevos marcos se hace posible cada vez más para los ciudadanos la búsqueda de una vida en la que, como diría Charles Taylor (1994), se lleve a realización el ideal de la autenticidad. Este tipo de vida, que estuviera en principio restringida a los estratos más altos de la sociedad, habría encontrado, bajo el influjo de las reformas modernizadoras, condiciones reales de realización para una parte importante de la población.

GENERALIZACIÓN DE LA IGUALDAD JURÍDICA ENTRE LOS CIUDADANOS

Un segundo elemento normativamente meritorio lo ven Hartmann y Honneth (2009), como Rawls (1993) y Habermas (1993), en la consoli-

dación del Estado de Derecho. Esta consolidación, que implica no solo la estructuración de las expectativas sociales sobre el reconocimiento mutuo de derechos subjetivos sino la institucionalización de los mecanismos de garantía sobre aquellos (constituciones, cortes, tribunales jerarquizados, etc.) abrió el camino para una efectiva *generalización de la igualdad jurídica* entre ciudadanos y grupos de ciudadanos. Esta generalización dio fuerza y condiciones de posibilidad al ejercicio de planes particulares de vida auténtica y contribuyó a ajustar las expectativas de control de los bienes y la fuerza de trabajo a las exigencias de no discriminación, inclusión y no coacción.

EDUCACIÓN PARA LA DEMOCRACIA Y PARA EL MÉRITO

En tercer lugar, Hartmann y Honneth (2009) destacan el papel que tuvo la modernización del Estado en la expansión de la educación pública y, con ella, en la expansión del horizonte de reconocimiento social de grupos subalternos (mujeres, minorías culturales o sexuales, etc.) que así lograban abandonar, gracias a las reformas del sistema educativo, los márgenes de lo invisible, lo exótico o lo desviado, integrándose al grueso de las formas legítimas de vida autónoma. La provisión igualitaria de herramientas para el cultivo de desempeños personales que la generalización de la educación pública trajo consigo, contribuyó además a intensificar la experiencia de auto-responsabilidad de cada ciudadano por sus logros y fracasos.

INTIMIDAD PURA

Finalmente, Hartmann y Honneth (2009), como Giddens (1995), vislumbran un cuarto avance: la descontaminación de la vida íntima de intereses ajenos a ella como el interés por la seguridad económica propia o de los hijos. La seguridad que los Estados modernos ofrecieron a las madres y sus hijos, paralelamente al incremento de oportunidades de ingreso y crecimiento profesional para aquellas, sirve de catalizador a un proceso de búsqueda de “relaciones puras” cuyo alcance y estabilidad se define únicamente por su valor sentimental.

SOBERANÍA PÚBLICA

A estos cuatro elementos parece necesario agregar, solo con la intención de hacer explícito lo que en el primer punto de esta lista quedaba más bien implícito, un quinto elemento: la consolidación de lo que Habermas (1999) ha llamado *autonomía pública de los ciudadanos*. Gracias a progresivos procesos de modernización se institucionalizan los procedimientos necesarios para el robustecimiento de los procesos democráticos de toma de decisiones así como los mecanismos públicos para el fortalecimiento de las organizaciones de la sociedad civil y la

vehiculización de sus puntos de vista hacia el centro del sistema político representado en los tres poderes públicos. Estos procesos dan creciente legitimidad y poder vinculante a las decisiones a la vez que logran una domesticación política progresiva de las externalidades negativas que genera la actividad económica, científica, militar, etc.

Quisiera enseguida hacer uso de esta lista de rasgos normativos para determinar los alcances que en nuestro propio contexto tuvo el impulso modernizador y reformista. En la llamada “era socialdemócrata” europea estos rasgos encontraron formas de cristalización más o menos satisfactorias. Sin embargo, en América Latina chocaron con condiciones estructurales que impidieron o distorsionaron gravemente sus posibilidades de realización.

AMÉRICA LATINA: UNA MODERNIDAD FALLIDA

Quisiera, breve y panorámicamente, pasar revista a ciertos elementos estructurales que en nuestro contexto limitaron o distorsionaron las posibilidades de realización del contenido normativo de la modernidad.

En primer lugar, a menudo ha sido estrecho el espacio simbólico que en nuestro medio permitiera una “apropiación reflexiva de las tradiciones estabilizadoras de la identidad” (Habermas, 2000). En América Latina, las identidades personales se constituyen no de un modo que, en cada individuo, hubiera permitido conectar reflexivamente un presente individualizado con un pasado anclado en formas de vida local, sino que van surgiendo en el ambiente enrarecido que disponen las políticas culturales hegemónicas. Estas políticas, a menudo eurocéntricas, elitistas y folclorizantes reforzaron la percepción exotista y la invisibilización o inferiorización de formas de vida local que obstaculizaron la posibilidad de una configuración reflexiva, es decir, crítica, de las identidades personales². Ni la etno-educación ni la romantización nacionalista del pasado (García Canclini, 1990) o la inclusión de repertorios populares en la escuela lograron impulsar en América Latina una adecuada apropiación reflexiva de las formas de vida locales (indígenas, campesinas o populares) o de las creencias religiosas que coincidían y se multiplicaban en el seno de los diversos Estados.

² Esta tesis es distinta de la que defiende De Souza Santos (2003). Para él, los criterios hegemónicos de racionalidad y eficiencia, inmanentes a la modernidad capitalista y occidental, producen “*formas sociales de inexistencia*: la del ignorante, de lo residual, de lo inferior, de lo local y de lo no productivo (frente a las realidades juzgadas primordiales: de lo científico, lo avanzado, lo superior, lo global y lo productivo)”. En cambio, una perspectiva crítica que quiere hacer justicia al contenido normativo de la modernidad, ve estas “*formas sociales de inexistencia*” como el producto de un fallo explicable en los procesos de apropiación cultural e institucional de dicho contenido normativo y no, como quiere De Souza, de un rasgo inherente al proyecto mismo de la modernidad.

En segundo lugar, la *esperanza constitucional*, que animó procesos ampliamente participativos como el de la Asamblea Constituyente del 91 en Colombia, o las Asambleas más recientes en varios países de la región (Ecuador, Bolivia o Venezuela), y que en principio prometieron abrir cauces a la modernización del Estado, se ha debilitado a la vista de reformas regresivas, capturas por grupos de presión y formas de aplicación indebidas del articulado constitucional. Numerosos factores estructurales explican el fracaso en la estabilización y expansión efectiva de una esfera jurídica moderna en América Latina a la vez que la débil apropiación de sus contenidos en la cultura pública. Entre ellos cabe mencionar la forma y contenido de la educación pública, la desinstitucionalización de las dinámicas locales de poder, la fuerza de presión de los grupos económicos poderosos, la contracción urbana del alcance del Estado, la captura extractiva de las zonas rurales, etc.

En tercer lugar, una eficaz educación pública para la ciudadanía y la democracia sigue pendiente en América Latina. Estructuras escolares antidemocráticas, gran número de jóvenes y niños excluidos del sistema educativo, contenidos y prácticas descontextualizadas y eurocéntricas, desinserción social de la escuela son, entre otros, problemas graves que los países de la región arrastran desde hace largo tiempo. Bajas competencias para la participación ciudadana y para la construcción de pactos sociales justos, a la vez que para la consolidación de formas de acción social y compensación basadas en méritos, son algunas de las consecuencias perversas de esta situación.

En cuarto lugar, específicamente en el terreno de la vida de pareja, familiar y sexual se ha dado un estrechamiento del espacio reflexivo necesario para permitir prácticas y formas de vínculo más plurales. A las estructurales condiciones que en América Latina mantienen activas formas numerosas de inequidad de género (económica, educativa, laboral y cultural) se suman, problemáticamente, la reificación del tipo de familia nuclear monogámica, el abandono estatal de las madres y de los niños, y formas numerosas de discriminación sexual que insistentemente resisten las iniciativas de reforma de los sectores progresistas³.

En quinto lugar, débiles han sido también los procesos de expansión de la participación ciudadana en América Latina. Desde sus independencias los Estados recortaron la posibilidad de participación ciudadana en la esfera pública o la cooptaron. En la actualidad no solo habla elocuentemente de la debilidad de la sociedad civil en la región el bajo ranking que ocupan nuestros países con respecto al número de organizaciones ciudadanas voluntarias que poseen, sino el bajo poder

³ Un examen de las condiciones estructurales que mantienen estos problemas puede leerse en ICHRP (2010).

que tienen sus iniciativas de penetrar hacia al centro del sistema político (parlamento, gobierno, órganos judiciales)⁴.

Las formas de integración social en América Latina han sido, teniendo a la vista este cuadro, incompletas y patológicas⁵: *incompletas* porque no supusieron una reorganización radical de la sociedad en términos normativamente modernos: los procesos de secularización, individualización y pacto social fueron y siguen siendo débiles. *Patológicas* porque en su marco se intensificó la anomia pública, se empobrecieron los horizontes de autorreferencia (por la subordinación de lo local) y se desvitalizó el programa de autorrealización que abría para los ciudadanos la idea de autonomía (pública y privada).

UN CAPITALISMO “ETIFICADO”

Las dinámicas neoliberales, caracterizadas por la globalización en el uso y aprovechamiento del capital privado, la desregulación de los mercados y del flujo de capital, y la flexibilidad laboral y productiva (Boltanski y Chiapello, 2002), vienen ocasionando una regresión parcial de los logros normativos que los países europeos habían conseguido más o menos satisfactoriamente. Estas regresiones parciales toman la forma de distorsiones contraproducentes del contenido normativo de la modernidad, que encajan funcionalmente con las dinámicas de un capitalismo de redes globales.

Según Hartmann y Honneth (2009), las distorsiones que, bajo las presiones del capitalismo neoliberal, experimentan los contenidos normativos de la modernidad *lucen* éticamente legítimas porque dichas transformaciones no *parecen* implicar su descarga de contenidos emancipadores; incluso, parecerían actualizarlos. De allí que tenga sentido hablar, con Honneth, de “capitalismo etificado”. Mediante el uso de conceptos normativamente vinculantes, como el de autorrealización y el de auto-responsabilidad, el capitalismo neoliberal “ha logrado formular nuevas justificaciones de desigualdad, injusticia o perjuicio social” (Hartmann y Honneth, 2009, 403).

Quisiera reconocer estas distorsiones teniendo a la vista los cinco rasgos normativos de la modernidad, que presentara en la primera parte de este trabajo. De la mano de Hartmann y Honneth (2009), explico el alcance de cuatro de estas distorsiones legitimadoras e introduzco una quinta.

4 Véase Hevia de la Jara (2006).

5 Utilizo aquí la expresión “patológicas” en el sentido que ha dado a esta expresión la *Teoría Crítica*, a saber, como formas de existencia social que erosionan las condiciones de posibilidad de una autorrealización soberana (Honneth, 2009).

ESTILIZACIÓN NEOLIBERAL DE LA IDEA NORMATIVA DE UNA VIDA AUTÉNTICA

El *ideal de la autenticidad* (Taylor, 1994) es reconfigurado en el seno de las nuevas dinámicas capitalistas en términos de competencias para obtener resultados y diseñar proyectos en atmósferas de gran movilidad laboral y contractual. Las nuevas empresas no sólo valoran sino que promueven la iniciativa individual, la creatividad y la capacidad de desempeñarse en entornos cambiantes que exigen no únicamente competencias profesionales sino habilidades emocionales, comunicativas y de “estilo”. De este modo, el capitalismo neoliberal ofrece su versión estilizada de una vida auténtica a la vez que la hace jugar a favor de su reproducción. Entretanto, las mismas dinámicas van recortando la duración del reconocimiento por el propio desempeño –que se hacen cada vez más transitorios y olvidables– y los espacios en los que resultan inteligibles –restringidos al marco de relaciones pasajeras dentro de un proyecto.

INTENSIFICACIÓN NEOLIBERAL DE LA AUTO-RESPONSABILIDAD

En un escenario en el que constantemente se conectan la posibilidad de acceder a bienes sociales y el “buen” desempeño personal los viejos *derechos sociales* y las funciones redistributivas del Estado se convierten en objetos de moralización. En un contexto en el que los miembros menos favorecidos de la sociedad se desdibujan simbólicamente, al pintarlos como destinatarios de recursos que ellos mismos deberían procurarse, tiende a debilitarse la fuerza de cualquier exigencia reivindicatoria legítima a la vez que el sentido ético-político inherente al Estado-Nación (una comunidad de responsabilidad) (Hartmann y Honneth, 2009). La versión neoliberal de la auto-responsabilidad expande ilimitadamente sus alcances: al propiciar la visión de una vida lograda como un asunto que atañe a cada individuo se oscurece el hecho de que muchos aspectos de las vidas de las personas no están en modo alguno bajo su control. A la vez que deslegitima simbólicamente toda práctica política que intente compensar a los ciudadanos desfavorecidos esta versión tiene el efecto psicológico de hacer que los individuos se *sobre esfuerzen* para acceder a bienes que, en el marco de los Estados modernos, se entendieron siempre como *derechos*.

INTENSIFICACIÓN DE LA CONEXIÓN ENTRE DESEMPEÑO ECONÓMICO Y LOGRO PERSONAL

A la versión neoliberal de autenticidad y auto-responsabilidad se suma la generalización de una estrategia *mercantilista* de reconocimiento de los logros personales. Esto trae consigo la inquietante consecuencia de hacer inseguros o dudosos los géneros de logro personal que no

generen ganancias. El mérito personal se hace dependiente del rendimiento económico dedesempeños específicos que, como se ilustró antes, parecendependermenos del nivel de competencia profesional que de competencias que podríamos llamar “de estilo personal” (como la capacidad de relacionarse, generar confianza, etc. tan valoradas en el capitalismo neoliberal y tan refractarias a la objetivación). La sensación de inseguridad que estas nuevas dinámicas generan en torno al desempeño propio adelgaza las posibilidades de autorrealización vinculadas al trabajo mientras contribuye a rencaminar los esfuerzos de los nuevos trabajadores en direcciones puramente mercaderistas.

POTENCIACIÓN DE LA RITUALIZACIÓN CONSUMISTA DEL VÍNCULO

Bajo las nuevas dinámicas neoliberales, en las que la movilidad laboral se intensifica y se contrae el tiempo disponible para relaciones de pareja estables, la experiencia sentimental se ritualiza y ordena cada vez más alrededor del consumo (restaurantes, viajes, objetos, etc.). Las posibilidades de consumo definen así las posibilidades reales de conservar al menos por un tiempo relaciones de pareja estables. Las relaciones sentimentales, que parecían haberse purificado, quedan, en un escenario en que el consumo constituye la única ritualización válida, recontaminadas.

RECONFIGURACIÓN CORPORATIVISTA DE LA SOCIEDAD CIVIL

Finalmente, las nuevas dinámicas neoliberales animan la desdiferenciación entre organizaciones de la sociedad civil y organizaciones animadas por grupos de poder para avanzar en el logro de propósitos corporativos. La expansión del tercer sector y la difusión y apropiación del lenguaje de la responsabilidad social empresarial no sólo parecen remplazar al Estado en sus funciones regulatorias sino que abren espacios nuevos de participación en la que los ciudadanos son tratados fundamentalmente como clientes. Bajo la rúbrica de la “responsabilidad social” las grandes corporaciones promueven grupos ambientalistas, de pacientes, patrimonialistas, etc. mientras mantienen inmunizadas contra la crítica las (problemáticas) descripciones del bienestar, el desarrollo y los objetos que explotan (v.gr. los minerales) que dan legitimidad a sus desarrollos y emprendimientos.

EL NEOLIBERALISMO Y LAS DISTORSIONES DE LO PÚBLICO EN AMÉRICA LATINA

Al hacer valer sus propias versiones de autenticidad y auto-responsabilidad, de vida lograda y de vínculo afectivo, y de solidaridad (corporativa), el capitalismo neoliberal produce las condiciones culturales

que requiere su reproducción. Como arriba hemos mostrado, estas condiciones distraen la atención pública del sentido originario de una vida auténtica, rompen los lazos de solidaridad entre los ciudadanos, mercantilizan, “reifican”, el logro personal a la vez que contraen, en tiempo y espacio, los contextos de reconocimiento de los logros alcanzados, profundizan la “saturación consumista”, como dicen Hartmann y Honneth (2009), de las relaciones afectivas, y domestican, a través de un barnizado “etificante” de las corporaciones (como la responsabilidad social empresarial), los potenciales emancipatorios de la sociedad civil.

Estas distorsiones debilitan el desarrollo e implementación de respuestas eficaces a los problemas de una modernidad fallida. Esto sucede porque tales distorsiones debilitan las posibilidades de construir las *condiciones comunicativas y culturales* necesarias para superar tales problemas. Sobre estas condiciones son al menos cinco las consecuencias negativas que trae consigo el capitalismo “etificado”.

En primer lugar, la necesaria transformación de las políticas culturales de modo que permitan una apropiación reflexiva de las fuentes locales de la propia identidad personal ha cedido en importancia y espacio a la presión por ubicar las identidades personales en marcos de éxito y estilo versátil. La publicidad y los “estilos de pensar” (Douglas, 1998) que se promueven al interior de las empresas, que promueven el ideal de la creatividad, la autosuficiencia, la capacidad gerencial y las destrezas para la relación con otros basadas en la imagen personal (que incluyen gestualidades, vestimenta y estilo “cosmopolita”) desplazan, sin que para ello haya mediado apropiación crítica alguna, las identidades vinculadas al territorio, a la historia étnica o historia nacional. Sin una apropiación de este tipo, resulta muy difícil consolidar las bases culturales para consolidar el espacio simbólico común necesario para el ejercicio de soberanía política y la construcción de una alternativa de futuro en la que puedan articularse las diversidades territoriales y étnicas.

En segundo, la reversión de los factores estructurales que limitan el alcance y eficacia de la esfera jurídica en el aseguramiento de derechos sociales, económicos y culturales se hace, en un escenario en el que los intereses del gran capital parecen dirigir no solo la construcción de instrumentos jurídicos sino la interpretación de los derechos constitucionales de los ciudadanos, muy difícil de lograr⁶. Estos factores incluyen la concentración de la riqueza y la tierra, los sistemas de pro-

⁶ Las presiones del gran capital explican, por ejemplo, que las economías de varios países de la región se hayan refugiado, a pesar de las inevitables consecuencias negativas que implica para las gentes locales y el medio ambiente, en la explotación de los recursos del subsuelo para financiar la “inversión social”.

piedad intelectual, la debilidad institucional en las regiones, la política cultural y educativa, el modelo de desarrollo del campo, entre otros.

En tercero, las reformas educativas necesarias para la consolidación de una cultura política incluyente y crítica son progresivamente desestimadas en la práctica: cuanto más se imponen las exigencias para desarrollar competencias técnicas que se ajusten a las dinámicas de un mercado de trabajo globalizado, especialmente capacidades de emprendimiento, elaboración de proyectos y gestión, menos importante y pertinente resulta la educación ciudadana y democrática, es decir, aquella educación capaz de acoger las diferencias culturales y los retos ciudadanos en contextos concretos, y construir las sensibilidades y actitudes políticas necesarias para articular prácticas emancipatorias⁷.

En cuarto lugar, el desarrollo de un espacio cultural amplio para acoger la diversidad de género, familiar, sexual, se ve bastante desalentado en un escenario en el que predomina la “mercantilización” del logro personal. En un escenario semejante, los elementos del vínculo entre parejas y entre padres e hijos se ve subordinado, patológicamente, a los imperativos de una vida lograda en términos de mercado. Los símbolos del éxito personal y la indistinción entre reconocimiento y retribución económica presionan a parejas y familias a ceder tiempo y calidad en sus relaciones.

Finalmente, el robustecimiento de la sociedad civil y de los movimientos sociales de base pública y su inmunización contra las formas corporativistas de control ciudadano resulta, en un ambiente el que retórica y financieramente la “responsabilidad social empresarial” ocupa el primer plano, cada vez más difícil de alcanzar. La asociatividad voluntaria, sobre cuyo eje Habermas (1993), Gutmann y Thompson (1996), y Cohen y Arato (1995), ven desarrollarse a la sociedad civil, está cada vez más expuesta a las maniobras de cooptación corporativa en diversos sectores: el farmacéutico, ambiental, alimentos, desarrollo rural, etc. Además, los problemas que plantea la gran inversión corporativa (por ejemplo, en minería o agricultura) hacen que la cooperación internacional hacia las organizaciones de la sociedad civil esté recortada por estos problemas, lo cual a su vez implica la disminución de fondos para las organizaciones que atienden problemas más estructurales (como la defensa de los derechos humanos o la investigación de las barreras jurídicas a la equidad). Entretanto, las garantías al desarrollo de iniciativas ciudadanas críticas en América Latina están cada vez más comprometidas, tanto en gobiernos de izquierda como de derecha (Merkel, 2008).

7 Sobre esta misma línea de argumentación véase Nussbaum (2010)

Las dinámicas neoliberales, que distorsionan los rasgos normativos del proyecto moderno, ocasionan un debilitamiento de lo público en América Latina. Por lo menos en el espacio urbano esta situación ya muestra signos claros de cristalización. Cabe confiar, como ya viene ocurriendo, en la revitalización de los procesos de cambio social que pudieran movilizarse desde los espacios rurales, tan expuestos hoy por hoy a prácticas depredatorias y a la profundización local de problemas estructurales (pobreza, inequidad, exclusión) debido a la expansión de la economía extractiva, los pactos comerciales y el creciente acaparamiento de la tierra. Entretanto, resulta fundamental pensar cómo contener, en el mundo urbano, los fenómenos de distorsión normativa de lo público que, en el contexto de un capitalismo “etificado”, hacen aún más duras las barreras para hacer viable una praxis emancipatoria en América Latina.

BIBLIOGRAFÍA

- Boltansky, Luc y Chiapello, Ève 2002 *El nuevo espíritu del capitalismo* (Madrid: Ediciones Akal).
- Cohen, Joshua y Arato, Andrew 1995 *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT Press).
- De Souza Santos, Boaventura 2003 *The World Social Forum: Toward a Counter Hegemonic Globalization*. Recuperado de www.ces.fe.uc.pt/bss/documentos/wsf.pdf
- Douglas, Mary 1993 *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto* (Barcelona: Gedisa).
- García, Néstor 1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- Giddens, Anthony 1995 *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas* (Madrid: Cátedra).
- Gutmann, Amy y Thompson, Dennis 1996 *Democracy and Disagreement* (Cambridge: Harvard University Press).
- Habermas, Jürgen 1989 *El discurso filosófico de la modernidad* (Madrid: Taurus).
- Habermas, Jürgen 1993 *Facticidad y Validez* (Madrid: Trotta).
- Habermas, Jürgen 1999 *La Inclusión del Otro. Estudios políticos* (Barcelona: Paidós).

- Habermas, Jürgen 2000 *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (Barcelona: Paidós).
- Hartmann, Martin y Honneth, Axel 2009 “Paradojas del capitalismo” en A. Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea [389-419]* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hevia de la Jara Felipe 2006 “Participación ciudadana institucionalizada: análisis de los marcos legales de participación en América Latina” en Alberto Olvera, Evelina Dagnino y
- Aldo Panfichi (ed.) *La disputa por la construcción democrática en América Latina* (México: Universidad Veracruzana/Fondo de Cultura Económica).
- Honneth Axel 2009 Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la Filosofía Social, en A. Honneth *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea [51-124]* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- ICHRP 2010 *Sexualidad y Derechos humanos*. Documento de Reflexión del Consejo Internacional de Políticas de Derechos Humanos. Recuperado de http://www.ichrp.org/files/reports/57/137_report_es.pdf
- Merkel, Wolfgang 2008 “Democracias enraizadas y defectuosas” en Adolfo Chaparro, Carolina Galindo y Ana María Sallenave (eds.) *Estado, democracia y populismo en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO /Editorial Universidad del Rosario).
- Nussbaum, Martha (2010) *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (Buenos Aires: Katz).
- Rawls, John 1993 *Liberalismo político* (México: FCE).
- Taylor, Charles 1994 *Ética de la autenticidad* (Barcelona: Paidós).

Susana Villavicencio*

TENSIONES ENTRE DIVERSIDAD Y DERECHOS EN UN MUNDO GLOBAL

Basta partir de lo que sucede a nuestro alrededor, o de lo que nos llega por las noticias mundiales sobre los efectos del proceso que llamamos globalización en la integración de la comunidad política y en la vida de las personas, para mejor comprender este proceso inminentemente económico o signado por el desarrollo de la tecno-ciencia. Algunas noticias tratan del endurecimiento de las políticas migratorias tanto en los Estados Unidos (varios estados de la Unión han aprobado leyes anti-inmigrantes, Atlanta, Arizona, entre otros) como en la Unión Europea que aprobó en 2008 la “directiva de retorno”, aceptada sin distinción de posiciones ideológicas o políticas por los Estados miembro. Imáge-

* Doctora en Filosofía por Universidad de Paris 8, Francia. Investigadora y miembro del Comité Académico del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, y profesora regular de Filosofía y Ciencia Política en la misma universidad. Es investigadora asociada del equipo « *Recherches sur les figures politiques, juridiques et esthétiques de l'hétérogénéité* » (LLCP) Université de Paris 8. Es co-directora del Grupo de Trabajo de Filosofía Política, CLACSO. Sus líneas de trabajo abarcan temas de ciudadanía y nacionalidad, y la cuestión de la diversidad en la política moderna. Ha publicado últimamente *Diversité culturelle et hétérogénéité sociale* (co-editado con G. Navet) L'Harmattan, 2013; *Bicentenario. Otros relatos*, (co-editado con W. Ansaldi y P. Funes) Ed. Del Puerto/Instituto Gino Germani/Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe, 2010; *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación en Argentina*. Buenos Aires, Eudeba, 2008.

nes de vallas, paredones, alambrados cerrando el paso de fronteras, recorren el ciber espacio revelando una de las caras del drama de los inmigrantes. No menos dramático es el reclamo de las minorías étnicas, o las comunidades indígenas que fueron despojadas de sus bienes *illo tempore* y se mantienen marginadas socialmente en los países que los nombran ciudadanos. Es ineludible interrogar en este contexto, en el que salta a la vista que las discriminaciones tienen un sentido no sólo económico sino racial, los problemas planteados por la diversidad cultural, o mejor dicho, la “diferencia” a la hora de considerar el status de los derechos ciudadanos.

Los derechos culturales son recientes, no pertenecen al bagaje de los reconocidos derechos de la libertad -“civiles” y “políticos”- que la modernidad política asignó a los individuos en su condición de ciudadanos. Se acercan por el contrario a los derechos de la igualdad pero a veces compiten con ellos. Los derechos “sociales” y “económicos” no hacían lugar a las diferencias. No son sin embargo ajenos a las luchas por los derechos civiles, políticos y sociales que se produjeron en distintos lugares del mundo durante el pasado siglo XX.¹ Los derechos culturales, derechos de la diversidad o a la propia identidad cultural, atañen a la filosofía política contemporánea a la vez como problema político y como problema ético: el de la comunidad política que reconoce su heterogeneidad, su composición multi o pluricultural, por una parte, y el problema ético de las desigualdades, de la globalización de las desigualdades en el mundo de hoy, por la otra. La centralidad que ha adquirido hoy la cuestión de la *diversidad* ha vuelto más visible esa condición marginalidad o de discriminación que sufren muchos sujetos, en tanto miembros de culturas o sectores sociales minoritarios. Y esto es tanto la problemática de aquellas poblaciones forzadas a su desplazamiento, como el de aquellos que habiendo nacido en un territorio han sido condenados por la historia de la formación nacional a una condición de excluidos en la inclusión. Es el caso de las comunidades indígenas de los países colonizados; o de las minorías étnicas en países con nacionalismos fuertes.

Hannah Arendt, en los capítulos finales de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), dedicados al imperialismo ya había puesto en el centro de la reflexión las figuras de los “sin derechos” (apátridas y refugiados en cuyo origen había una discriminación racial). Su argumento consiste en mostrar que el “sujeto de derecho”, la figura jurídi-

1 Al respecto Rita Segato señala que “las luchas precedentes contra ‘el sistema’, basado en una estructura de explotación y dominación económica, fueron reemplazadas por demandas de inclusión al mismo por parte de sectores excluidos, cada uno en nombre de una identidad muchas veces rotocada e incluso construida para poder servir de rúbrica al sujeto de esa demanda.” (Segato, 2007, 15)

co-política central en las democracias modernas, está sustentado en la pertenencia a un Estado y que, junto con la pérdida de la identidad política que asigna esa pertenencia, es la condición humana misma la que está en riesgo (Arendt 1994: 378). La pérdida del entramado social en el que se nace y la imposibilidad de hallar uno nuevo, la pérdida de la protección de un gobierno propio y del *status* legal en el país de origen y consecuentemente en otros, lo convierten en el *hombre desnudo*, condición paradójica representada por estos sujetos reducidos a una existencia meramente natural donde literalmente “no hay derechos”. Para Arendt, esta situación ilustra las perplejidades inherentes al concepto de derechos humanos, pensados como derechos pertenecientes a la condición humana. Lo que interesa aquí retener de su argumento es precisamente que la cualidad de humano no va de suyo. Las vidas no son igualmente instituidas como vidas humanas porque hay vidas precarias, vidas expuestas a la pérdida de los soportes que hacen a la condición humana misma. Así, una suerte de jerarquización política de las formas de vida hace difícil el reconocimiento de la situación de marginación y discriminación que es ejercida sobre aquellos grupos humanos que no están efectivamente dentro de las fronteras de la nación, aún cuando habiten en ella.

Si retomamos las figuras que representan hoy esa condición de no pertenencia en el seno de países que ostentan gobiernos democráticos, el *refugiado* excede en su denotación a aquellos hombres y mujeres judíos expatriados sobre los que Arendt centró su argumentación. El refugiado tiene, después de la segunda guerra mundial, un marco legal que lo contiene y le asigna derechos; sin embargo, su condición no escapa muchas veces a la precariedad de la vida que deviene del ser *designado extranjero*. Esa designación global engendra una identidad negativa que cobra forma en los cuerpos de los extranjeros y crea el género de vida de los que viven sin nación, relegados a la periferia por esa denominación. “El extranjero es primero un nombre antes de ser alguien. Un nombre que designa un género, el género de las vidas que no son ubicables o que no están totalmente delimitadas en el espacio de la nación.”² (Le Blanc 2010: 31) A pesar de ser creciente su presencia en el espacio público nacional, el designado *extranjero* queda en los márgenes, y raramente logra atravesar esa barrera de la exclusión. La experiencia que da lugar al libro de Judith Butler y Gayatri Spivak *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia* (2009), retoma el tema ya planteado por Arendt: el estado (subjetivo) en el Estado de aquellos que no son considerados ciudadanos. El relato de la experiencia merece ser reproducida. En abril de 2006, mientras los hispanos marchaban en

2 Traducción propia.

Washington y otras grandes ciudades norteamericanas al tiempo que el Congreso discutía nueva legislación para los inmigrantes, grupos de indocumentados reunidos cantaron el himno norteamericano en español seguido del himno mexicano. La polémica no tardó en trasladarse de las leyes a la lengua.³ El rechazo gubernamental a escuchar el himno cantado en español revela el requisito mono-lingüístico de la nación, el hecho que la nación esté restringida a una mayoría lingüística y que el lenguaje se vuelva criterio de control acerca de quién pertenece y quién no. Así el diálogo de las autoras gira en torno del Estado-nación moderno, de sus fortalezas y sus fisuras, de sus inclusiones y sus exclusiones, develando la naturalizada relación de ciudadanía y nacionalidad. La acción iniciada por los inmigrantes hispanos ilegales hecha luz sobre el problema de la pluralidad de la nación, de la constitución del “nosotros” y de lo que llamamos “nuestro” (nuestro himno por ejemplo).

Se patentizan en este caso las tensiones que recorren el legado del racionalismo occidental, cuyos conceptos dan sentido a las instituciones y prácticas de las democracias actuales y que se tornan más agudas en el contexto de globalización. Si por una parte, el lenguaje de los derechos humanos articula un espacio público democrático en el que se expresan las demandas de reconocimiento, por la otra, la misma racionalidad es usada al servicio de instituciones y prácticas que no soportan el escrutinio de la misma razón que declaran expandir. Al tiempo que el planeta se convierte materialmente en un único mundo, se hace cada vez más urgente el comprender como se pueden reconciliar las pretensiones de universalidad con la diversidad de las formas de vida.

Surgen entonces interrogantes ¿Cómo vivir juntos nuestras diferencias culturales, de origen nacional, de orientación sexual, religiosa, lingüística? ¿Sobre la base de qué principios de justicia, de qué concepto de igualdad o de libertad?

Una respuesta a estas cuestiones es formulada por la ética discursiva, que sólo concede validez a aquellas normas y arreglos institucionales normativos que pueden ser acordados por todos los interesados, bajo situaciones especiales de argumentación llamadas discursos (Habermas 1999; Benhabib 2005, 2008). Estos acuerdos sobre normas y construcciones institucionales se basan en principios de moral universal y re-

³ El mismo presidente, George W. Bush, salió a declarar que el himno sólo debe cantarse en inglés, si bien el mismo conoce versiones actualizadas de Jimmy Hendrix o Whitney Houston, pero traducirlo es otra cosa.

reciprocidad igualitaria, que constituyen en sí mismos una meta-norma, o sea, son criterios de validación de las normas específicas. Benhabib describe los componentes del diálogo, reconociendo a todos los seres capaces de habla y acción el derecho a ser participantes en la conversación moral, así como el derecho a iniciar nuevos temas y a reclamar justificaciones de los presupuestos de las conversaciones.

Ahora bien, las cuestiones de inclusión y de exclusión incomodan a esta teoría, primero por la definición del sujeto que resulta incluido o excluido, lo que pone en tensión el universalismo moral de esta teoría y la delimitación política de la comunidad. ¿Quiénes son los portadores de derechos, cuáles son los criterios que legitiman la pertenencia? Por otro lado resulta también problemático responder si esta ética puede hacer justicia a las demandas de seres que no son participantes plenos de los discursos morales, como son los niños, sujetos con capacidades diferentes, animales, todos igualmente afectados por nuestras acciones. Sabemos que la definición de cada uno de ellos depende de una interpretación social o colectiva que es variable a lo largo de la historia, lo que deja un amplio margen de incertidumbre acerca de los límites de una comunidad moral universal.

En relación a la membresía política, la tensión se plantea en torno del alcance de este discurso que articula una postura universalista –es decir, no restringida a los miembros de una comunidad nacional- con pretensión de abarcar toda la humanidad. En efecto, desde esta perspectiva universalista y cosmopolita no siempre resultan justificables los límites y fronteras que establecen los Estados, con sus consecuentes prácticas de inclusión y de exclusión. Las prácticas consecuentes con la soberanía estatal quedarían de este modo sujetas a un cuestionamiento desde el horizonte de la conversación moral infinitamente abierta. (Benhabib, 2005: 22).

Sin embargo, uno de los corolarios de esta postura teórica es que la misma resulta irrelevante frente a las normas de membresía impuestas por los Estados, de la que resultan divisiones entre ciudadanos y no ciudadanos, entre propios y extraños. Los límites de la teoría frente a lo que consideramos un cierre democrático se ponen de manifiesto en la imposibilidad de adoptar algún criterio justificable de exclusión. Poniendo a un lado la universalidad del discurso moral, se termina aceptando las circunstancias históricas que han llevado a estas divisiones, considerándolas como “moralmente neutras”, es decir, admitiendo que se trata de decisiones políticas que no requieren validación. Los conflictos entre derechos universales y la autodeterminación soberana son así considerados intrínsecos a las formas estatales democráticas.

Persiste entonces la cuestión de cómo mediar el universalismo ético con el particularismo, representado por las opciones políticas.

¿Cómo mediar normas legales y políticas con exigencias éticas? Benhabib hace hincapié en la brecha existente entre moralidad y legalidad señalando que, en su aspecto positivo, ésta permite abrir un espacio de crítica de las normas legalmente promulgadas por mayorías democráticas que, sin embargo, implican exclusión. Podemos poner como ejemplo las normativas sobre el control de la inmigración compartidas por los miembros de la eurozona, que se intensificaron en los últimos años. Estas pueden ser interpretadas como derivadas de decisiones consensuadas -al menos han sido acordadas por los representantes políticos-, pero son difícilmente compatibles con los declarados principios republicanos de igualdad, libertad, legalidad, sostenidos como ideales de la comunidad política europeo occidental, ni con la idea reguladora de una sociedad mundial cosmopolita que recorre el derecho humanitario, estableciendo una divisoria de aguas de esas dos instancias de diálogo.

Benhabib distingue asimismo entre moralidad y funcionalidad, sin la cual no sería posible cuestionar las prácticas de inmigración, naturalización y control de las fronteras, cuando éstas violan las creencias morales y las normas constitucionales valoradas por la comunidad moral universal. Para la autora los dilemas de la modernidad nos obligan a un tira y afloje entre la visión de lo universal y las ataduras de lo particular. Pero tampoco es posible fundir la moral universal en lo particular, aunque este pareciera ser el caso de los universalismos justificatorios⁴. La idea es reubicar el debate en torno a los derechos humanos, entendiendo que estos articulan los principios morales que protegen la libertad comunicativa de los individuos. Defiende así la existencia de un derecho moral fundamental que, parafraseando a Arendt, nombra “derecho a tener derechos” y que implica el reconocimiento “por otros” y “de los otros” de la condición de ser una persona con derecho a respeto moral y de la exigencia de una legalidad que los proteja dentro de la comunidad humana. “Posees un derecho, es decir una exigencia moral de ser reconocido por otros como ‘una persona portadora de derechos’ con una demanda legítima de una carta de derechos legalmente instituida. Los otros sólo pueden restringir tu libertad en tanto ser moral a través de razones que satisfagan las condiciones de formalidad, generalidad y reciprocidad para todos.” (Benhabib, 2008: 190) La leve torsión de sentido del enunciado arendtiano que incorpora esta definición, cambia de campo la situación del derecho; así mientras la dimensión política sir-

4 En el debate filosófico contemporáneo, representantes de posturas contextualistas fuertes, hermenéuticos o post-estructuralistas coinciden en el carácter justificatorio de las pretensiones universalistas del racionalismo occidental. En oposición a ellos los “universalistas justificatorios” comparten y defienden creencias respecto del contenido normativo de la razón humana, y la validez de los procedimientos que componen el legado cognitivo de la filosofía occidental. (Benhabib, 2008, 195)

vió en Arendt para mostrar las limitaciones de una instancia universal de derechos frente a la pérdida de la pertenencia a un Estado-nación, para Benhabib el ‘derecho a los derechos’ se presenta circunscripto a su faz normativa. Aun cuando la autora acepte que el reconocimiento de ese derecho fundamental a los derechos no está inscripto en la naturaleza e implica luchas políticas, movimientos sociales y procesos de aprendizaje, la apuesta a la perspectiva universalista lleva a persistentes contradicciones entre el plano del deber ser y el ser. Así, la aceptación del punto de vista del *otro generalizado*⁵ extensible a toda la humanidad, punto nodal de la libertad comunicativa, se convierte en una posibilidad práctica, aunque ciertamente no una realidad política. (Ibíd.: 191)

Por su parte, Habermas había advertido sobre la brecha conceptual existente en la construcción legal del Estado-democrático de derecho: “En la construcción jurídica del Estado constitucional existe una laguna que invita a ser rellenada con un concepto naturalista de pueblo” (Habermas, 1999: 92) Las tensiones del universalismo se presentan para el filósofo en relación a la forma de los estados modernos que tienen una doble dimensión: una jurídico política, de la que depende la legalidad, y otra vinculada a la pertenencia o al nacimiento, que es base de la cohesión social y de la legitimidad. La decisión racional de integrar una comunidad política sobre la que se edifica el Estado de derecho moderno es una ficción jurídica, pero, señala Habermas, en la contingencia histórica y en los acontecimientos del mundo tal como lo conocemos, la formación del Estado-nacional depende de luchas de intereses, confrontación de fuerzas y violencia. La paradoja es precisamente ese comienzo signado por la contingencia, los conflictos y guerras de conquista. La historia de las naciones debe por lo tanto contener una dosis de olvido, como ya lo indicara Renan en su célebre conferencia de 1883, para que podamos reconocernos en una historia común, en una memoria compartida más allá de las violencias de la fundación. Por ende, no es posible partir de principios normativos para determinar la composición del *conjunto básico* de personas que puedan regular legítimamente la vida en común. Los relatos de la nación –nuevas expresiones de los mitos de origen- confieren a las fronteras históricamente contingentes una entidad ‘ficticia’ que las legitima por su proveniencia. En ellos, la ciudadanía forma parte de los rituales a través de los cuales la nación se reproduce espacialmente. Pero entre una deseada “nación de ciu-

5 La idea del otro generalizado hace hincapié en lo que como sujetos hablantes y actuan-tes tenemos en común, del cual depende la común humanidad. A su vez, el otro concreto supone el reconocimiento de la individualidad fundamental, aquello que nos singulariza en tanto personas con una historia concreta y una identidad individual y colectiva. La relación con el otro se rige en el primer caso con normas de “igualdad formal y reciprocidad”, en el segundo, con equidad y complementaria reciprocidad (Benhabib, 2008, 191)

dadanos”, expresión de una asociación política de individuos libres e iguales, y una nación formada por la pertenencia étnica a un pueblo, se juega la tensión entre el universalismo y el particularismo de un destino histórico (Ibíd. : 91).

Como hemos señalado anteriormente, en un contexto mundial globalizado, la brecha tiende a profundizarse. Si la idea de homogeneidad cultural de la nación, aunque ficticia, constituyó precedentemente el anclaje de la ciudadanía definida en términos jurídicos, la creciente diversidad de experiencias culturales, la coexistencia de grupos étnicos y de distintas confesiones y visiones del mundo en un mismo territorio nacional invalidan esa pretensión. El proceso democrático tiene que tomar a su cargo la integración de una sociedad cada vez más diversa sin el recurso a la pretendida homogeneidad de una cultura hegemónica, (o cultura mayoritaria). Resuena aquí la pregunta habermasiana, ¿cómo garantizar la integración de las sociedades nacionales ante la fuerza explosiva de la diversidad cultural (o del multiculturalismo) al interior, y la tendencia disgregadora que desde el exterior originan los problemas de la globalización? Si volvemos sobre los casos referidos de los inmigrantes en los países centrales, o los reclamos de las comunidades étnicas en naciones ex coloniales, podemos interrogar bajo qué condiciones el horizonte universalista de derechos sobre el que se asienta la idea de ciudadanía moderna continúa siendo un referente posible de la integración. Para Habermas las sociedades multiculturales no pueden preservar su cohesión si la democracia se contenta sólo con los derechos liberales y los derechos a la participación política, éstas deben también considerar aquellos derechos que interesan lo social y lo cultural. Contra el formalismo de la ciudadanía y el modelo de integración republicana, los reclamos de reconocimiento apuntan contra esa ciudadanía abstracta considerada como un elemento de la reproducción de las diferencias. (Ibíd.: 109) ⁶

Benhabib, a su vez, concluye reconociendo una contradicción insoluble -una “tensión fatal” la llama- entre los principios expansivos e inclusivos del universalismo moral y político expresado en la declaración de Derechos humanos universales (1948), y las posiciones particularistas y excluyentes que son las causantes del cierre democrático. La solución es enviada a un futuro que hará posible el universalismo por la mediación del aprendizaje moral y de las llamadas “iteraciones democráticas”. “Entiendo por iteraciones democráticas procesos com-

⁶ Habermas ha argumentado en varios de sus escritos sobre la necesidad de construir una cultura política común, disociada de las subculturas formadas a nivel pre-político. Su noción de “patriotismo constitucional” cristaliza esa idea en torno a las constituciones vigentes.

plejos de argumentación pública, deliberación o intercambio a través de los que las demandas universalistas de derechos son contestadas y contextualizadas, invocadas y revocadas, positivizadas y posicionadas a través de instituciones legales y políticas, así como en las instituciones de la sociedad civil” (Benhabib, 2008: 198) El objetivo no es para la autora negar la tensión, o abrazar una sola de estas alternativas morales, sino negociar su interdependencia re-situando o reiterando lo universal en contextos concretos.⁷ Es decir que una salida a esa “tensión fatal” depende de los intercambios que se producen a través del denominado “diálogo cultural complejo”. Éste se opone a la visión holística de las culturas como “totalidades internamente coherentes y sin suturas”, revalorizando la apertura y el diálogo “inter” e “intra-cultural”. Esta posición es contraria a un multiculturalismo “mosaico”, que reafirma la diferencia y el cierre de las culturas sobre sí mismas, y descarta la oposición de universalismo y relativismo cultural. Por el contrario, la idea de una hibridación radical y de la plurivocidad de todas las culturas está a la base de un diálogo posible, que a su vez crea condiciones para la emergencia de lo nuevo como “acto insurgente de traducción cultural” (Bhabha, 2002). En el contexto mundial de hoy no solo es posible sino necesaria la articulación de un universalismo ético e ilustrado a escala mundial, afirma Benhabib.

Ahora bien, pensamos que la irresoluble tensión entre lo normativo y lo político, no encuentra en este enfoque basado en la libertad comunicativa sino un escape hacia adelante. La revalorización de filosofía de la *mixidad* o la afirmación de un diálogo cultural complejo, cuestionan pero no abandonan el lugar de un *logocentrismo* racionalista. Cito nuevamente a Benhabib: “[...] no he discutido las singulares condiciones de vida y los legados culturales de los pueblos aborígenes del mundo. De las tribus del Amazonas al pueblo Saami de Noruega, de los aborígenes australianos a los pueblos originarios de la federación canadiense, existen naciones cuya identidad cultural está arraigada en formas de vida vinculadas a una región, territorio o zona de caza tradicionales. Estos pueblos no sólo buscan preservar su idioma, sus costumbres y su cultura, sino mantener la integridad de sus formas de vida, en gran medida contrarias a la modernidad.” (Benhabib, 2005) Aunque se muestra escéptica sobre *las posibilidades de supervivencia* de muchos de estos grupos culturales, les reconoce derechos de autodeterminación “no simplemente como libre albedrío de cada uno en el gobierno de sus asuntos, sino en el derecho a participar en la comunidad en su conjunto”, lo que permitiría adaptar sus

7 La idea de “iteraciones” la toma de Jacques Derrida, quien las menciona en relación a la resignificación de los términos en cada contexto.

formas de vida a condiciones más igualitarias (se refiere a cuestiones de género).

La apuesta es más bien hacia la asimilación de las culturas a patrones del racionalismo universalista; en ese sentido las variaciones (*iteraciones*) sobre el significado original de las normas y valores dentro de contextos nuevos o diferentes, encuentran su límite en la determinación de ciertos estándares de derechos necesarios para juzgar el rango de variaciones legítimas.

El interrogante se vuelve entonces sobre ese universalismo que permanece incuestionado. Nuestro intento es re-contextualizar la cuestión del derecho (y del Estado de derecho) frente a los procesos de abstracción, autonomización y formalización fetichizante que inducen tanto la mundialización del derecho mismo, como las representaciones de la modernidad que acompañan estos procesos, entre ellas la corriente que va de Kant a Habermas. Estas atribuyen al Estado una función de pivote como instancia de poder que transforma en derecho verdadero las aspiraciones pre-jurídicas inscritas en los sujetos.⁸ Entendemos que la cuestión planteada por los “derechos de la diversidad” permanece encerrada en esa oposición sin solución: la afirmación de un universalismo de los derechos (moral, ética, humanismo), por una parte, confrontada a ciertos repliegues identitarios representados por los nacionalismos y la etnización del discurso social y político, por la otra.

Otra postura frente a este dilema es desarrollada por Étienne Balibar en varios de sus artículos o intervenciones, entre ellos *Frontières de la démocratie* (1992) donde comienza a desarticular la relación entre ciudadanía y nacionalidad. En la misma línea se propone hacer una *genealogía* del universalismo, cuyo sentido final será mostrar la *equivocidad* de esta noción tan arraigada al pensamiento filosófico y político occidental, y distinguir una *pluralidad* de universalismos actualmente operantes para situar mejor en ellos las tensiones que lo atraviesan (Balibar 1997, 2005). La idea del autor es trazar una aporética más que una tópica.

Un primer punto a tener en cuenta respecto del universalismo moral y político es la idealización de la cultura propia sobre la que se asienta, ya que se plantea aquí la paradoja de una correspondencia de la universalidad con una particularidad. El proceso de entronización de un racionalismo universalista venido de la Ilustración, en el cual no es posible distinguir el particularismo europeo de las funciones uni-

⁸ En este punto nos remitimos al libro colectivo (Villavicencio S., Navet, G. 2012)

versales que debía encarnar, precisamente por estar construido sobre la universalización de su particularismo, es una tarea que cumplió la filosofía hegeliana al afirmar en el saber absoluto la transparencia de lo real y la razón. El expansionismo europeo se presentó así bajo la forma civilizadora y modernizante, ubicando la resistencia de las culturas particulares como expresión de un conflicto histórico entablado por aquellas culturas a-históricas frente a lo universal. (Laclau, 2000: 77)

Si bien el universalismo no se pretende hoy esencialista, los estándares de valoración compuestos por los procedimientos cognitivos de la ciencia y la tecnología –por otra parte difundidos e incorporados al funcionamiento de un sistema mundial– son y se reconocen occidentales. Hemos discutido largamente en otros momentos, en el marco de una reflexión sobre lo propio del pensamiento latinoamericano, el *eurocentrismo*, la instrumentalización de la razón, o la colonización de los mundos de vida caracterizados por su diversidad y heterogeneidad, por el avance de una racionalidad técnica identificada con la racionalidad occidental. En un momento filosófico político que podemos denominar (según el uso) de-colonial, o post-colonial, cabe la reflexión sobre los claros oscuros de esa cultura europeo-occidental que también nos constituye en el modo de sus saberes y sus prácticas, planteando las equivocidades y las ambigüedades del universalismo, en tanto éste continua operando hoy como un principio de identidad colectiva, afirmando una forma de humanidad como la única propiamente humana. Podemos reconocer con Deleuze ese universalismo como figura de lo mayoritario, como medida (*étalon*) al que debe someterse toda diferencia. “La mayoría implica una constante de expresión o de contenido, como patrón respecto del cual se evalúa. Supongamos que la constante o el patrón sea hombre-blanco-masculino-adulto-habitante de las ciudades-hablante de una lengua standard-europeo-heterosexual, etc. [...] Es evidente que ‘el hombre’ posee la mayoría, aún cuando sea menos numeroso [que el conjunto de las minorías.] La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa.” (Deleuze, Guattari 1980, 133) Un tal universalismo resulta indiscernible de la dominación por su potencia de identificación y asimilación.

Nos interesa indagar aquí el modo en que el universalismo moderno ha tratado la *diferencia*. Según Balibar, la modernidad política ha anudado dos movimientos antitéticos en relación a las diferencias antropológicas y continúa haciéndolo en parte. Por un lado ha promovido o inventado una noción de ciudadano que no se concibe como simple correlato de una pertenencia nacional. La declaración de Derechos del *hombre* y del *ciudadano* estipula, en efecto, el acceso a un sistema de derechos del cual ningún ser humano puede ser legítimamente excluido. Sabemos que la concepción de lo humano que subyace a estas declara-

ciones no niega las diferencias sino que las confina al ámbito privado y las neutraliza para la política, prescindiendo de las pertenencias primarias, sean estas confesionales, culturales o naturales. Ahora bien, como destaca Balibar, en un movimiento contrario la modernidad ha dado una extensión sin precedentes a la clasificación de los seres humanos en función precisamente de sus *diferencias*, ubicándolas en relación a las posibilidades de realización de ‘lo humano’. Las diferencias de sexo, raza, cultura se traducen así en un diferencial de poder, de valor o de capacidad. “Las dos tendencias entran en conflicto cuando la variación de lo humano deviene el medio (y de hecho el único medio ‘lógicamente consistente’ de *privar de derechos a individuos o colectivos*, [...] cargando de alguna manera a la naturaleza anularse a sí misma, o de producir esas *no-personas*.”⁹ (Balibar, 2011: 466) La consecuencia de este movimiento contradictorio es que la negación del acceso a la ciudadanía queda unida a una acción por la que ciertos individuos o grupos son igualmente arrancados de la humanidad y enviados a una humanidad defectuosa, o a alguna forma de no-humanidad. Así, afirma Balibar “muchas veces *différence* no es más que el eufemismo de esta exclusión y de estas discriminaciones, antes de volverse, por un movimiento de “inversión performativa”, en la consigna de una reivindicación de derechos, de dignidad o de reconocimiento, cuya modalidad política resta por definición problemática.”¹⁰ (Ibíd.: 467)

Las prácticas sociales y políticas modernas bajo cuyo signo se organizaron políticamente las ex colonias hispanoamericanas, dan cuenta de esas formas de ‘inclusión excluyente’ de la diversidad o la alteridad cultural. Es decir, no han dejado *al otro* fuera de sus fronteras sino que lo han regulado, controlado, normalizado (pensemos en los campos de refugio, las “fronteras interiores”, las reservas). En Argentina la instauración de la República como forma de gobierno, junto al esfuerzo por validar un orden político en virtudes cívicas compartidas desencadenó un proceso de diferenciación de las poblaciones y de demarcación de *los otros* interiores, cuya presencia será simbólicamente invisibilizada o efectivamente marginada, cuando no exterminada, dando origen al mito de una nación blanca, sin negros y con pocos indios. (Quijada, 2005)¹¹ De ese modo *los otros* quedan de

9 Traducción propia.

10 Traducción propia.

11 La autora sostiene que la integración del territorio nacional por la guerra contra el indio, contribuyó a alimentar la idea de la Argentina como nación banca, aunque su artículo está dedicado a la deconstrucción de ese mito y la revalorización de la diversidad del componente poblacional y una visibilización de los contactos fronterizos que se dieron tanto bajo la Corona como bajo la República.

hecho marginados de la ciudadanía y del ejercicio pleno de derechos. Resulta paradójico en el caso argentino que estas prácticas de segregación de pueblos indígenas coincidan con la circunstancia de haberlos incorporado legalmente al conjunto nacional. (Villavicencio, 2013)

Balibar distingue dos argumentaciones que dan cuenta de ese proceso: la primera, la “tesis débil”, es más conocida y remite a la utilización del universalismo como máscara para instrumentar políticas raciales, imponiendo la dominación de ciertas culturas sobre otras. Desde el darwinismo social al eugenismo, teorías con apariencia seudocientífica dieron fundamento lógico a las prácticas discriminatorias y de asimilación de las poblaciones indígenas en los imperios coloniales. Una segunda, la “tesis fuerte”, pone directamente en cuestión las ideas de universalismo, de lo universal, o de la universalidad. Para el filósofo francés lo que importa aquí no es tanto comprender el discurso que enmascara, sino el lazo interno que se ha tendido entre las nociones de humanidad y de progreso de la especie humana, por una parte, y los prejuicios antropológicos concernientes a las razas, o a las bases naturales de la esclavitud. (Balibar, 2011: 27) Balibar ubica ese vínculo interno (que es necesario de-construir) en la historia de la filosofía no sólo en el modelo aristotélico de la naturaleza esclava de algunos hombres, sino también en la distinción kantiana entre el concepto trascendental y empírico del sujeto, y en la consecuente antropología pragmática, en la cual los caracteres de raza, sexo y nacionalidad son pensados como categorías naturales, intermedias entre el individuo y la especie. “Desde que el universalismo deja de ser una simple palabra para devenir un sistema de conceptos explícitos, no puede no incluir su contrario en su mismo centro. Imposible de definir el logos sin hacerlo depender de una jerarquía antropológica y ontológica, aun en los filósofos más laicos que haya habido.” (Balibar 1997: 67)¹² La referencia a lo *supra* o *infra* humano se revela así un componente invariante en todo tipo de ideologías racistas, atravesando problemáticas genealógicas, biológicas, culturalistas, diferencialistas. “Desde la etnización de las desigualdades sociales a la proyección somática de los juicios morales, o en la asimilación de las diferencias entre los hombres a las diferencias entre la ‘humanidad’ y la ‘animalidad’, un universalismo se ha articulado internamente con el racismo, o con prejuicios raciales, y no se trata solamente, como solemos pensar, de un prejuicio racista que deforma la racionalidad.” (Ibíd.)¹³ Como contra cara de ese universalismo el ‘diferencialismo cultural’

¹² Traducción propia.

¹³ Este punto queda bien ilustrado por Delfín Grueso en su texto. En él se refiere a la representación por parte de las elites de la población colombiana y de su jerarquización en coincidencia con la ubicación territorial en una suerte de “pirámide pigmentaria” cuyo

contemporáneo profundiza la idea relativista de la heterogeneidad de las culturas al sostener que las culturas representan un modo inconciliable del tratamiento de las diferencias antropológicas constitutivas de la especie humana vida: muerte, femenino masculino, normal patológico.

Un segundo punto se refiere a la *pluralización* de la noción de lo universal. Interrogando las contradicciones de este concepto, Balibar distingue tres formas de lo universal que siguiendo el registro lacaniano, denomina: universalismo “real”, “ficcional” y “de la idealidad”. El universalismo real se corresponde con los desarrollos históricos del universo y encierra la idea de una interdependencia efectiva de los elementos que nos permiten configurar el mundo -instituciones, grupos, individuos- y el conjunto de procesos que los engloban -flujos y circulación de cosas y personas, relaciones de fuerza, contratos jurídicos y políticos, comunicación, modelos culturales. (Balibar, 2005:156) Tal universalismo real se identifica hoy con el proceso de globalización. “La universalidad real es un proceso que simultáneamente construye y destruye la unidad del mundo, multiplicando dependencia mutuas entre unidades políticas, económicas y culturales.” (Balibar, 1997:71)

Bajo los efectos de un realismo de lo universal, las interconexiones entre los distintos puntos del planeta han superado un umbral que las vuelve irreversibles, en el sentido del moderno sistema- mundo descrito por Wallerstein. “El sistema- mundo dominado por Europa se extendió desde su base euroamericana abarcando cada vez más partes del mundo, con el fin de incorporarlas a su división de la fuerza de trabajo. La dominación, comparada con el mero contacto, no resiste el sentido de la igualdad cultural.” (Wallerstein, 2007: 49). Esta tendencia deja en claro que detrás de las estrategias culturales de la globalización, sean estas de unificación y homogeneización de las poblaciones según patrones modernos, o de resistencia por parte de minorías diversas, hay una estructura subyacente de desigualdades antiguas y nuevas derivadas de la historia colonial e imperial de occidente. La misma tendencia anula (o en todo caso cuestiona) el universalismo como discurso de lo por-venir, en el sentido de una reconciliación posible o de un cosmopolitismo a construir. Por cierto la forma en que la humanidad se da hoy en el modo de la globalización (o mundialización) hace patente el universalismo de las desigualdades y desarma las utopías clásicas de un cosmopolitismo basado en una esfera moral. Balibar acierta en mostrar que la relación de la humanidad consigo misma no es un fenómeno por venir, ni que vaya a coincidir con una proyectada reconciliación de todos los hombres. Por el contrario la unidad es un hecho ya adquirido

vértice era ocupado por los blancos, para irse degradando a medida que se acercaban a la base.

y es indisociable de la intensiva generalización de las desigualdades. “La mundialización afecta a la vez la condición material de los grupos humanos, sus relaciones de competencia y de desigualdad, y la representación que se hacen unos de otros (sobre todo aquellas reenviadas por los medios de comunicación de las imágenes, monopolizadas y mundializadas).” (Balibar, 1997: 73) El sistema-mundo moderno (hoy globalizado), agrega Wallerstein, “reificó” distinciones binarias entre occidentales y no occidentales, entre el “universalismo” que encarnaban los elementos dominantes y el “particularismo” que es atribuido a los dominados. (Wallerstein, 2007: 66)

La universalidad *ficticia*, a su vez, no implica la inexistencia o el predominio de una condición de posible por sobre lo real. Por el contrario, esta universalidad está formada por instituciones y representaciones, es decir, por realidades que fueron objeto de construcción y de elaboración (Balibar 2005, 164). Así, el universalismo ficcional se pone en juego en la construcción de grandes hegemonías históricas, sean estas religiosas o secularizadas. Si nos concentramos en los Estados nacionales (versión secularizada de estas unidades ficcionales), éstos materializan una hegemonía que permite integrar una “comunidad total”, nacionalizando los principales aspectos de la vida social y de la cultura. En ese proceso histórico y de umbrales inciertos, las pertenencias primarias, o las identidades “comunitarias”, son absorbidas y reconstruidas en una comunidad de segundo grado, en este caso la comunidad de ciudadanos del Estado nacional (Ibíd.:168). Estas identidades nacionales tienen una pretensión de universalidad, es decir, los discursos de la nación si bien arraigan en una experiencia empírica y por ende particular, apuntan a la universalidad considerándose elegidas, o distinguidas en el todo por representar un grado más alto del camino del progreso, o del derecho para la humanidad entera.

De este modo, el universalismo ficcional articula en los tiempos modernos el discurso colonial de las razas y del nacionalismo, afectando desde el interior la conciencia nacional. Es decir, el discurso de la nación, tanto se halle en una posición de justificación de la política imperialista hegemónica o en la posición de resistirla, debe a la vez exaltar una comunidad histórica determinada, singularizada y llevar sus valores propios, aquellos en los que se reconoce a sí misma, como modelos de toda la humanidad (Balibar 1997: 67). Típicamente en los siglos XIX y XX, la idea de civilización se corresponde con el de ‘una humanidad’ que, respecto del vínculo colonial, legitima todos los medios de discriminación y dominio que sirvieron a los intereses de las naciones dominantes, sin contar cuán inhumanos fueran.

Una tal idealización de un patriotismo o “nacionalismo cívico” se presenta de modo singular en el discurso republicano de las elites

argentinas decimonónicas, contenido en los proyectos nacionales que se formularon y realizaron después de la ruptura del vínculo colonial. Ese discurso republicano idealiza un modelo civilizatorio y lo identifica con el de la humanidad, produciendo el hiato irresoluble en sus términos entre la idea de soberanía del pueblo y el rechazo del pueblo real. (Villavicencio y Pacceca, 2008) La temprana afirmación de los derechos del hombre en los acontecimientos revolucionarios de 1810 y la consecuente consagración de la forma política de ciudadanía, tuvo como contracara una dificultad para integrar a *los otros* en su interior. Es lo que he llamado en otros textos el *pueblo ausente* del republicanismo, o su legado *ambivalente* porque ese modelo de ciudadanía era universalista en sus valores y a la vez excluyente en relación a las poblaciones autóctonas. (Villavicencio, 2003) Las elites “ilustradas” en Hispanoamérica no cesaron de idear la formación de un ciudadano que se adecuara a las necesidades del orden político moderno, ni de lamentarse por la imposibilidad de alcanzarlo. El modelo de ciudadano *capacitario*, que suponía hombres distinguidos por su capacidad en el uso de la razón en los asuntos públicos, determinó rápidamente *su otro*, aquel que debía ser tutelado hasta que alcanzaran el status de verdaderos ciudadanos. El término *soberanía de la razón* (Guizot) desplaza en adelante a la *soberanía popular*, consagrando el liberalismo político y la república excluyente. Estos filosofemas de la nación, resultan explicables en el trasfondo de una filosofía de la historia que justificaba la alineación de las incipientes naciones con una idea de progreso de la humanidad, entendida como un movimiento único -y a la vez como patrón de medida- de las acciones y comportamientos de todas las poblaciones.

Me interesa señalar, en el proceso de construcción de los Estados-nación modernos en tanto “identidades ficticias”, ese aspecto equívoco de una universalidad que remite a la particularidad, o a la inversa, de una particularidad que se identifica con la universalidad. La acertada denominación de “universales antropológicos” da cuenta de ello (Babliar, 1983). Esos universales serán responsables de la articulación de un principio de reconocimiento mutuo como es el de ciudadanía, con un principio de exclusión (ciudadanos activos y pasivos en la nación de ultramar en el caso francés, la distinción entre bárbaros y civilizados, en la formación de la nacionalidad argentina). Estas distinciones habilitan la función de control, como por ejemplo la que impone una lengua única, una lengua nacional, principio de unidad de la sociedad diversa que confinó al habla privada las lenguas de comunidades originarias, y prácticas gestionaerías que se impusieron en el momento fundacional de los estados nacionales.

Las luchas por el derecho a la diferencia en la igualdad movilizan una serie de acciones y palabras que suponen la producción de una igualdad sin precedentes ni modelos, en tanto complementariedad y reciprocidad de singularidades. En esa línea estaría cualquier búsqueda de una “universalidad de la idealidad”. (Balibar, 2007) La producción de esa igualdad es un desafío para las ciencias sociales y la filosofía política. Cualquier reflexión sobre los procesos emancipatorios que las incluya debería partir de las tensiones que recorren tanto el “universalismo ficcional” de las naciones como en el “universalismo real” de la globalización, para interrogar más radicalmente por el sentido de lo humano y el lugar de la cultura en política. No se trata a nuestro entender de resolver la oposición universalismo / culturalismo, o relativismo, desde la defensa de las culturas como elementos diferenciales, fijas e incommensurables (es el riesgo que corren muchas acciones militantes), pero tampoco desde una postura que ignore las paradojas del universalismo del derecho, que pasa por alto la violencia del universalismo real, o niega sus propias idealizaciones culturales. Sin duda la cuestión de la cultura es una cuestión política y hay argumentos para sostener las opciones éticas que impone la diversidad cultural (sea en cuestiones de territorio, de recursos, o de justicia) pero encontramos que allí nos topamos nuevamente con el inexpugnable universalismo occidental que jerarquiza las culturas como un escollo. Como quedó expresado anteriormente, ciertas perspectivas teóricas no llegan a traspasar los supuestos universalistas que transforman el necesario diálogo entre culturas en una forma de adaptación a estándares occidentales con los cuales se miden los alcances de las diferencias antropológicas. Por el contrario, coincidimos en afirmar que las aspiraciones de reconocimiento se lanzan en un espacio tiempo “sin precedentes” y “sin garantías” cuya fuerza simbólica es de contenido retórico más que proposicional. Así, cantar un himno nacional en la lengua propia de una minoría cobra un significado singular para ese grupo de indocumentados hispanos: es una demanda ética por un lugar en el mundo, fuera de fronteras nacionales. Muchas de las acciones emprendidas por sectores minoritarios en la búsqueda de reconocimiento revisten ese carácter ético político en el que es posible delinear otro horizonte de universalidad.

Frente a las tensiones del derecho y la diversidad es seguramente más interesante mostrar las contradicciones inherentes al conjunto de conceptos que conforman un sistema, o buscar pasajes o puntos de encuentro entre uno y otro polo del universalismo y del particularismo que dominan la escena de la globalización. Un universalismo de la emancipación, si cabe, debería acercarse más a una posición que permita asumir la universalidad de una lucha por el reconocimiento, sin que eso implique quedarse anclados en la particularidad.

En ese sentido ¿cuál puede ser nuestro aporte? ¿Cuáles son las voces que podemos escuchar y hacer escuchar desde nuestra realidad latinoamericana? ¿Cómo problematizar desde nuestra experiencia la función unificadora de un universalismo ficcional? ¿Cómo poner voz a la contradicción que recorre el universalismo moderno? La *diversidad* aparece más como un conjunto de problemas a elucidar que como un dato propio de todo grupo humano. Como bien señala Balibar, cierto enigma histórico de la diversidad cultural, viene a resolver el otro enigma de los conflictos inherentes a la naturaleza humana. Encuentro en este señalamiento una tarea filosófica, de instituir una política que sea también una ética, sacando la ética de interpelaciones genéricas, proponiendo el modelo de humanidad como comunidad real, enfrentando el lado conflictual de la vida en común, manteniendo el derecho de individuos y grupos a lo irrenunciable de la diversidad humana en toda su complejidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. 1994 [1951] *Los orígenes del totalitarismo* (Barcelona: Planeta Agostini)
- Balibar Étienne 1992 *Les frontières de la démocratie* (Paris: La Découverte).
- Balibar, Étienne y Wallerstein, I. 1991 [1983] *Raza, nación y clase* (Madrid: IEPALA).
- Balibar, Étienne 1997 “Racisme et universalisme” en *Raison Présente N° 122*, 2° trimestre, París.
- Balibar, Étienne 2005 « Ambiguous Universality » en *Journal of Feminist Cultural Studies*, 7.1, retomado en *Violencias, identidades y civilidad, Para una cultura política global* (Barcelona: Gedisa).
- Balibar Étienne 2011 “Universalité bourgeoise et differences anthropologiques” en *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris: PUF).
- Benhabib, Sheila 2005 *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos* (Barcelona: Gedisa).
- Benhabib, Sheila 2006 *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global* (Buenos Aires: Katz).
- Benhabib, Sheila 2008 “Otro universalismo: sobre la unidad y diversidad de los derechos humanos” en *ISEGORIA, Revista de Filosofía Moral y Política N° 39*, julio-diciembre.
- Bhabha, Homi 2002 *El lugar de la cultura* (Buenos Aires: Manantial).
- Butler, Judith, Spivak G 2009 *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia* (prólogo de Eduardo Grüner) (Buenos Aires: Paidós).
- Habermas, Jünger 1998 *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique* (París: Fayard).
- Habermas, Jünger 1999 « El Estado nacional europeo. Sobre el pasado y el futuro de la soberanía y la ciudadanía » en *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (Buenos Aires: Paidós).
- Laclau, Ernesto 2000 « L'universalisme, le particularisme et la question de l'identité » en *La guerre des identités. Grammaire de l'émancipation* (París: La Découverte).
- Le Blanc, Guillaume 2010 *Dedans, dehors. La condition d'étranger* (París: Seuil).

- Quijada, Mónica 2005 “De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales, los indígenas en la construcción nacional argentina, siglos XIX a XXI en Ansaldo Waldo (coord.) *Calidoscopio Latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente* (Buenos Aires: Ariel).
- Segato, Rita 2007 *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad* (Buenos Aires: Prometeo)
- Villavicencio Susana 2003 « La im-posible república » en Boron A. (comp) *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (Buenos Aires: CLACSO).
- Villavicencio Susana, Pacceca M.I. (comp) 2008 *Perfilar la nación cívica en Argentina*, (Buenos Aires: Ed. Del Puerto/IIGG).
- Villavicencio Susana 2010 “República, nación y democracia ante el desafío de la diversidad” en *Revista Estudios. Filosofía Práctica e historia de las ideas. Año 11/ N° 12* (Mendoza: INCIHUSA-CONICET).
- Villavicencio Susana, Navet Georges (comp.) 2012 *Diversité culturelle et figures de l'hétérogène* (Paris: L'Harmattan).
- Villavicencio, Susana 2013 “Cartografías republicanas: territorio, fronteras y ciudadanía en la construcción de la nación”. En actas Coloquio *Cartografía de lo político: análisis y crítica al tardocapitalismo*, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, (en prensa).
- Wieviorka, M. 2008 *Informe sobre la Diversidad* (París: Editions Robert Laffont).

Miguel Ángel Rossi*

LA UTOPIA DE LA UNIÓN LATINOAMERICANA A LA LUZ DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

“Hay que vivir la contradicción, la salida es vivir esa contradicción. El riesgo es si priorizas la parte monopólica del Estado, ya no será gobierno de los movimientos sociales, será una nueva élite, una nueva burocracia política. Pero si priorizas solamente el ámbito de la deliberación en el terreno de los movimientos sociales, dejando la toma de decisiones, dejas de lado el ámbito de la gestión y del poder del Estado. Tienes que vivir los dos. Corres ambos riesgos, y la solución está en vivir permanentemente y alimentar esa contradicción dignificante de la lucha de clases, de la lucha social en nuestro país. La solución no está a corto plazo, no es un tema de decreto, no es un tema de voluntad, es un tema del movimiento social.” (García Linera, 2010).

Quisiéramos comenzar esta breve reflexión a partir del análisis de una de las utopías más interesantes de nuestro quehacer latinoamericano. Se trata nada más y nada menos que la de pensar la unión latinoamericana a partir de los avances concretos que van teniendo lugar, como la UNASUR (Unión de Naciones Sudamericanas) o la CELAC (Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños), en un marco donde esos procesos avanzan en medio de amenazas que asumen renovadas

* Dr. en Ciencia Política por la Universidad de San Pablo, Brasil (USP). Profesor Titular Regular de la Cátedra de Filosofía y Asociado de Teoría Política y Social I en la Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires e investigador del CONICET. Autor de varios artículos y capítulos de libros a nivel nacional e internacional. Ha publicado recientemente: *Crisis y Metamorfosis del Estado Argentino* (co-editado con Andrea López) (Buenos Aires, Luxemburg, 2011); *Ecós del pensamiento político clásico* (Buenos Aires, Prometeo, 2007).

formas, ahora más sutiles que los anteriores golpes de estado e intervenciones militares directas con genocidio sin miramientos. Sin ir más lejos, el golpe de estado encubierto bajo su forma parlamentaria en Paraguay contra el Presidente constitucional Fernando Lugo, así como el antecedente acaecido en Honduras contra Manuel Zelaya, y los intentos de desestabilización en Ecuador, mediante la utilización de sectores policiales, en Bolivia y Venezuela serían, sin duda alguna, una muestra de las siempre presentes amenazas.

Por otro lado, es importante no perder de vista que la UNASUR se focaliza -ante todo- en ser pensada como una unidad política, en donde la política -y sin desmedro de otras dimensiones, como los son por caso la economía y la cultura- cobra hegemonía.

Por ende, podemos ver en este punto cierta recuperación de la tradición de la teoría política clásica. Aristóteles sería el ejemplo por antonomasia, cuando señala en su *Ética* a Nicómaco que sólo la política como episteme y praxis del buen vivir deberá direccionar todas las demás disciplinas al igual que los recursos disponibles orientados al bien común. Pero vayamos a la cita aristotélica que habla por sí misma:

Vemos, además, que las facultades más estimadas le están subordinadas, como la estrategia, la economía, la retórica. Y puesto que la política se sirve de las demás ciencias y prescribe, además que se debe hacer y qué se debe evitar, el fin de ella incluirá los fines de las demás ciencias, de modo que constituirá el bien del hombre. Pues aunque sea el mismo el bien del individuo y el de la ciudad, es evidente que es mucho más grande y más perfecto alcanzar y salvaguardar el de la ciudad; porque procurar el bien de una persona es algo deseable, pero es más hermoso y divino conseguirlo para un pueblo y para ciudades. (*Ética*, I, 1094b).

Así como para Aristóteles el rasgo que define a la comunidad política es la autarquía, en la teoría política moderna tendremos una redefinición de tal noción a través de la categoría de soberanía, claro que para pensar la idea de Estado. Dicha cuestión cobra capital importancia en un contexto de globalización que, en parte, embiste contra tal noción o busca debilitar la acción del Estado, especialmente en lo que respecta a poner un límite al determinismo del mercado y los embates de las corporaciones, con la pretensión de las mismas de retener la representatividad popular democrática en manos de minorías que no otorguen al Estado poder suficiente para controlarlas. Concretamente es notorio cómo las expresiones políticas de los sectores concentrados y sus manifestaciones mediáticas pretenden instalar la creencia de que la re-

presentatividad democrática mayoritaria constituye un “autoritarismo”, por el sólo hecho de basarse en la mayoría. Para justificar dicha creencia se valen generalmente de afirmaciones falaces como, por ejemplo, la de la “falta de libertad de expresión”. Al mismo tiempo que enuncian todo tipo de descalificaciones e improperios hacia las autoridades constitucionales. Las contradicciones en las que caen se han vuelto cada vez más notorias, más aún en un contexto caracterizado por el amplio acceso a la información y la proliferación de nuevas tecnologías que, incluso, cambian el esquema anterior de audiencias cautivas y, por otro, hacen que las operaciones de prensa sean visualizadas como tales en menor tiempo. Todo lo cual no obsta para que ciertos sectores no cesen en su intento de configurar un sistema político fragmentado, en el que el Estado democrático se vuelva una mera apariencia y se supedite, en cuanto poder, a los intereses de las corporaciones.

Retomando el tema de la unidad latinoamericana, es interesante observar que uno de los rostros más vivaces de la unidad está dado por la categoría de *encuentro*. América del Sur se está encontrando, y tal encuentro se inscribe, también, en el terreno de la contingencia, en el terreno de las diferencias y singularidades que conforman los diferentes países. Incluso la noción de *encuentro* posee una ductilidad que supera el concepto de unión, que en cierto sentido no deja de ser un residuo óntico o, al menos, es concordante con una gnoseología de la correspondencia, que hace posible que se incurra en una lógica maniquea, por la cual a una posible diferencia o desacuerdo se le puede atribuir la potencia de jaquear a la propia unión latinoamericana. Contrariamente el *encuentro*, para decirlo en terminología lacaniana, siempre está presidido por el *no todo* y, por tanto, pone de relieve que los puntos en los que el encuentro tiene su ocasión de ser, suponen el abandono de la *completitud* absoluta –donde, en definitiva se terminan excluyendo las diferencias y obturando el plano de la contingencia-. Por ende, la tensión entre democracia y república se juega muchas veces en la imposibilidad de no alojar diferencias, contingencias, demandas que van surgiendo en el devenir de los procesos históricos. No es casual, que desde los países centrales se sostenga un significativo unívoco para pensar la república y la democracia, donde toda realidad que desafía dicha univocidad o pone en cuestión dicho relato del amo, es colocada bajo el rótulo despectivo de *populismo*. Concepto que, por suerte, ha sido retomado y resignificado desde el Sur, quitándole la carga peyorativa venida del Norte.

Urge la necesidad de democratizar la república, especialmente al comprender que la democracia juega en el orden de lo instituyente, incluso, diríamos, de lo continuamente instituyente. Democracias que, una vez más hay que decirlo, sean capaces de integrar múltiples deman-

das en una realidad latinoamericana rica en el ámbito de la pluralidad y diferencias, conformada por distintos registros históricos, culturales, y que sean el suelo fértil a partir del cual pueda construirse una identidad política. En términos hegelianos, para que pueda generar una identidad de la unidad y de la diferencia al mismo tiempo, que sea consciente de la importancia de las mediaciones e incluso de las condiciones de posibilidad de pensar un nuevo tipo de juridicidad. Se trata de no obtener la pregunta por excelencia del espíritu auténticamente republicano: cómo pensar la juridicidad para la vida. Cristalizar las demandas democráticas a través de formas institucionales dinámicas y flexibles, en las antípodas de modelos anquilosados y dogmáticos anclados en un arquetipo vacío. En otros términos, se trata de que las instituciones tomen fortaleza de recoger y canalizar las dinámicas voluntades populares democráticas hacia la igualdad. Entonces, hace falta democratizar la república y republicanizar la democracia.

Retomando la problemática de una identidad política, e intentando escapar de ciertos jeroglíficos hegelianos, es sabido que nunca hay una identidad en términos ontológicos. El peligro de tal representación nos precipitaría ciertamente en la *tiranía del uno*. Por tanto una identidad de la unidad será sólo postulable en el ámbito de la *ficción política*, pero una ficción que, en términos kantianos, constituya un horizonte regulativo¹ a partir del cual se den posibles praxis políticas, reivindicaciones relegadas y demandas insatisfechas. Es decir, una identidad que puede traducirse como la instancia decisiva en la que la unidad sólo puede pensarse como unidad en la pluralidad. Unidad como dimensión política, unidad y convergencia de acción, pero pluralidad como fuerte registro en lo que atañe a no silenciar atributos culturales, históricos, de género, de etnias, y que redefinan continuamente la identidad política en pos de una narrativa que sea capaz de integrar múltiples voces y nos sitúe en las antípodas de pensar la identidad como una substancia cosificada reacia a alojar toda posible diferencia.

Ahora bien, si la problemática de la diferencia y consecuentemente la metamorfosis del espacio público constituyen una tarea insoslayable de la teoría política contemporánea, dicha tarea no debe silenciar ciertas tradiciones modernas que ponen énfasis en aquellas cuestiones que nos asemejan, en las que todos somos *homogéneamente iguales*. Pero precisemos los términos de tal cuestión.

No han sido pocas las veces en que se ha incurrido en el olvido de toda una tradición filosófica que arranca con Rousseau, pasando por

¹ Al respecto, y para profundizar en dicha perspectiva, sobre todo en lo que atañe a la facultad de la imaginación y la utopía, se recomienda el texto: Franz Hinkelammert (2002), *Crítica de la Razón Utópica*. San José de Costa Rica, Desclee de Brouwer.

Hegel y Marx, que da cuenta de la riqueza de una antropología tan rica como la del hombre como ser genérico. Así, tales filósofos, independientemente de la visión singular de cada uno, consideran que la libertad² no puede situarse en el terreno del mero capricho o arbitrio individual, pues para ellos la libertad real sólo puede objetivarse junto a los otros, en donde sin anular la subjetividad, se es capaz de formar parte de un proyecto en común.

Por otro lado, la primera instancia, en donde la libertad se fortalece, está vinculada a la posibilidad de que una sociedad logre saldar su propio sistema de necesidades a nivel colectivo. Necesidades vitales que se traducen en derechos y bienes. Así, y parafraseando a Hegel, el derecho podría comprenderse como la concreción de la idea de libertad, claro que superando una visión formal del derecho. En consecuencia, se comprende la necesidad del derecho a una educación, el derecho a la salud pública para todos los ciudadanos, el derecho a una vivienda digna, etc. Al respecto, no por casualidad, y como crítica a la tradición liberal, Marx pensó el libre arbitrio en la sociedad comunista como un *a posteriori* de la socialización de las necesidades, de aquello que justamente no es libre. Tampoco es casual John Rawls hiciera ingresar nuevamente a la agenda de la teoría política contemporánea la problemática de la justicia, puntualizando que la primera virtud de las instituciones es la justicia y mentando un principio de la diferencia que no esté reñido con la libertad y esté orientado desde el lugar de los que menos tienen, principio que constituirá un aspecto central de la dimensión del Estado de derecho. Más aún, Rawls es muy claro al afirmar que un auténtico Estado de derecho debe hacerse cargo y corregir los efectos de una lotería social en la que algunos individuos puedan estar desprovistos de bienes primarios. Pero lo interesante es que no se trata de una mera beneficencia, sino de hacerle recordar a los ciudadanos que sobre toda persona existe una hipoteca social y que toda persona es sujeto de derecho.

HACIA UNA AGENDA POLÍTICA CONTRA HEGEMÓNICA

En el artículo segundo del Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Suramericanas se encuentra explicitado uno de los objetivos claves en lo que atañe a una agenda latinoamericana:

2 “Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad sólo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales, así el impulso, el apetito y la pasión –que sólo constituye un contenido propio del individuo particular como tal–, así el arbitrio y el capricho se confunden con la libertad, y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza” Hegel (1994) *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal*, Barcelona, Atalaya.

La Unión de Naciones Suramericanas tiene como objetivo construir, de manera participativa y consensuada, un espacio de integración y unión en lo cultural, social, económico y político entre sus pueblos, otorgando prioridad al diálogo político, las políticas sociales, la educación, la energía, la infraestructura, el financiamiento y el medio ambiente, entre otros, con miras a eliminar la desigualdad socioeconómica, lograr la inclusión social y la participación ciudadana, fortalecer la democracia y reducir las asimetrías en el marco del fortalecimiento de la soberanía e independencia de los Estados (UNASUR, 2008).

En definitiva, de lo que se trata es de partir de un concepto de democracia integral, habida cuenta del fuerte vínculo entre democracia política y democracia social. O mejor dicho, evidenciar que no puede existir democracia política sin democracia social, aunque es igualmente cierto que la democracia social por sí misma no deviene necesariamente democracia política, pues justamente de lo que se trata es de una sólida articulación entre el terreno de lo político y el terreno de lo social.

Desde esta perspectiva, una vez más el retorno a Aristóteles puede ser sugerente, en tanto ha sido el filósofo griego quien por primera vez explicita el presupuesto de la política como praxis orientada al buen vivir, motivo por el cual no puede dejar de ahondar, entre otras relevantes cuestiones, en los vínculos entre ética, política y economía. Destaquemos algunos aspectos relevantes que pueden arrojar luz para nuestra actual encrucijada.

Un primer aspecto a mencionar atañe al propio concepto de politicidad. Pues ateniéndonos a una historicidad latinoamericana, atravesada por golpes de estado y sangrientas dictaduras militares, no es irrelevante seguir apostando por una tradición que conecta *polis*, política y esfera pública como instancias de una misma totalidad.

Cierto es que la constitución de una esfera pública mucho más inclusiva es una deuda pendiente, sobre todo cuando la misma está sometida a una lógica de una inclusión que excluye. Sin lugar a dudas el desafío de poder pensar otra lógica que provoqe el *desarudamiento* del par inclusión-exclusión resultaría más que importante. Pero no es menos cierto que la deconstrucción de una dimensión despótica identificada con la política, tan presente en las oligarquías latinoamericana y consecuentemente en los dueños de la tierras, es indispensable, habida cuenta de seguir reivindicando a la esfera pública y una ciudadanía activa como el espacio de la multiplicidad, el espacio de la crítica, el espacio del conflicto, aunque no por ello en desmedro de la posibilidad de generar consensos reales. En otros términos, no puede existir praxis

política sin reivindicar como elemento constitutivo de lo político el terreno de la conflictividad, sobre todo cuando se tocan ciertos intereses de privilegios.

Por lo antedicho podemos inferir que no todo orden en tanto orden es un orden político, pues anclado desde la tradición aristotélica vemos que sería una contradicción en sus propios términos hablar del proyecto político de una dictadura, pues toda dictadura en tanto tal, pretende anular la esfera pública como el espacio por excelencia de la diferencia y la pluralidad

En un segundo aspecto, y conectado al primero, Aristóteles ya esboza filosóficamente la práctica democrática de la Atenas de Solón y de Pericles. Recordemos que una de las reformas importantes de la Atenas de aquella época fue la política de fragmentar los vínculos sanguíneos y constituir diferentes núcleos poblacionales a lo largo del territorio. Así, lo que Solón y Pericles tuvieron claro en la *praxis*, Aristóteles lo lleva a plano conceptual. El Estagirita hace hincapié en la diferencia entre identidad étnica, en su sentido más primario o doméstico e identidad política, específicamente para puntualizar que toda identidad política sólo puede pensarse como unidad en la multiplicidad y sobre todo, unidad en la acción, no unidad por los atributos. Pues de lo que se trata es de generar una identidad política en la que, sin perder dichas dimensiones constitutivas de las propias historicidades y culturas, no permita una recaída en algún tipo de esencialismo. De lo que se trata, entonces, es de tomar significantes provenientes de las diversidades culturales, históricas y mentar la identidad política como un proceso de continua conformación. Vale decir, asumir significantes políticos y culturales que, resignificados desde nuestro presente, puedan formar parte nodal de nuestra identidad. A modo de ejemplo, cuán importante es para nuestra democracia actual alojar como dimensión central de la política y de lo político, una categoría tan clave, y por otro lado nada ajena tanto al pensamiento antiguo como al de los pueblos originarios, como el significante del *buen vivir*. Cómo no hacer nuestro dicho significante, que revela la receptividad de los pueblos originarios y su claridad. Parte de ese *buen vivir* no puede estar disociado del vínculo armónico entre el hombre y la naturaleza, el hombre y su mundo circundante, sobre todo en un contexto de un capitalismo salvaje que amenaza, incluso, la existencia del planeta.

Pero vayamos al propio Aristóteles y su demarcación en lo que respecta a la importancia de una teoría de la acción como constitutivo de la comunidad política y a una desustancialización de la política en términos de atributos. De este modo, Aristóteles extrae la conclusión de que toda vez que pensamos la comunidad política en función de un atributo o propiedad en particular no podemos sino caer en el terreno

de la pura arbitrariedad, pues cada parte pretenderá hacer valer como universal su propia particularidad y pondrá en jaque la *areté* suprema que debe animar la esencia de la *polis*: la justicia.

Pues bien, si existieran en una ciudad todos estos elementos – los buenos, los ricos, los nobles y cualquier otro grupo de ciudadanos –, ¿habría duda sobre quiénes deben mandar o no? En cada uno de los regímenes mencionados la decisión acerca de quiénes deben mandar será indiscutible (pues difieren entre sí precisamente por sus elementos soberanos: en uno ejercen la soberanía los ricos, en otro los hombres selectos, y en cada uno de los demás, de la misma manera); no obstante, consideramos cómo se ha de decidir la cuestión cuando todos esos elementos existen al mismo tiempo. (Política: III, 13, 1283b).

Aristóteles no niega que todos los atributos particulares y estamentos sociales diferenciados deban existir en la polis, pero ninguno de ellos, en tanto particularidad pueden dar cuenta de una auténtica totalidad y por tanto son excluidos a la hora de pensar la buena soberanía, siempre direccionada al buen vivir de la *polis*. Asimismo, Aristóteles también da cuenta que dichos atributos particulares son inconmensurables entre sí y, por tanto, todo intento de equiparación no puede más que resultar violento. ¿Cuál será, entonces, la salida aristotélica a la problemática de la comunidad política mentada en términos de autarquía, soberanía

La respuesta de Aristóteles no se hace esperar, pues la soberanía, si pretende ser legítima, sólo podrá sustentarse en aras de una teoría de la acción, incluso podríamos decir de una acción colectiva³:

Hay que concluir, por tanto, que el fin de la comunidad política son las buenas acciones y no la convivencia. Por eso a los que contribuyen más a esa comunidad les corresponde en la ciudad una parte mayor que a los que son iguales o superiores a ellos en libertad o en linaje, pero inferiores en virtud política, o a los

3 Al respecto, nos parece sugerente la afirmación de Miguens: “Finalmente, en esta cuestión de la soberanía, Aristóteles aunque moderadamente, se pronuncia a favor de que el pueblo en sentido amplio o en su integridad incluyendo a la multitud indiferenciada (to plethos) o sea, todos los ciudadanos, sean soberanos, más que unos pocos mejores (1281^a 40-45), sea el que ejerza la soberanía. El pueblo en su totalidad o una gran parte de él reunidos en asambleas “es posible que supere como cuerpo aunque no individualmente, las cualidades de los pocos mejores (...) De esta manera cuando hay muchos (que contribuyen al proceso de deliberación, agrega apropiadamente Barker) cada uno puede aportar su cuota de bondad y de prudencia moral (...) y cuando todos se encuentran juntos, el pueblo se convierte en algo con la naturaleza de una sola persona y puede también tener cualidades de carácter y de inteligencia (1281b 1-10) (Miguens: 2001, p.113)”.

que los superan en riqueza pero son superados por aquellos en virtud. (Pol, III, 9, 1281 a)

Se trata, por tanto, de acciones colectivas, de acciones enmarcadas en el terreno de la deliberación, de un pueblo, pero no mentado como una multiplicidad de átomos, sino de un pueblo reunido en asamblea, de un pueblo que se conforma como un auténtico colectivo y no carece del elemento de la virtud moral.

La problemática de identidad étnica y la identidad política, pensada en términos de soberanía, es indudablemente uno de los tópicos centrales de nuestra actual encrucijada. Al respecto, Žižek (2005) nos advierte del peligro que supone leer estas diferencias culturales en términos de identificación primaria y secundaria, como es por caso la etnia con respecto al Estado nación, ya que ello conllevaría una visión despectiva del Estado nación en tanto identificación secundaria, cuestión esgrimida por el capitalismo actual. Žižek denuncia la falsa creencia de pensar el retorno al ámbito de la inmediatez de las identificaciones primarias como una vuelta a la pre-modernidad, cuestión que emerge cuando el Estado, específicamente en el neoliberalismo, asume como función únicamente la represión y las condiciones de posibilidad de implementar una economía de mercado. Pues se trata justamente de todo lo contrario. Es decir, de la negación postmoderna de la pre-modernidad. En otros términos, lejos de sustentar una comunidad orgánica espontánea, habría que advertir que se trata de una identificación fuertemente secundaria, pero ahora mediada por la esfera del mercado. Esfera en donde las diferencias se homogeneizan y pierden su razón de ser, como anteriormente mencionamos. Así, poder diferenciar una identidad étnica de una identidad política que nos incumbe a todos, es más que necesario, sobre todo cuando la prédica del capitalismo tardío se focaliza en relativizar toda idea de soberanía estatal, específicamente cuando ésta se concentra en poner un límite a la ferocidad del mercado mundial. De ahí, que reforzamos, una vez que intentamos mostrar que el problema de la diferenciación entre la identidad étnica y la identidad política no fue ajena al mundo clásico, la importancia que tiene el hecho de asumir significantes liberadores de todas las culturas que cohabitan en nuestro suelo latinoamericano y construir nuestra identidad política.

Por otro lado es importante advertir cómo ideológicamente el argumento del dispositivo étnico siempre se hizo y hace presente, ya sea, como en la antigüedad, para jugar con la contraposición entre el griego y el bárbaro, ya sea en la época moderna para legitimar el universalismo del hombre occidental. Asimismo, y para concluir con dicho tópico, creemos que toda identidad es una construcción simbólica y cultural, incluso las supuestas identidades primarias, sólo asumiendo

dichas perspectiva podemos quedar a salvo de una recaída en un trasfondo metafísico.

Retomando nuevamente la impronta de Aristóteles, al menos queremos señalar una cuestión más. Aristóteles hace explícito una problemática que en nuestro tiempo alcanza un máximo protagonismo. Se trata de la tensión entre política, economía, en su versión pervertida, que Aristóteles referencia bajo el término *crematística*.

Sabido es que Aristóteles justificó la necesidad de mentar, incluso prescriptivamente, la economía en el terreno de lo doméstico y no en la esfera pública, adelantando un tema más que crucial para el presente: la relación entre vida y buen vivir. Así, la finalidad de la buena economía es la manutención y la reproducción de la vida, mientras que el objetivo de la política, como anteriormente mencionamos, es el *buen vivir*. Pero Aristóteles es el pensador armónico⁴ por antonomasia, y lejos de jugar un modelo dicotómico entre vida y buen vivir, sabe que el buen vivir supone el requisito de la satisfacción del vivir. Por tanto, una economía que no garantice el vivir, fracasaría en su propia finalidad. Es claro, que esta cosmovisión no puede dejar de interpelarnos en un contexto en donde vastos sectores de la población no tienen asegurado el sustento mínimo, perversión completa de un capitalismo salvaje que teniendo los medios tecnológicos que podrían acabar con el hambre del mundo, deja a millones de personas sumidas en la miseria (Sen; Kliksberg, 2008). El caso se da muy especialmente en América del Sur, una región que constituye uno de los mayores productores de alimentos con una de las mayores desigualdades sociales, sumado a amplísimos sectores totalmente excluidos y con déficit alimentario. Este no resulta un elemento menor a la hora del *encuentro* en nuestras naciones, como mencionáramos al comienzo, por lo cual la igualdad procurada se traduce en la necesidad de distribución de ingresos que cubra las necesidades mínimas de la ciudadanía sudamericana. No hay posibilidad de democracia sin igualdad y no existe tal cosa con necesidades insatisfechas, por lo cual no habrá encuentro en la unión si no se reconocen los derechos que cubren esas necesidades para hablar de igualdad.

Retomemos el significante del *buen vivir* con el que Aristóteles mentó la finalidad de la política para mostrar la inversión que provocó la modernidad, especialmente a partir del pensamiento de Hobbes (1992), en lo que conllevó a pensar el fin político como la conservación

4 Si bien es cierto que Aristóteles, sobre todo en el libro I de la *Política*, juega esa dicotomía entre política y economía, creemos que la lectura que realiza Arendt en la *condición humana*, extrema la dicotomía aristotélica, sin ver que no son pocas las veces en que Aristóteles también hace intervenir criterios económicos a la hora de analizar regímenes políticos. Sin ir más lejos, su mejor régimen político, la *politeia*, es un régimen leído en clave económico-político.

y protección de la vida en su sentido más biológico. Sin duda alguna, este es el punto más visible del nacimiento de la *biopolítica*.

Si nos retrotraemos al *estado de naturaleza* hobbesiano, es fácil advertir que el mismo está representado por una lógica de la guerra, si bien no en un sentido real, sí al menos potencial. Pues en un estado en donde por derecho natural todo nos pertenece a cada uno, sólo bastaría que dos o más personas quisiesen el mismo objeto para desatar una lógica de guerra. Así se entiende que el miedo a la muerte violenta sea una pasión nodal que exhorte a los hombres a salir del *estado de naturaleza* y a decidir instaurar un soberano, enajenando todos sus derechos menos, el derecho a conservar la vida. En consecuencia el Estado y la política ya no podrán pensarse desde la finalidad del buen vivir, de la común unión de los hombres en lo que conlleva, entre otras cosas, a potenciar sus mutuas capacidades. Lo interesante es que dicho dispositivo político que comienza en Hobbes y se sitúa en un estado de excepción sólo aplicable al soberano, se convierte en regla en la matriz neoliberal. La sola referencia al *Estado mínimo*, planteado por Robert Nozick es un ejemplo más que ilustrativo, pues se trata de un Estado pensado unívocamente desde la función represiva y policial. Por tanto, y atendiendo a la posibilidad de una agenda política latinoamericana que apueste por la inclusión de sus ciudadanos y efectivizar derechos loables como los anteriormente puntualizados, no puede dejar de reflexionarse acerca de qué tipo de Estado necesitamos. De ahí que nos valdremos de cierto reservorio kantiano, fundamentalmente en lo que respecta a una visión que hace del Estado un Estado de derecho, pero asumiendo que los principios *a priori* con los que Kant piensa el Estado de derecho son los requisitos mínimos para pensar la democracia, urgido la necesidad de que la justicia como equidad o la justicia social se incorporen también como principios básicos del Estado de derecho. Profundicemos en dicha cuestión.

KANT Y SU VISIÓN DEL ESTADO CIVIL

Como anteriormente acotamos, uno de los interlocutores más relevantes con los que cuenta la Teoría Política Contemporánea es, sin duda alguna, el filósofo moderno por antonomasia Inmanuel Kant. Sólo bastaría mencionar a Nozick, Rawls y Habermas, para justificar categóricamente lo antedicho. Por ende, una de las razones, por no decir la razón fundamental, de tal supuesto, es que nadie mejor que Kant, inscripto en el siglo XVIII, pudo explicitar la configuración y atributos del Estado moderno como Estado de derecho. Un Estado fundamentado con principios *a priori*, lo que daría cuenta de un esquematismo formal, y no material, que asegure la dimensión del orden social, tarea prioritaria, según Kant, del Estado, al tiempo que no se entrometa en lo que en

términos contemporáneos podemos llamar visiones sustancialitas a la que cada individuo tiene pleno derecho. Asimismo, y complementando lo anterior, es también Kant el pensador que radicalizó el vínculo entre las nociones de libertad y autonomía individual, al punto de constituir una esfera *identitaria* o casi *identitaria*, legado más que importante para el liberalismo(s) y republicanismo(s) contemporáneo, independientemente de las distintas connotaciones que cada pensador inscripto en tales corrientes otorgue al concepto de autonomía.

La propuesta de esta segunda parte de nuestro trabajo se focaliza en la explicitación de los supuestos kantianos en lo que respecta a su visión acerca del Estado, tal como están formulados en su texto *Teoría y Praxis*. Sin embargo, en esta oportunidad no nos concentraremos en aspectos exegéticos o filológicos de la cosmovisión kantiana, sino en los aspectos generales de su pensamiento que han posibilitado hermenéuticas contemporáneas, como es, por caso, la noción de *Estado mínimo*, que ha sido, y lo sigue siendo, el emblema insoslayable del paradigma neoliberal, claro que más allá de las intenciones de Kant.

Antes de desarrollar nuestro objetivo queremos explicitar, una vez más, nuestra propia posición teórica, ya que ella conlleva implicancias políticas. Si por un lado, estamos convencidos que la formulación kantiana del Estado como Estado de derecho debiera ser el axioma a partir del cual pensar y construir política, también sostenemos que dicho axioma es tan sólo un punto de partida para pensar la política, pues ningún Estado debería desentenderse de problemáticas como la equidad, justicia social, educación, etc, ya que ellos son inherentes a la esfera del derecho. De ahí, que nos inclinemos mucho más por la lectura rawlsiana⁵ que por la que Nozick hace del Estado de derecho kantiano y compartamos las observaciones de Lizárraga, a partir de las cuales puede inferirse que en el pensamiento de Rawls se hallan agudas críticas al paradigma neoliberal, para el cual un estado mínimo sólo tiene por función el rol de la represión y el de crear las condiciones para el desarrollo de una economía de mercado, sin importar el tipo de gobierno (si es democrático o no), como se ha puesto en evidencia, en nuestra región, en las dictaduras de Argentina y Chile.

El supuesto por excelencia asumido por Kant es la identificación de Estado como estado de derecho y, en este aspecto, la dimensión jurídica alcanza su punto máximo, en tanto la condición civil es pensada

5 En este aspecto en particular, se recomienda la lectura atenta de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, de Rawls(2007). Sobre todo en el análisis de lo que conlleva la idea de *liberalismo de la libertad*, y por qué Rawls se sitúa a él mismo, junto con Kant y Hegel, en el *liberalismo de la libertad*.

en términos jurídicos. La condición civil como Estado jurídico se basa en los siguientes principios *a priori* ⁶:

- 1.- La libertad de cada miembro de la sociedad, como hombre.
- 2.- La igualdad de cada miembro con cualquier otro, como súbdito.
- 3.- La independencia de cada miembro de una comunidad, como ciudadano.

Kant enfatiza que estos tres principios no son dados por el Estado ya constituido⁷, sino principios por los cuales el Estado como Estado de derecho tiene existencia, legitimidad y efectividad. Profundicemos entonces en cada uno de ellos.

LA LIBERTAD DE CADA MIEMBRO DE LA SOCIEDAD, COMO HOMBRE

El postulado de la libertad es tal vez una de las nociones más importantes de la cosmovisión kantiana. Tal postulado no sólo es fundante para la vida moral, sino también y con la misma fuerza para la dinámica jurídico-política. Según Kant, una auténtica constitución debe partir de dicho axioma y en esta perspectiva el terreno de la libertad alcanza una pluralidad de matices: libertad de pensamiento, religión, comercio, etcétera. Kant expresa formalmente el principio de la libertad del siguiente modo:

“Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se figura el bienestar de los otros hombres), sino que cada uno tiene derecho a buscar su felicidad por el camino que le parezca bueno, con tal de que al aspirar a semejante fin no

6 Si bien Kant es un acérrimo enemigo de la idea de revolución, no obstante fue un gran admirador de la Revolución Francesa, al punto de justificar los principios fundamentales de aquella. Al respecto, es importante tomar en consideración la hermenéutica arendtiana del pensamiento kantiano en este aspecto en particular, pues la pensadora señala que lo que entusiasma a Kant no es tanto los actores de la revolución sino el juicio de los espectadores y la aceptación de tales principios por espectadores que no pueden considerarse pasivos.

7 Independientemente de la tradición liberal en la que se inscribe el pensamiento kantiano, es importante destacar los aspectos republicanos que también influyen en su pensamiento, sobre todo uno en particular. Se trata de aquel que sostiene que el Estado se fundamenta en principios anteriores a él, y que violar dichos principios es violar el Estado como Estado de derecho. Por esta razón para el Republicanismo no existen Repúblicas injustas, pues la justicia es el fundamento del Estado, sino hay justicia no hay Estado. Por tanto, el Estado no garantiza la justicia, sino la justicia garantiza al Estado, un ejemplo de lo dicho puede apreciarse en Cicerón y extrapolarse sin riesgo alguno al pensamiento de Kant.

perjudique la libertad de los demás que puede coexistir con la libertad de cada uno según una ley universal posible (esto es, con tal de que no perjudique ese derecho del otro" (Kant, 1984 págs.42-43).

Hay en esta cita algunos núcleos temáticos que queremos desarrollar. El concepto de felicidad es definido por Kant como la sumatoria de las inclinaciones y como tal es subjetivo y empírico, motivo por el cual el filósofo aduce que es ilegítimo establecer una ley general en materia de felicidad, pues cada quien es libre de interpretarla y realizarla a su manera. Asimismo, Kant pone especial cuidado en mostrar que la felicidad de los individuos no debe ser objeto de derecho o legislación, sobre todo porque convertiría al soberano en un déspota. Asimismo, no es menos interesante que Kant sostenga que tampoco los ciudadanos pueden sustentar como criterio de resistencia al soberano motivos de felicidad, o mejor dicho, infelicidad, desechando, de esta manera, el terreno de lo empírico a una dimensión no política.

Por otro lado, además de las múltiples críticas que Kant dirige hacia Hobbes, no podemos dejar de mencionar que en materia de felicidad, el gran interlocutor es Aristóteles⁸, además de las disonancias kantianas con respecto al hedonismo de la Ilustración. Al respecto, podríamos preguntarnos sin tan irreconciliables son las posturas de Kant y Aristóteles en materia de felicidad.

Sin lugar a dudas, habría por lo menos un punto de profunda discordancia, mientras para Aristóteles la felicidad jugaría del lado de las virtudes y por tanto, de la razón, en Kant, como anteriormente mencionamos, la felicidad juega del lado de las inclinaciones, siempre subjetivas y empíricas. No obstante, Kant sostiene que cuando somos morales, somos dignos de ser felices. Otro aspecto en el que las distancias son insalvables, radica en el propio horizonte epocal de cada pensador que condiciona sus respectivas cosmovisiones. Mientras en el caso de Aristóteles, si bien existe el concepto de individuo, éste está fuertemente inscripto en el marco de una totalidad colectiva, como es por caso la polis y la comunidad doméstica. En el caso de la Modernidad, como bien dirá Hegel en la *Filosofía del Derecho*⁹, su axioma

8 Recordemos que para Aristóteles la felicidad consiste en el ejercicio de la virtud, tanto ética como dianoética, es decir, con el aspecto racional del alma. Por tanto, infiere que hay una felicidad vinculada a la vida contemplativa y hay una felicidad vinculada a la esfera de la polis, desde el supuesto que siendo la polis la única comunidad autárquica, solo podemos alcanzar nuestras mayores potencialidades en y por la polis.

9 "La persona concreta que es para sí un fin particular, como totalidad de necesidades y mezcla de coacción natural y arbitrio, es uno de los principios de la sociedad civil; ..." (FD, 182).

será el individuo, de ahí que hablemos en Kant de una ética autónoma. Así, la modernidad se encontrará con el problema de cómo generar un orden social una vez rota la comunidad orgánica medieval y la sociedad se comprenda como una sumatoria de átomos individuales. Así se entiende, y no sin cierta razón, que la impronta del liberalismo, tanto moderno como contemporáneo, haya decidido dejar en fuero privado el terreno de las diferencias y pensado una legalidad que nos comprende a todos independientemente de nuestras visiones particulares. Sin embargo, ni Aristóteles es tan aristotélico, ni Kant tan kantiano. Pues para el estagirita la felicidad se vincula a la diferencia específica del hombre, su razón, pero la razón que tiende al bien, a un *télos*, pensado por Aristóteles en forma laxa. De ahí que una gran aristotélica como Marta Nussbaum (2004) titule su libro *Aristóteles y la fragilidad del bien*; y Amartya Sen (1976), desarrolle tras las huellas de Aristóteles, su teoría de las capacidades.

Por lo antedicho, creemos que aspectos de ambas tradiciones son sugerentes a modo de pensar nuestra agenda latinoamericana, sobre todo en lo que respecta a la configuración del Estado.

La fortaleza de la visión kantiana acerca del Estado es que aquél no puede entrometerse en la elección que los ciudadanos realizan en lo que respecta a cuestiones subjetivas de felicidad, pero la insuficiencia de su planteo estriba en limitar las funciones del Estado al convertirlo simplemente en un dispositivo de orden social o un mero administrador de la coexistencia de los múltiples intereses individuales. En resumen, en no percibir que el Estado a partir de asumir una serie de funciones que van mucho más allá de la dimensión represiva, puede ser la condición de posibilidad e incluso la potencia a partir de la cual todos los ciudadanos pueden encarar su propia elección en lo que respecta a su proyecto de vida, indudablemente algo que podemos asimilar al tema de la felicidad. En palabras de Amartya Sen, un Estado que contribuye al desarrollo de las capacidades de sus ciudadanos.

LA IGUALDAD DE CADA MIEMBRO CON CUALQUIER OTRO, COMO SÚBDITO

Mirado desde la actualidad, indudablemente el punto más álgido del pensamiento kantiano radicaría en su postulación acerca del principio de la igualdad ante el Estado y su perfecta convivencia con el principio de las diferencias en el terreno de la sociedad civil. En palabras de Kant:

Esa igualdad universal de los hombres en un Estado, como súbditos de éste, es sin embargo perfectamente compatible con la mayor desigualdad, en cantidad o en grados, de su propiedad, ya sea superioridad física o espiritual sobre los demás, ya sean

bienes de fortuna que les son externos y derechos en general (de los que puede haber muchos) en sus relaciones con los demás, de manera que el bienestar de uno depende mucho de la voluntad del otro (el del pobre depende de la del rico), ... (Kant: 1984, p.45).

Como podemos apreciar, dichas citas evidencian uno de los núcleos fundantes de la lógica burguesa. Desde esta óptica, la pobreza y la necesidad de la venta de la fuerza de trabajo en aras de la mera supervivencia, no es un problema del sistema normativo que ofrece criterios de igualdad de competencia, justamente haciendo abstracción empírica de las posibles diferencias que recaen sobre los individuos.¹⁰

A riesgo de malinterpretar a Kant, es evidente que el pobre, el indigente se constituye como tal sólo por sus propias capacidades, o mejor dicho, por sus incapacidades ante una lógica o dinámica social que se presenta limpia de toda culpa y cargo. Asimismo, en este aspecto en particular se revela el trasfondo problemático de la propia noción de contrato: la suponer sujetos homogéneos haciendo abstracción de las condiciones empíricas, sin advertir que son esas mismas condiciones empíricas las que pueden conllevar, si bien no de derecho, pero sí de hecho, que alguien tenga que vender su fuerza de trabajo, incluso a cambio de la mera supervivencia.

Recordemos que, si por un lado Kant necesita garantizar filosóficamente el terreno de la movilidad social, en tanto embestida contra toda lógica estamentaria medieval, por otro lado, no vacila en hacer abstracción del problema de la equidad y excluir del ámbito de las incumbencias del Estado a estas cuestiones, específicamente reforzando la idea de contrato que supondría el consentimiento mutuo y haciendo abstracción de las posibles asimetrías de los contratantes. Sin lugar a dudas, este es uno de los puntos en los que Nozick radicaliza la visión kantiana e identifica autonomía individual con la idea de consenso, perdiendo los múltiples matices de la impronta kantiana. Al respecto, Lizárraga argumenta:

La estipulación lockeana (modificada) según la cual un acto de apropiación o transferencia es legítimo siempre y cuando no empeore la situación de los demás se aplica perfectamente en este caso. El trabajador desempleado no empeora su situación al tener que optar entre el empleo miserable y el hambre porque, de todos modos, ya está condenado a morir de inanición (Lizárraga: 2011, p. 91).

10 No olvidemos que uno de los supuestos básicos del contractualismo es pensar a los contractuales desde la idea de igualdad y homogeneidad, requisitos necesarios de toda lógica de mercado.

Asimismo, como muy bien puntualiza Lizárraga siguiendo a Cohen, el error de Nozick es haber identificado el principio de consentimiento con la segunda formulación del imperativo categórico, principio que postula tratar al otro siempre como un fin y nunca como un medio.

Nuevamente: si un patrón contrata a un obrero para un empleo repugnante y en condiciones deplorables, y lo hace con el consentimiento real del trabajador, esto no asegura que esté respetándose el principio kantiano. De hecho, se respeta solamente el principio de consentimiento real, pero Kant se desvanece por completo. El mundo de Nozick es heredero de Locke; no de Kant (Lizárraga: 2011, p.85).

Acordamos completamente con Cohen y Lizárraga, incluso no debemos perder de vista que dicha formulación kantiana de tomar al otro como fin y no como medio, no se justifica para legitimar el consenso real en su sentido más empírico, sino que apunta a una dimensión trascendental, a posibilitar el terreno de la libertad nouménica, fundamento de la vida moral, que en el fondo presupone como *telos* la vida comunitaria, otra categoría desechada enteramente por Nozick.

Es desde esta perspectiva que se comprende la postura de Rawls como una suerte de refutación a la postura de Nozick, pues si bien Rawls asume también la ficción del contrato como el dispositivo fundante de la dinámica social, no es menor que dicho consentimiento esté signado por lo que Rawls denomine *el velo de la ignorancia*. Justamente a partir de echar mano de tal categoría, Rawls puede sustentar sin contradicción alguna y de forma armónica los principios de la igualdad y el principio de la diferencia. Desde esta óptica, una vez más Lizárraga puntualiza:

“Va de suyo que el foco de la crítica nozickiana a Rawls está puesto sobre el principio de la Diferencia, un principio pautado que fija límites a las desigualdades permitidas [al estipular que] las desigualdades sociales y económicas han de estructurarse de manera que sean para beneficio de los menos favorecidos” (Rawls, 2000: 280). En otras palabras, partiendo de una situación de igualdad inicial, las ventajas para los más favorecidos han de permitirse “*siempre y cuando* mejoren la situación de los que están peor” (Lizárraga, 2009). En consecuencia, el hecho de que para Nozick dicho principio rawlsiano sea normativo y no histórico o empírico, le sirve de argumento para invalidarlo radicalmente, incluso dando lugar a interpretar que extremando dicha perspectiva, los pobres terminarían esclavizando a los ricos (Lizárraga, 2009).

LA INDEPENDENCIA DE CADA MIEMBRO DE UNA COMUNIDAD, COMO CIUDADANO

El concepto de autonomía kantiano, también posee la profunda influencia rousseaniana. Bajo la idea de voluntad general o unificada de todo el pueblo, subyace la idea de la obediencia a sí mismo.

La voluntad unificada del pueblo es también para Kant una idea *a priori* de la razón y bajo ningún punto de vista puede ser interpretada desde la regla de la mayoría; de ahí los juicios más acérrimos del filósofo a la democracia, a la cual interpreta como el despotismo de la mayoría.¹¹

Por otra parte, hay que tener en cuenta que esta idea de voluntad general como autoridad legislativa, no supone que a los ciudadanos se les asigna la tarea de legislar. De este modo, surge el núcleo de la representación política, que Kant teorizará sobre todo a partir de la experiencia de la revolución americana. Así, Kant pondrá énfasis en que el legislador crea y decreta las leyes como si estas emanaran de la voluntad general. Es decir, la importancia del plano de las *ficciones* que en sentido estricto no pueden interpretarse en términos de verdad o mentira, sino de efectividad o no, y son indispensables para la cohesión social. Al respecto, no podemos dejar de mencionar que este aspecto puntualizado por el pensamiento kantiano reviste una actualidad crucial en nuestra actual coyuntura. Se trata de la tensión que puede producirse entre soberanía y representación. Por ende, Kant postula que cuando la soberanía se concentra en menos manos, o en una sola mano, hay mayor representación y, por tanto, mayor libertad. Mientras que la soberanía concentrada en mayores manos (caso específico de la democracia), es claro que la representación disminuye considerablemente y la libertad se siente amenazada. Recordemos que Kant es partidario de la monarquía constitucional. Pero vayamos a una cita de Kant esclarecedora por sí misma que incluso puntualiza el concepto de República como una matriz general que acepta distintos regímenes políticos:

De las tres formas de Estado, la democracia es, en el sentido genuino de la palabra, necesariamente un despotismo, porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre, y en todo caso, también contra uno (quien por tanto no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad. (Kant: 1999, p.86).

11 Si bien para Kant la democracia es considerada una forma legítima de gobierno, en tanto puede incluirse en la idea de República; sus juicios críticos respecto de aquella, acentúan el aspecto por el cual la unidad absoluta de la voluntad general sólo es postulable en el plano eidético y por tanto queda descalificada la regla de la mayoría para interpretar tal unidad, dado que habría algunos que quedarían excluidos.

El problema que visualiza Kant no es solamente la posible tiranía de la mayoría con respecto a la minoría, sino el peligro que supone en lo que atañe a la existencia del orden social, que cualquier grupo se considere soberano y atente consecuentemente contra principios generales de representación, lo cual podría generar en términos generales una guerra de todos contra todos. Sin embargo, no debemos perder de vista que las críticas más acérrimas de Kant a la democracia se sitúan tanto en la variante del modelo griego como en la variante del modelo rousseaiano. Es decir, la democracia deliberativa en donde el pueblo o asamblea asume el rol de la soberanía.

Nosotros creemos que si bien es imposible sustentar un modelo de democracia griega para sociedades tan complejas como las nuestras, ello no va en detrimento de articular y combinar la forma representativa con mecanismos deliberativos, sobre todo en función de achicar y controlar la brecha entre los representantes y los representados.

Por último habría un aspecto digno de mencionar. Se trata del vínculo entre trascendentalidad y política presente en Kant para pensar el Estado de derecho, y cómo esta idea de trascendentalidad se extrapola en la matriz neoliberal a la noción de competencia, en una suerte de apropiación que el neoliberalismo realiza también de Husserl. Al respecto, Foucault sostiene: “La competencia es una esencia. La competencia es un *eidós*. Es un principio de formalización. Tiene una lógica interna, se trata de alguna manera, de un fuego formal entre desigualdades. No es un juego natural entre individuos y comportamientos” (Foucault, 2007: 153). En nuestras propias palabras: “En resumen, mientras el liberalismo implica un corrimiento del Estado para dejar hacer a sujetos que, siguiendo sus inclinaciones naturales bajo una metafísica del egoísmo sabio, confluirán hacia un interés en común (la mano invisible de Adam Smith), suponiendo una lógica del intercambio; el neoliberalismo en cambio, refutará la ingenuidad naturalista a partir de asumir como tarea la reducción eidética husserriana que aplicada a la economía permitirá arribar al mercado de competencia perfecta en tanto esencia” (Rossi; Blengino: 25). Por tal razón puntualizamos anteriormente que para el neoliberalismo cualquier gobierno es legítimo en tanto genere condiciones de posibilidad para la expansión omnipresente del mercado.

No quisiéramos finalizar nuestro trabajo sin revelar nuestro propio supuesto en relación a los clásicos, en este caso en particular, Aristóteles y Kant. Entendiendo que dichos pensamientos impusieron carriles por los que ha transitado y transita el pensamiento Occidental. Pensamientos paradójicos, imbuidos de luces y sombras, pluralidad y contradicción de sentidos. Un Aristóteles que ha sido uno de los funda-

mentos del esencialismo Occidental, y un Aristóteles que nos esbozas una maravillosa teoría de la acción y la deliberación. Un Aristóteles que sostiene que el bárbaro es esclavo por naturaleza y un Aristóteles que nos señala la diferencia entre una identidad étnica y una identidad política. Un Kant que postula una razón rectora de sí misma, pero que tiene la lucidez de ver que sólo en el barro de la historia en una suerte de mezcla y arbitrio con las inclinaciones y sin anulación de sí misma, la realizará su fin. Pensadores no latinoamericanos, pero indudablemente imprescindibles de pensar los conflictos que como latinoamericanos no dejan de atravesarnos.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio 2002 *Medios sin fin* (Madrid: Editorial Nacional).
- Arendt, Hannah 2003 *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós).
- Aristóteles 1982 *Política* (Barcelona: Gredos).
- Aristóteles 1982 *Ética Nicomaquéa* (Barcelona: Gredos).
- Cohen, Gerald A. 1992 "Incentives, Inequality, and Community" en Peterson, G. (comp.) *The Tanner Lectures on Human Values* (Utah: University of Utah Press), Volume 13, pp. 263-329.
- Cohen, Gerald A. 2001 "Vuelta a los principios socialistas" en Gargarella, R. y Ovejero, F. (comps.) *Razones para el socialismo* (Barcelona/ Buenos Aires/México: Paidós).
- Foucault, Michel 2008 *Nacimiento de la biopolítica* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- García Linera 2010 *Conferencia magistral: la construcción del Estado*. Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, 9 de Abril de 2010
- Gargarella, Roberto 1999 *Las teorías de la justicia después de Rawls* (Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós).
- Guariglia, Osvaldo 1996 *Ética universalista y sujeto moral* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hinkelammert, Franz 2009 *Crítica de la razón utópica* (San José de Costa Rica: Pensamiento crítico).
- Jamenson, Fredric; Žižek, Slavoj 2005 *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (Buenos Aires: Paidós).

- Lizárraga, Fernando 2003 “Diamantes y Fetiches. Consideraciones sobre el desafío del Robert Nozick al marxismo” en Boron, A. (comp.) *Filosofía Política Contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía* (Buenos Aires: Clacso).
- Lizárraga, Fernando 2009 “Robert Nozick y la apología del mercado”, ponencia presentada en el IX Congreso Nacional del Ciencia Política, *Centros y Periferias: equilibrios y asimetrías en las relaciones de poder* (Santa Fe: Sociedad Argentina de Análisis Político/UNL/UCSF).
- Lizárraga, Fernando 2011 “La justicia social en los tiempos de cólera” en Rossi,M; López, A. (comp.) *Crisis y Metamorfosis del Estado Argentino* (Buenos Aires: Luxemburg).
- Kant, Immanuel 1946 *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (Buenos Aires: Espasa Calpe).
- Kant, Immanuel 1984 *Teoría y Praxis* (Buenos Aires: Leviatán).
- Kant, Immanuel 1983 *¿Qué es la Ilustración?* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kant, Immanuel 1994 *Metafísica de las costumbres* (Madrid: Tecnos).
- Kant, Immanuel 1999 *Hacia la paz perpetua* (Madrid: Biblioteca Nueva).
- Laski, H.J. 1979 *El liberalismo europeo* (México: Fondo de Cultura Europea).
- Nozick, Robert 1991 *Anarquía, Estado y Utopía* (Buenos Aires/México/ Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2000 *Teoría de la Justicia* (México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Rawls, John 2007 *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral* (Barcelona: Paidós).
- Rossi, Miguel Ángel 2000 “Aproximaciones al pensamiento político de Immanuel Kant” en Boron, Atilio (comp) *La filosofía Política Moderna* (Eudeba: Clacso).
- Rossi, M; Blengino,L. 2011 “La lógica del neoliberalismo a partir de la interlocución de Immanuel Kant y la impronta de Michel Foucault” en Rossi,M; López, A. (comp.) *Crisis y Metamorfosis del Estado Argentino* (Buenos Aires: Luxemburg).
- Sen, Amartya 1976 *Elección colectiva y bienestar social* (Madrid: Alianza).

Sen, Amartya; Kliksberg 2008 *Primero la gente*. (Madrid, Planeta/Deusto).

Terra, Ricardo 1995 *A política tensa* (San Pablo. Ilumituras).

UNASUR 2008 *Tratado Constitutivo de la Unión de Naciones Sudamericanas*, en http://www.comunidadandina.org/unasur/tratado_constitutivo.htm

Wolff, Francis 1999 *Aristóteles e a política* (São Paulo: Discurso Editorial).

Álvaro Oviedo Hernández*

LA UNIÓN LATINOAMERICANA: ENTRE LA GUERRA Y LA PAZ

La reflexión sobre el tema de la *Unión Latinoamericana: utopías y realidades*, se asume en este escrito desde un llamado de atención sobre dos pensadores, Emmanuel Kant y Simón Bolívar que, sin ser los únicos, influyen en diferentes momentos y a través de diferentes caminos en el diseño de nuestra institucionalidad, en la formación del pensamiento político, del sentido común y de las prácticas políticas presentes en la región y que con frecuencia son referentes de los debates sobre nuestras utopías y realidades.

Advertía Gramsci que en filosofía son especialmente marcadas las características de elaboración individual del pensamiento (como ocurre con todas las ideologías), mientras que en el sentido común por el contrario, lo son características difusas y dispersas de un pensamiento genérico de una cierta época en un cierto ambiente popular. (Gramsci, tomo 4: 251). Según el mismo autor, el sentido común se alimenta de la obra de los filósofos, y de otras cosmovisiones, como las religiosas, adoptadas a retazos, incoherentemente, de manera caótica,

* Doctor en Historia; magister en Análisis de problemas políticos e internacionales contemporáneos; especialista en Historia de América Latina. Es Profesor en la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá. Coordinador del Grupo de Investigación, Colciencias: "Actores Colectivos, territorios y Memoria".

avaladas por la experiencia cotidiana en la interacción de los seres humanos con la naturaleza, y en entre sí. Superar el sentido común hacia el buen sentido, como parte de la lucha por la hegemonía del nuevo bloque de poder, supone la crítica del mismo, a la luz de las luchas y desarrollos de la praxis. La filosofía de la praxis debe asumir la crítica del sentido común, conciencia sedimentada en el ser humano por las filosofías tradicionales e ideologías religiosas, que se opone a la conciencia que surge de la experiencia de su acción, de su teorización y apropiación. De la misma manera que asume la crítica de las teorías y formas sistematizadas del pensamiento hegemónico. Hacerlo es tarea de largo aliento, y supone dar cuenta de expresiones concretas, pero señalar aquí su necesidad tiene el sentido de invitar a visitar los pensadores que influyen significativamente en nuestras instituciones, y en nuestras prácticas, en relación con las “*utopías y realidades*” de la Unión Latinoamericana, y de explicitar la perspectiva desde la que se esboza esta contribución.

La filosofía de la praxis como concepción del mundo parte de necesidad de no solo interpretar el mundo sino de transformarlo, surge de la reflexión sobre la acción, de la teorización para la acción transformadora de la realidad, con todas las implicaciones auto poéticas de lo humano. La capacidad del ser humano para producir y reproducir sus propias condiciones sociales de existencia y las representaciones de las mismas. (Gramsci, 2000, tomo 2: 178-179; tomo 3: 303, 320, 326).

Por lo tanto el análisis de la utopía desde esta perspectiva supone llamar la atención no solo sobre las características de las mismas sino sobre su propia viabilidad. La sociedad no se plantea problemas para cuya solución no existan ya las premisas materiales y en consecuencia el problema es de la formación de una voluntad colectiva para su realización. Implica investigar cómo se forman las voluntades colectivas y como es que tales voluntades se proponen fines inmediatos, mediatos concretos, o sea una línea de acción colectiva. En ello es clave la interacción entre el sentido común y las formas elaboradas de pensamiento sistematizado, en las cuales se articula la política. Y tienen gran importancia las utopías para mostrar alternativas, explicitar descontentos y disgustos.

Para Gramsci este racionalismo abstracto contenido en las utopías tiene la misma importancia que las viejas concepciones del mundo elaboradas históricamente por acumulación de experiencias sucesivas. Una las características de las utopías es la de reflejar inconscientemente las aspiraciones más elementales y profundas de los grupos subalternos, pero advierte, una parte de ellas expresa también los intereses de los grupos dominantes y tienen un carácter retrogrado y ultra conservador. Las utopías son el fondo manifiestos políticos de

intelectuales que quieren alcanzar el estado óptimo. (Gramsci: tomo 2: 315 y tomo 6: 185). Por ello el análisis del carácter de las mismas no es cuestión secundaria.

La utopía hoy presenta al menos dos connotaciones: la de proyectos no realizados pero realizables y deseables; y la de proyectos no realizables, al menos en las condiciones específicas que afrontan hoy, lo cual nos lleva siempre a examinar la relación entre lo proyectado, su sentido, y las realidades que lo dificultan o favorecen.

El pensamiento kantiano es un referente para abordar la temática de la Unión Latinoamericana por la importancia que tiene su influencia en la teorización del Estado, del derecho internacional, así como en la articulación conceptual de unión de estados y el perdurable problema, asociado al poder, de la relación entre la guerra y la paz. En *La paz perpetua*, Kant asocia explícitamente la unión de pueblos, en una federación de Estados, al problema de la guerra y la paz.

Desde estas relaciones señaladas por el filósofo, asumimos nuestra perspectiva para contrastar con otras interrelaciones posibles de los mismos elementos, como las contenidas en el pensamiento bolivariano, y en su práctica, antecedentes referenciados en las propuestas integracionistas y de construcción de nación en nuestro continente.

Y finalmente se aluden unos aspectos muy puntuales sobre los procesos integracionistas que se intentan en nuestra realidad, y sobre características nuevas de los conflictos en la postguerra fría, y otras políticas de guerra en la región, que amenazan las posibilidades de la unión, inscritas también como parte de nuestras realidades.

Por eso resulta sugerente el abordar la temática de la paz y la integración como ideales a realizar en la búsqueda de la unión de los pueblos latinoamericanos, llamando la atención sobre los caminos que se recorren, y los choques de intereses inter estatales y endógenos en los ámbitos de cada Estado, la guerra como una variable posible y presente, y sus amenazas, como parte de la realidad que afrontamos.

KANT Y LA BÚSQUEDA DE LA PAZ PERPETUA.

El ciclo de luchas violentas iniciado con la revolución francesa cierra su primera etapa en Europa con la Paz de Basilea, en abril de 1795, con el triunfo de la República sobre las monarquías tradicionales. Emmanuel Kant simpatizante de la revolución francesa escribe en corto tiempo, según su propio testimonio, el ensayo titulado *La Paz Perpetua* que ve la luz por primera vez en el otoño de 1795, agota ediciones y se traduce rápidamente a varias lenguas.

Allí sostiene que el estado de paz no es un estado de naturaleza (*status naturalis*), este corresponde más bien a un estado de guerra, es decir, un estado en el que si bien las hostilidades no se han decla-

rado, si existe una constante amenaza. El estado de paz debe, por tanto ser instaurado.

En esa dirección señala que la constitución civil de todo estado debe ser republicana (que advierte no se debe confundir con la democrática), ya que la republicana además de haber nacido en la pura fuente del concepto del derecho tiene la vista puesta en el resultado deseado, es decir en la paz perpetua. Argumenta este tipo de constitución como la más propicia para la paz perpetua, porque en ella se requiere el consentimiento de los ciudadanos para decidir sobre si debe haber guerra o no (no puede ser de otra manera en esta constitución), y lo más natural es que se piense mucho en empezar este juego *tan maligno* porque sobre los ciudadanos mismos recaerían todos los sufrimientos de la guerra. (Kant, 2005: 51-54, 61-62).

Afirma que la razón, desde las alturas del máximo poder legislador moral, se pronuncia contra la guerra como una vía jurídica y convierte, en cambio, en un deber inmediato el estado de paz, pero no puede garantizarse, sin un pacto entre los pueblos. Y desemboca en la propuesta de una federación de Estados libres de tipo especial que ponga término a toda guerra, que se proponga mantener y asegurar la libertad de un estado en sí mismo y también la de los demás estados federados, sin que estos hayan de someterse a las leyes políticas. Una federación que se extienda poco a poco a todos los estados y conduzca a la paz perpetua.

Quedan así, en su reflexión, articulados los conceptos de guerra, paz y la federación de los estados, organizados como repúblicas, como garante y gestora de la paz perpetua.

Considerar el derecho de gentes (o de los estados en sus relaciones mutuas) como el de un derecho a la guerra, resulta en su opinión inconcebible; porque supondría el derecho a determinar lo justo y lo injusto, no según leyes exteriores de valor limitativas de la libertad de cada individuo, sino según máximas parciales, asentadas sobre la fuerza, considera en tal caso que es justo y legítimo que quienes piensan de ese modo se destrocen unos a otros y vayan a buscar la paz perpetua en el seno de la tierra, en la tumba.

Pese a su entusiasmo por la Revolución francesa, y a la relación que reconocía entre teoría y práctica, Kant considera que el papel del filósofo no es de propagandista, ni que hay que esperar que los reyes se hagan filósofos; pero aboga por que las reflexiones de los filósofos sean tenidas en cuenta y estudiadas por los estados aperecidos para la guerra (ídem: 78-79).

Sabemos que los episodios en que se enmarca esta reflexión y los sucesos subsiguientes caminaron en direcciones diferentes a las propuestas hechas por el filósofo y terminaron en el coronamiento de

Napoleón como Emperador, y luego con la restauración monárquica en Europa de la mano de la Santa Alianza.

Pero sabemos también que las pretensiones napoleónicas contribuyeron al colapso del estado monárquico español, favoreciendo el triunfo de la guerra independentista en la América hispana. Y al surgimiento de ella de repúblicas e intentos de constituirse en una federación.

BOLÍVAR Y EL TRATADO DE UNIÓN, EN DEFENSA DE LA SOBERANÍA DE LAS REPÚBLICAS.

Bolívar se forma como un joven ilustrado, no solo de la mano de sus tempranos tutores, Andrés Bello y Simón Rodríguez, sino en su primer viaje a España en la biblioteca del Marqués de Ustáriz, noble ilustrado, convencido de que el viejo mundo estaba condenado a desaparecer. Locke, Buffon, Condillac, Montesquieu, Mably, D'Alembert, Rousseau, Voltaire, Raynal (profeta de la grandeza de América), y los clásicos de la literatura Homero, Virgilio, Cervantes, Alfieri, Pope y Horacio, son autores referenciados como leídos y discutidos por el joven caraqueño, para esta época. (Frank, 1974: 53). En 1805, se referencian discusiones suyas con su antiguo maestro, Simón Rodríguez, para la época convencido enciclopedista y republicano, sobre los textos de Helvecio, Hollbach, Hume, Hobbes y Spinoza entre otros. (Puyo Vasco, Gutiérrez Cely, 1983: vol. I, 79)

Y expone en sus escritos en las diferentes etapas de su pensamiento, uno de los más radicales de la ilustración americana, su diseño de los países que habrían de emerger de las ruinas del imperio español. Hoy hay cierto consenso en señalarlo como el antecedente de los ideales integracionistas latinoamericanos, con proyección continental. Sobre todo las ideas contenidas en la carta de Jamaica y en la correspondencia en torno a la iniciativa del congreso Anfictiónico de Panamá de 1826, que como su nombre lo indica llamaba a la federación de las jóvenes repúblicas, en este caso para defender su soberanía, pero también como proyecto de nación.

Pero no estamos frente a propuesta de la federación de repúblicas con el objetivo fundamental de ser garante de la paz perpetua y plataforma del derecho cosmopolita, aunque seguramente hay conectores. Por el contrario, se propone esta unión de repúblicas para desarrollar la guerra en defensa de su soberanía. Al Congreso Anfictiónico de Panamá van ministros plenipotenciarios de las repúblicas de Colombia, Centro América, Perú y los Estados Unidos Mejanos. Inició en 22 de junio de 1826 y concluyó el 15 de julio del mismo año con un Tratado de Unión, Liga y Confederación Perpetua.

Se habla de una sociedad de naciones hermanas, en Unión, Liga y Confederación Perpetua, con mecanismos de arbitraje para las des-

avenencias que pudieran surgir, con acuerdos de aduanas, y la abolición de la esclavitud. Pero en una realidad de incomunicación económica, de dinámicas endógenas en la formación de los estados con gran peso de intereses particulares, y la incidencia externa de las potencias de la época. A mediados de siglo se convoca otra reunión también sin grandes consecuencias en la realidad, que muestra sin embargo la supervivencia de la utopía.

La revisión pormenorizada de los documentos facsimilares, compilados con motivo de la conmemoración del sesquicentenario del Congreso Anfictiónico de Panamá (Hernández de Alba, 1976), arroja una contabilidad de por sí bastante significativa: de 31 artículos que contiene el tratado, 13 señalan explícitamente compromisos para desarrollar la guerra que se llevaba a cabo en medios marítimos y terrestres y llevar a cabo las acciones bélicas que de allí pudieran desprenderse en defensa de la soberanía de los entes recién constituidos, como resultado de la victoria militar sobre la monarquía española; hay 3 artículos más para impedir las alianzas y los acuerdos de paz por separado, o sea artículos destinados a blindar la unión o liga, y neutralizar cualquier tendencia centrífuga; 5 más para señalar funciones de conciliación entre los firmantes; orientada en el mismo sentido; es decir más de la mitad del articulado fue formulado en función de consolidar la independencia lograda por medio de la guerra. Hay uno más donde se incluía igualmente el proyecto de la liberación de Cuba y Puerto Rico, es decir, culminar el proyecto independentista. Hay 6 artículos destinados a reglamentar su propio funcionamiento incluido el artículo que cita la nueva sesión en Tacubayá, México; 2 sobre la ciudadanía y derechos en el territorio de la confederación de los ciudadanos asociados. Es decir, en lo fundamental es un acuerdo para la guerra en defensa de la soberanía de las repúblicas. No deja de ser llamativo que hay un artículo por el cual se compromete a la abolición del tráfico de esclavos de África y declarar a quienes lo hacen incurso en delito de piratería. Es de por sí elocuente que sea en un artículo adicional al tratado, donde se declara el deseo de vivir en paz con todas las naciones; el acuerdo fue ratificado por Bolívar el 14 de septiembre de 1827.

El Congreso había sido citado en vísperas de la batalla de Ayacucho 1824, y estuvo precedido de acuerdos bilaterales entre Colombia (incluía en ese entonces Venezuela y Ecuador) con Perú y México. Se concibe no solo como alianza defensiva-ofensiva, que busca la unidad del mando militar para hacer frente a la Santa Alianza y sus pretensiones restauradoras. Como vimos se invocaba también la libertad de Cuba, Puerto Rico, y la necesidad de perseguir el tráfico de esclavos.

Pero las disensiones en el campo patriota de la Ilustración americana afloraban, en varios aspectos aguijoneados con frecuencia por in-

tereses regionales y particulares de protagonistas de primera línea. Los delegados de Argentina, Chile, Brasil, aunque designados no asistieron, ni a Panamá ni a México. Además estaban invitados Estados Unidos y como observadores Gran Bretaña y los Países Bajos. La invitación de Estados Unidos estuvo precedida de una polémica con Bolívar quien se oponía a ella. La reunión en México no avanzó en la dirección de la integración. Las disensiones se hicieron evidentes en la propia Gran Colombia, y a la muerte de Bolívar la separación en diferentes estados se hizo inevitable.

El proyecto de Bolívar se va viendo restringido con el desarrollo de los acontecimientos hasta diluirse: su visión continental expresada inicialmente en sus cartas de Jamaica y luego en la propuesta de Panamá, está viva en las cartas a Sucre y al general Gutiérrez de la Fuente, en mayo de 1826, aunque advierte ya sobre las disensiones en Colombia, donde recomienda la idea de la federación de Colombia (Nueva Granada, Venezuela y Ecuador) con Perú y Bolivia, con un ejército, una bandera y una nación regida por una constitución, federación integrante de la confederación próxima a constituirse. Pensador y hombre de acción, tres años después, en 1829 ya no aprecia como viable la propuesta y en su carta a O'Leary prevé la separación de Colombia y Venezuela como inevitable,

El desencanto de Bolívar con su proyecto queda plasmado en la carta a Juan José Flores, en noviembre de 1830, poco antes de su muerte, cuando se hallaba en trance de emigrar. Dice allí que “la América es ingobernable para nosotros”, que “quien sirve a una revolución ara en el mar”, que “la única cosa que se puede hacer en América es emigrar” y que este país “caerá infaliblemente en manos de la multitud desenfrenada para después pasar a tiranuelos casi imperceptibles de todos los colores y razas.” Su última proclama a los colombianos encarece la unión y el cese de las facciones. (Bolívar, 1971: 61-90, 143-169)

Las décadas posteriores mostraron que los acontecimientos se desarrollaban en vía contraria a su proyecto, la realidad era la de la segregación, las peleas territoriales entre los antiguos aliados, las guerras civiles, y las intervenciones de potencias para despojar de territorios a países de la antigua América hispana, que a finales del siglo XIX empieza a identificarse como América Latina, incluyendo a Brasil. De todo eso tenemos herencias presentes, reclamos de territorios, definiciones de fronteras, semillas de conflictos. Sin embargo los intentos integracionistas y todos los proyectos continentales evocan el pensamiento bolivariano como fundacional, y reivindican la vigencia de su utopía.

PAZ PERPETUA Y UNIÓN: UTOPIÁS ESQUIVAS.

Kant, que confiaba en la fuerza de la razón expresada en la república, ve la federación de las mismas como garante de la paz perpetua. Bolívar, un ilustrado radical sabe que la república supone la victoria militar sobre la monarquía, a la vez como proyecto independentista. Sin la derrota de la monarquía no hubiera sido posible la república y esta era posible solo en las condiciones de independencia de la corona, que su vez no pudo ser derrotada por la República de Riego en España. Ve en la federación de las repúblicas la garantía de culminar el proceso independentista, en medio de “la guerra actual”, para garantizar la soberanía de los estados recién independizados políticamente de España y evitar la reconquista por parte de la Santa Alianza. Aunque hace constar, en su artículo adicional del Tratado, el deseo de vivir en paz con todas las naciones.

Las victorias de la Santa Alianza reinstauraron la monarquía. El mapa de Europa se puebla de monarquías; solo Suiza y Francia no lo eran, desde 1870. En América Latina se persiste en los proyectos republicanos pese a alguna intentona restauradora de las dinastías europeas, las guerras civiles, los caudillos y las dictaduras. Pero en ambos casos la paz duradera y la Unión se mostraron esquivas. Los proyectos de los pensadores naufragan en el mar de los acontecimientos. Las experiencias ponen de presente la utopía de sus reflexiones.

Europa a mediados del siglo XIX es escenario de revoluciones a lo largo y ancho de su territorio, y los conflictos interestatales están igualmente presentes. A finales del mismo siglo las potencias participan del reparto del mundo, para entrar en el siglo XX con las guerras llamadas mundiales, donde con los adelantos de la ciencia y la tecnología se desatan procesos sumamente eficientes de destrucción.

Con el surgimiento de estados basados en la propiedad estatal y cooperativa, como alternativa al capitalismo, en medio de las crisis políticas y económicas de las dos guerras, se abre paso en la segunda posguerra la llamada Guerra Fría, y la carrera armamentista, en un sistema internacional que se hace bipolar, encabezado por dos Repúblicas de naturaleza diferente.

En América Latina los conflictos interestatales por fronteras no definidas claramente en el período de administración colonial, o desbordadas por nuevas realidades, se alternan con las guerras civiles, los golpes de caudillos tradicionales durante el siglo XIX y comienzos del siglo XX, y en el marco de la Guerra Fría, con los procesos dictatoriales de la seguridad nacional en diferentes envases, y sus conflictos asociados.

NUEVAS BÚSQUEDAS DE UNIÓN EN EL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL.

También en la segunda postguerra, como parte de las dinámicas de la Guerra Fría aparecen en Europa las ideas integracionistas tanto en la reconstrucción de las economías capitalistas bajo la égida estadounidense, como en el campo del llamado socialismo real, en ambos casos con sus propias legitimaciones ideológicas.

En América Latina después de haber esperado las burguesías locales en vano un equivalente del plan Marshall se asume también esta temática, en medio del debate de las teorías desarrollistas, de la dependencia y de las prácticas “cepalinas”. En el marco de la Guerra Fría, será reformulada en el continente la propuesta económica social y política de los tímidos programas de la Alianza para el Progreso, en respuesta al triunfo de la Revolución cubana. En ese ambiente se desempolvan los ideales de la cooperación con proyección continental de la primera independencia, se habla de “panamericanismo” para excluir a Cuba, y se proponen proyectos integracionistas en las condiciones de la sustitución de importaciones, se habla de la ampliación de los mercados internos mediante mecanismos de integración.

Pero ni las búsquedas de antecedentes legitimadores en las viejas utopías ni las bondades alegadas para el desarrollo de la región, logran ocultar la incapacidad para resolver los limitantes estructurales que presentan los mercados internos, incapaces de absorber la mano de obra en expansión, elevar la capacidad adquisitiva de los sectores populares, o bien la utilización de los recursos naturales en función de la satisfacción de las necesidades de la población, la superación de inequitativas e ineficientes estructuras agrarias, para no hablar de temas como el logro de la independencia alimentaria y la preservación del medio ambiente de factura más reciente, ni de la participación en el mercado internacional no solo en condiciones favorables de competitividad sino de equidad. Cuestión que persiste de cara al siglo XXI cuando cambió el paradigma de desarrollo capitalista del estructuralismo hacia el monetarismo neoliberal y las propuestas de globalización bajo la dirección e intereses de acumulación de las grandes transnacionales, y se impulsan sus correspondientes proyectos integracionistas y, en contrapartida, las propuestas alternativas de resistencia al neoliberalismo.

Con el neoliberalismo se reactivan propuestas integracionistas cargadas de múltiples tensiones. La privatización de empresas estatales y la desregulación laboral son dos de los mecanismos empleados para incrementar ganancias y competir en la reconversión en curso del aparato productivo. Buscan mayor orientación hacia el exterior, preferentemente hacia mercados donde pueden ser más competitivas, incluyendo “alianzas estratégicas” con el capital transnacional. A la par despuntan

políticas reivindicativas de las soberanías nacionales y de resistencia a la variante de globalización que impulsan las transnacionales en función de elevar sus tasas de acumulación, que agravan problemas como la pobreza, precarización laboral, la crisis ecológica, la pérdida de la seguridad alimentaria, la violación de los derechos humanos.

Vivimos así diferentes propuestas de integración, como los Tratados de Libre Comercio bilaterales NAFTA (de EEUU con Chile, con Perú, y Colombia) en los que básicamente se busca la apertura a los capitales estadounidenses y la protección de los mismos, como activos tangibles (capital físico) e intangibles (propiedad intelectual), sin considerar compromisos reales con el desarrollo de los países en lo económico y social. Con frecuencia no van más allá de la construcción de enclaves minero-energéticos, que garantizan el acceso a los recursos naturales a cambio de generar empleo limitado, sin construir eslabonamientos en el mercado interno de los países.

Propuestas alternativas como el ALBA o UNASUR merecen un análisis puntual que vaya más allá de la variable de los recursos energéticos, más abierta hacia lo político y social, en referencia a su aporte en la dirección de la Unión latinoamericana. Faltaría también un análisis sobre los TLC con la Unión Europea, bastantes similares al estadounidense, pero lo hasta acá señalado nos muestra un panorama del camino recorrido y sus dificultades.

El balance de estas experiencias supone el análisis y las críticas de las teorías que sirvieron de referentes, y entender que el camino de la búsqueda de la integración no es homogéneo ni continuo, ni está exento de retrocesos.

La experiencia de las dictaduras militares inspiradas en las doctrinas de seguridad nacional, y otros procesos de igual inspiración como los de las democracias restringidas, logran contener por un tiempo propuestas que otean soluciones soberanas, poniendo de relieve la importancia que tiene para la realización de proyectos, la correlación de fuerzas que se enfrentan en torno a ellos, para llevarlos a cabo, profundizarlos o impedirlos.

Gramsci llama la atención sobre la importancia de saber organizar y expresar la voluntad nacional popular para la realización de un proyecto o programa, y cómo el programa mismo es instrumento o expresión concreta de la reforma intelectual y moral. La propuesta de la Unión latinoamericana como proyecto en esta lógica es expresión, instrumento y forma concreta de la reforma intelectual y moral de la sociedad que se propone. Y su viabilidad, la posibilidad de realización de la utopía, implícita en el programa, exige un análisis de las relaciones de fuerzas, en la estructura (grado de desarrollo de las fuerzas materiales); relaciones de fuerzas políticas que alude a los niveles de homo-

geneidad, o unidad de voluntad, grado de conciencia y organización; relaciones de fuerzas internacionales e interrelaciones con las fuerzas nacionales; y las relaciones de las fuerzas militares, en sus componentes técnico militar y política militar (Gramsci, tomo 5: 18, 32-40). Todo esto para la acción por la obtención del proyecto propuesto, en la lógica de la realización de la Utopía.

LAS NUEVAS SOMBRAS DE LA GUERRA.

Finalmente unas palabras sobre las llamadas nuevas guerras, las que se dan en la “Posguerra Fría”.

Ya en la época de la Guerra Fría, el Departamento de Estado estadounidense tenía clasificadas las guerras en tres niveles: las de alta, media y baja intensidad. Por alta intensidad entendía la que podría darse con armamento de destrucción masiva entre las superpotencias con lo cual el complejo militar industrial justificaba la carrera armamentista; la media intensidad se refería a conflictos interestatales con armamento convencional, entendiéndose por tal el utilizado en la Segunda Guerra, con las mejoras técnicas que han tenido lugar sin involucrar armamento de destrucción masiva; y los de baja intensidad los conflictos insurreccionales, en contra de los gobiernos amigos, y posteriormente organizados para desestabilizar gobiernos enemigos, o adelantar guerras preventivas contra potenciales enemigos, práctica que lleva a una desestatalización creciente del monopolio de la violencia, uno de los supuestos del estado moderno.

Herfried Münkler, señala que la violencia contra la población civil, práctica que era táctica, subordinada a una estrategia militar, ha adquirido una dimensión estratégica propia. La financiación constituye un aspecto importante de la confrontación bélica que tiende a auto producirse. La desestatalización o privatización de la violencia genera una fuerte asimetría de las partes en recursos. Y la tendencia a su degradación se favorece por la resistencia al control conforme a las pautas del derecho Internacional. Advierte que la aceptación del Derecho Internacional Humanitario entraña el reconocimiento mutuo de las partes como similares, y hace parte más de confrontaciones simétricas. Esto explicaría por qué su aceptación, supuesto lógico en el conflicto, se vuelve controversial al suponer el reconocimiento del otro como similar. Y señala cómo la riqueza potencial es con frecuencia más importante de que la pobreza. (Munkler, 2005: 4-10, 91).

En la misma dirección hay reflexiones en Mary Kaldor que ratifican la descentralización de la violencia como uno de los rasgos de las nuevas guerras y las tendencias a su degradación, esto va acompañado de la baja participación directa de la población en la guerra, combates entre las formaciones militares relativamente escasos, violencia

creciente contra los civiles, dentro de la lógica de “quitarle el agua al pez”, la privatización de las fuerzas en conflicto, la combinación con elementos de la contrainsurgencia, y la búsqueda del beneficio económico; pero pone en evidencia además que hay una economía de guerra globalizada con sus propias redes criminales transnacionales (Kaldor, 2001:15-28, 179-181).

Las guerras actuales tienen costos sociales de producción menores que el que tuvieron las dos guerras mundiales; las armas se han hecho más destructivas, más baratas, y requieren de menos gente, pero la prolongación de estas guerras genera mayores costos para la sociedad, además de los costos en destrucción de infraestructura. Generan economías ilegales con la violencia como garante de la acumulación, donde se destacan actividades como el mercado de armas, el narcotráfico y el despojo mediante el desplazamiento, y por ende la tendencia a la prolongación del conflicto, o sea de las condiciones de acumulación económica, hay mayor tolerancia a la generación de valor por medios ilegales con efectos perversos para el respeto de los derechos humanos, y las libertades civiles, y facilita la perpetuación del estado de guerra. (Münkler, 2005: 97-129).

Desde el punto de vista económico los montos reales de dichas economías ilegales no son registrables en las cuentas nacionales, y generan una importante distorsión en el manejo macroeconómico, e introducen interferencias en los procesos de integración y coordinación de las políticas macroeconómicas.

Desde el punto de vista político el conflicto de baja intensidad en sus nuevas modalidades puede saltar en cualquier momento al conflicto interestatal regional, como se puso en evidencia durante el gobierno de Uribe Vélez con el caso de las relaciones de Colombia y Ecuador, o con Venezuela. Obviamente que tampoco hay un límite establecido para pasar de una confrontación interestatal a otra de mayores dimensiones.

La existencia del prolongado conflicto social armado que vive Colombia, originado en las condiciones de la Guerra Fría, ha mostrado que puede introducir turbulencias en las relaciones internacionales de la región y obstaculizar los proyectos integracionistas. La superación del mismo y el mantenimiento de la paz regional se vuelven premisas para la realización de la utopía integracionista, sobre la base del respeto del derecho en las relaciones internacionales, de la no intervención, de la soberanía de estos países en lo económico, político y militar, para el logro de las transformaciones sociales urgentes que se han propuesto, para superar la pobreza, la exclusión, por el logro del “buen vivir”, como se consigna en nuevas constituciones de la región.

La amenaza de los conflictos fronterizos entre nuestros Estados, las disputas territoriales frente a las potencias en reclamo de

nuestras soberanías, las amenazas intervencionistas orbitan al lado de los conflictos armados internos, no resueltos. Estas dinámicas refutan cualquier intento integracionista o de cooperación. Su superación es por tanto un aspecto ineludible de cualquier proyecto de Unión Latinoamericana.

Hoy en el nuevo orden internacional es característico el tratamiento global de temas que antes eran únicamente de la incumbencia de los estados nacionales, entre otros, la defensa de los derechos humanos, la penalización de delitos contra la humanidad, la lucha contra la corrupción, contra la pobreza, la preservación del medio ambiente, la lucha contra el terrorismo y contra el narcotráfico, la nueva arquitectura financiera internacional.

En estas condiciones la presencia de Estados, orientados por bloques de fuerzas democráticas que reivindican sus soberanías y a la vez políticas de integración y cooperación entre los países latinoamericanos, constituye un aporte importante en la búsqueda de la construcción de la Unión Latinoamericana.

Pero igualmente hay que contar en ésta búsqueda con otros actores no estatales que desde sus propios intereses y la construcción de nuevas identidades y ciudadanías, pugnan por propuestas alternativas, incluidas las que pasan por la construcción de nuevos bloques de fuerzas, que apuntan en la dirección de contribuir a soluciones reales de las problemáticas que nos son comunes. Resulta clave su aporte en el proceso de la unión, de su organización por conjurar el peligro de guerra, y del logro de la paz.

Estas búsquedas se inscriben en la utopía que hay que reivindicar, utopía no en el sentido de irrealizable sino en el sentido de no realizada aún.

BIBLIOGRAFÍA

- Bolívar, Simón 1971 *Escritos políticos* (Madrid: Alianza editorial).
- Frank, Waldo 1974 *Bolívar nacimiento de un mundo* (La Habana: Ediciones Huracán/Editorial de Arte y Literatura).
- Gramsci, Antonio 2000 *Cuadernos de la cárcel*, (Puebla/México: Instituto Gramsci a cargo de Valentino Gerratana/ Era- Benemérita Universidad Autónoma de Puebla).
- Hernández de Alba, Guillermo 1976 *El Congreso Anfictiónico de 1826. Panamá en el pensamiento bolivariano, Documentos facsimilares del Congreso Anfictiónico de Panamá* (Bogotá: Ediciones sol y luna).
- Kant, Immanuel 2006 *Sobre la paz perpetua* (Madrid: Alianza Editorial).

Kaldor, Mary 2001 *Las nuevas guerras. Violencia organizada en la era global* (Barcelona: Tusquets Editores).

Münkler, Herfried 2005 *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia* (Madrid: Siglo XXI).

Puyo Vasco, Fabio et., Gutiérrez Cely, Eugenio 1983 *Bolívar día a día. Volúmen I (1783-1819)* (Bogotá: Procultura).

II
SOBERANÍA, NACIONALIDAD
E INTEGRACIÓN

Pablo Andrade*

SOBERANÍA POPULAR, SOBERANÍA NACIONAL Y DEMOCRACIA DELIBERATIVA: UNAS RELACIONES PROBLEMÁTICAS

Las dinámicas políticas contemporáneas de América Latina nos obligan a volver a pensar una relación que a finales del siglo XX parecía poco problemática (Devés, 2004). En efecto, hace más de dos décadas, el pensamiento político crítico latinoamericano había llegado a un cierto consenso: las democracias liberales implantadas desde inicios de los años ochenta habían mostrado rápidamente sus limitaciones con relación al logro de las metas de igualdad y comunidad, generando por el contrario nuevas inequidades y desintegrando nuestras sociedades (véase por ejemplo: Cheresky, 2011; de Sousa Santos 2008; Boron, 2003). Adicionalmente, se pensaba que aún cuando las transformaciones económicas y políticas mundiales del último cuarto del siglo anterior (i.e. la globalización neoliberal) habían potenciado esos desarrollos indesea-

* Ph.D. Social & Political Thought, por la York University, Canada. Coordinador del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. M.A. en Ciencias Políticas, con mención en Política Comparada, FLACSO-Ecuador. Autor de tres libros sobre la política ecuatoriana y latinoamericana a fines del siglo XX y comienzos del XXI, y de numerosos artículos sobre política y filosofía política en revistas especializadas. Ha sido académico visitante de las universidades de California en Los Ángeles (UCLA, Centro de estudios de Historia y Pensamiento Social) y de Oxford (Centro de Estudios Latinoamericanos), en los años 2006 y 2009, respectivamente. Actualmente es co-director del consorcio interuniversitario EN-GOV (Environmental Governance en América Latina y El Caribe).

bles y frustrado las promesas del período de democratizaciones, tales límites estaban de hecho arraigados en factores históricos y culturales de larga duración; a saber: el predominio indisputado de los sectores capitalistas, la inserción sin mayores cambios de la región en la economía mundial, y una cultura moderna orientada por valores eurocéntricos y coloniales¹. Finalmente, se apuntaba que tanto los factores de largo plazo como los más recientes se expresaban en la existencia y funcionamiento de instituciones, mecanismos y procesos de toma de decisiones altamente excluyentes.

No quiero dar una falsa impresión sobre el grado de acuerdo entre los pensadores políticos latinoamericanos, ni menos aún sobre la uniformidad de las propuestas para superar esa situación histórica; las diferencias abundaron, pero así y todo es posible rastrear los temas que he enunciado como fundamentales en el debate crítico sobre la democracia. Aún más, también existieron motivos comunes a la hora de avanzar desde la reflexión crítica hacia proposiciones normativas para operar cambios deseables: la solución parecía estar en transformar los regímenes políticos existentes y los estados que aquellos regulaban. La orientación normativa no tenía porqué ser creada por los intelectuales, todo lo contrario, se proponía que estos debían limitarse a interpretar los cambios y modos de gobierno que ya, en los hechos, estaban llevando a cabo los movimientos sociales al construir innovadores experimentos que superaban la democracia liberal. Colocados en ese rol de intérpretes, los intelectuales políticos críticos latinoamericanos veían en los movimientos sociales –en particular en los movimientos indígenas, feministas y ecologistas– a los portadores de repertorios de acción política y modos de autogobierno que retaban la monología de la lógica eurocéntrica, patriarcal, depredadora y capitalista, no sólo de las democracias de reciente instauración, sino incluso de las trayectorias históricas de los estados nacionales latinoamericanos. La nueva democracia latinoamericana se basaba (o prometía hacerlo en el futuro cercano) en el diálogo y la deliberación, mediante instituciones (emergentes) que hacían (y harían cada vez más) espacio para la pluralidad de voces y modos de gobierno que los colectivos estaban construyendo gracias a su auto-organización política; de hecho, se postulaba que era precisamente la existencia de esos espacios lo que garantizaría nuevos modos de integración de las sociedades, sustituyendo la desigualdad de las relaciones de dominación por las de la igualdad de nuevos tipos

1 Un texto que refleja muy bien las posiciones de los intelectuales latinoamericanos sobre este último punto es la colección editada por Lander, 1993; véase en particular el ensayo de Aníbal Quijano en esa colección que rápidamente se convirtió en un referente clásico para hablar de los límites culturales de las democracias realmente existentes en la América Latina del período.

de ciudadanías. Así el consenso intelectual establecía una relación virtuosa entre una nueva forma de soberanía popular que reemplazaba (o complementaba) a la soberanía nacional, revitalizándola mediante una nueva fórmula política: la democracia deliberativa. Pero, ¿se trata, efectivamente, de una relación no problemática? Por un lado, la experiencia reciente latinoamericana parecería mostrar que las democracias “protagónicas”, “ciudadanas”, “plurinacionales” no han logrado superar los límites de las antiguas democracias liberales. Por otro, esta evidencia apunta a la necesidad teórica de reflexionar sobre si y cómo es posible articular entre sí conjuntos conceptuales –y figuraciones sociales– tan extraordinariamente fuertes en sí mismas. El presente capítulo explora este último problema teórico.

SITUAR LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

El consenso dominante en el pensamiento político crítico latinoamericano no fue excepcional; en efecto, en la década de los noventa la filosofía política estadounidense y europea (en particular alemana) también abrazó con entusiasmo el proyecto de perfeccionar o incluso revolucionar las democracias liberales existentes por medio de prácticas e instituciones deliberativas. Aún más, algunas de esas propuestas se originaron en los movimientos sociales de esas sociedades, o más bien en el rol de intérpretes que asumieron sus intelectuales críticos a partir de la construcción de debates pos-estructuralistas y contra-neoliberales sobre la acción y orientación de los movimientos sociales en el primer mundo, y, al igual que en América Latina, algunas de esas filosofías se presentaron a sí mismas como respuestas emancipadoras a la globalización neoliberal en curso (Sanbomatsu, 2004).

Las condiciones de producción del pensamiento crítico estadounidense y europeo fueron, sin embargo, bien distintas a las que imperaban en América Latina. Esas diferencias abarcaban un amplio rango de procesos: la instalación definitiva de regímenes democráticos más o menos liberales a partir de la derrota de los totalitarismos de Europa Occidental; la reanudación de la larga trayectoria de capitalismo coordinado en la Europa continental (Brenner, 2009); durante las cuatro últimas décadas del siglo XX las universidades tanto continentales como estadounidenses atravesaron por rápidos cambios. Finalmente, aunque no lo menos importante, dos grandes transformaciones ayudan a situar la peculiaridad de esas vertientes del pensamiento político occidental frente a su variante latinoamericana; por un lado, las sociedades europeo occidentales y anglosajonas confrontaron grandes crisis económicas y culturales que transformaron sus bases industriales –y con ello el poder de las clases trabajadoras–; por otro, y casi simultáneamente, el colapso definitivo del socialismo soviético. No debería sorprender, en-

tonces, que este acumulado de factores intensificase la tendencia –que se había iniciado ya en el siglo XIX– a confinar a los pensadores políticos críticos al interior de las organizaciones académicas, y que dentro de universidades y asociaciones científicas o de las humanidades, estos pensadores fuesen socializados y disciplinados dentro de un “sistema estelar” (*star system*, Sanbomatsu, 2004) que ponía una gran distancia entre sus producciones teóricas y las prácticas de los movimientos sociales, pero que aseguraba carreras académicas largas y una amplia difusión de artículos, libros y otros productos intelectuales. Así, en las sociedades del Norte la configuración de una suerte de sub campo teórico dentro de la especialidad en teoría democrática, llamada “teoría deliberativa”, acompañó al creciente barroquismo teórico del pensamiento post (estructuralista, moderno, colonial, etc.).

En América Latina, el pensamiento crítico no perdió su íntima relación con la acción política porque la democratización de sus regímenes políticos ocurrió solo muy tardíamente, y las crisis económicas y culturales de sus sociedades industriales aunque más extendidas y devastadoras (excepción hecha, tal vez, de Brasil) fueron también menos profundas. No ocurrió lo mismo con las crisis políticas, no ya del modo de gobierno, sino del régimen de su organización y del Estado en sí mismo. La precariedad propia de los estados latinoamericanos –especialmente en la región andina- hizo que esta garantía de la integración nacional –por lo menos territorial y administrativa, ya que no social- estuviera a punto de colapsar. Aún más, dado el peso de las universidades públicas como lugar de reproducción del pensamiento crítico, la cuasi-desintegración del Estado impidió que los intelectuales establecieran un “sistema estelar” altamente formalizado y completamente diferenciado de otras formas sociales de vida. En este clima, la emergencia de nuevos actores sociales y sus formas de acción política fue acogida con entusiasmo y proximidad por intelectuales políticos que se sentían cercanos a esas demandas, o que habían estado embarcados durante décadas en la construcción de alternativas teóricas a la democracia liberal.

Los factores socio-históricos anotados no conducen sino a esperar que el tipo de teoría democrática, y específicamente el trabajo sobre la democracia deliberativa, hubiesen sido diferentes en Norteamérica, Europa y América Latina; cosa que en efecto ocurrió. En cambio, nos dicen muy poco sobre los diferentes acentos que los pensadores pusieron en sus reflexiones. Para apreciar esos matices y comprenderlos es necesario considerar el problema desde el ángulo de la relación entre cultura, política y pensamiento político.

Es indudable que la política como actividad humana es impensable e irrealizable sin procesos que articulen símbolos, signos, imágenes

y otros materiales culturales de manera que hagan sentido no sólo para los agentes directos de dicha actividad, sino también para el conjunto de la sociedad, e incluso para miembros de otras sociedades. Aun más, en las sociedades modernas la política “hace sentido” únicamente cuando se encuentra culturalmente encuadrada con relación a un orden consensualmente identificado por los miembros de esas sociedades como “político”. Esta especificación supone además que los símbolos, signos e imágenes (políticos) solo pueden ser movilizados y articulados en relación con valores y compromisos que proveen de razones para considerar esas acciones (movilización y articulación) como “legítimos”. El poder político, la facultad de decidir y llevar a la práctica esas decisiones en un campo específico de la vida social y desde un lugar particular –normalmente el Estado–, es por lo tanto culturalmente *constituido* en relación con esas razones de legitimidad y compromisos de valor (Lahusen y Münch, 2001; Andrade, 2009, Lefort, 2004).

La legitimidad de la acción política no es un añadido posterior a la acción misma; en realidad el proceso parte por la selección de quién puede o no hacer una acción política (los actores), qué opciones y recursos cuentan para hacer algo (las estrategias, incluidas por supuesto las discursivas), a quiénes y de qué manera se debe tomar en cuenta en el curso de la creación de esas estrategias (los participantes), cómo estos han de involucrarse o van a ser afectados, y de qué manera pueden sus acciones ser respondidas por otros actores o contendientes. Estoy hablando, por lo tanto, de una relación entre cultura y política que es dinámica y de doble vía: la cultura provee (estructura) los materiales de los que la política está hecha (Vg. de qué manera debe hacerse algo para ser reconocido como acción política), pero también que cuando la política se pone en acción, ésta reproduce e incluso modifica (estructura) los materiales culturales de los que está hecha (Lahusen, 2001: 24). Aun más, podríamos decir que la política está conformada normativamente por los valores culturales, e inversamente que la política reproduce y reconstruye esa normatividad. De acá no debería deducirse de manera simplista que para cambiar la política debe cambiarse la cultura, y menos aún los valores, si se quiere hacer esa relación habría que postular una compleja co-evolución de los dos campos.

La filosofía política, y más generalmente el pensamiento político, hablan hacia la sociedad y los gobernantes desde el interior de la interacción entre los campos que he descrito como constituyéndose mutuamente y dinámicamente, pero el acto de habla del filósofo establece una distancia –potencialmente crítica– con respecto al público a quien habla y al objeto al que se está refiriendo. Sin embargo, la reflexión política tampoco puede escapar a las condiciones políticas y culturales en las que tiene lugar; incluso su objetivo explícito de trascender esas condi-

ciones es posible sólo en tanto que el pensador empleé los materiales culturales y políticos que tiene a su alcance –aún cuando el repertorio del que dispone se haya expandido por su conocimiento y familiaridad con otras culturas y sociedades (Wollin, 2001 [1960]; Andrade, 2009)². El filósofo político busca desde la normatividad de sus enunciados cambiar la normatividad político-cultural, pero el límite –inescapable– de esa acción es que para que haga sentido debe necesariamente operar con los materiales político-culturales de los que dispone. Estos procesos y límites son particularmente importantes para el análisis del problema que vengo tratando; esto es, la comprensión de los procesos de desarrollo de las distintas versiones de la democracia deliberativa.

En el ambiente fuertemente especializado de la academia estadounidense la teoría democrática no solo que se ha constituido en una suerte de sub-campo, sino también que a lo largo de las décadas de los noventa y los dos mil ese campo “se movió más allá del estado de ‘afirmación teórica’ hacia el estado de ‘teoría en acción’” (Chambers, 2003, 307). Este movimiento estuvo además acompañado por un cambio de escala en la perspectiva de los teóricos estadounidenses.

Teóricos como Hanna Arendt³, Benjamín Barber y Carol Patteman, que constituyen la primera generación de *teóricos deliberativos* habían puesto énfasis en asuntos macro; esto es, en las relaciones democráticas entre la sociedad civil en general y el estado. Mientras que la generación que empieza su producción teórica a fines de los ochenta y realiza la mayor parte de su trabajo en los últimos treinta años ha enfatizado el estudio de experimentos deliberativos dentro de las democracias (estadounidense y de otros países del mundo, incluyendo los latinoamericanos), situándose en una perspectiva de *deliberación democrática*⁴. El público en general (masivo) ha sido abandonado a favor del “diseño de escenarios que pueden lograr y mantener los estándares del diálogo crítico o que pueden modelarse para que así lo hagan” (Chambers, 2009, 324).

Esa transformación puede comprenderse con referencia a la manera en que se vive la vida políticamente en Estados Unidos. La política

2 El ejemplo más dramático de la acción de estos mecanismos lo encontramos en la “Utopía” de Moore; una figuración que está expresamente situada por el autor en un lugar del mundo del cual tenía conocimiento (América) pero cuya nueva política y sociedad se ofrece como respuesta a las crisis de su propiedad sociedad (la inglesa) sometida a la desaparición simultánea de un tipo de orden político tradicional y de los modos de vida establecidos desde el siglo XIII.

3 De origen alemán, pero cuyos aportes al desarrollo de la teoría deliberativa ocurrieron en su mayor parte dentro de la academia estadounidense.

4 Entre los más representativos de esta tendencia están James Bohan, Iris Marion Young, Henry Richardson y Bryan Garsten.

estadounidense está estructurada según una estrategia de competencia pluralista “que permea todos los aspectos del proceso político” (Lahusen, 2001, 42). Esto es, las instituciones democráticas resultan de la combinación entre los límites a la acción del estado (liberalismo) y la competencia entre los ciudadanos por participar en la toma de decisiones políticas (pluralismo). En el plano de la práctica del gobierno este ordenamiento da origen a “una multitud de instituciones interconectadas y arenas que tienden a vigilarse mutuamente con respecto a la definición de problemas [políticos o agendas para la toma de decisiones], creación de políticas, e implementación” (Lester, citado en Lahusen, 2001). Este tipo de ensamble político-institucional se extiende también a las universidades y a las carreras académicas individuales, porque el funcionamiento pluralista competitivo requiere del reclutamiento constante de “expertos” que gozan de reputación entre sus pares (tanto en las ciencias como en las humanidades) y que están directamente orientados hacia el público; condición básica del *star system*.

El efecto del modo de organización de la política en la sociedad en general es que la participación ciudadana puede ocurrir sólo a través de procesos de agregación y organización de intereses mediante los cuales se forma una red de ciudadanos, expertos (o intelectuales públicos) y agencias estatales que compiten entre sí en torno a un asunto considerado como de interés general y que afecta la vida de los (grupos de) ciudadanos.

El clima político, social y cultural de los años sesenta y setenta intensificó el pluralismo americano, haciendo que ganaran peso las demandas políticas, fuertemente expresivas, de los movimientos sociales estadounidenses (de derechos civiles, primero, y después de los movimientos estudiantil, feminista y ecologista), y permitiendo el surgimiento de una crítica deliberativa a las relaciones estado-sociedad estadounidenses. La relativa incorporación de esas demandas tanto en el sistema político como en la reforma universitaria facilitó el giro deliberativo en los debates de teoría democrática, pero también hizo que los nuevos debates pongan énfasis recaiga en la propuesta de construcción de y/o en la proliferación de espacios para la deliberación democrática donde “razonamientos situados” (identitarios, de género, etc.) hagan oír su voz.

La variante europea también está marcada por su ambiente político-institucional. En Alemania, la creación de políticas busca lograr decisiones por consenso, o que, en todo caso, puedan presentarse como tales. Esta estrategia de consenso o de orientación hacia la síntesis (Lahusen, 2001) “puede existir solo si se deja de lado el ideal de una democracia participativa liberal y [se lo reemplaza] por una orientación hacia el ideal de una democracia ilustrada... esta forma de democracia

no está basada en la participación y la búsqueda de intereses sino en la búsqueda de la verdad por parte de unos pocos expertos y la ilustración del público” (Stark, 2001, 103). La convicción de que el gobierno por medio de la ingeniería del conocimiento es la base del debate público legitima la política y las relaciones estado-sociedad, pero su costo es la exclusión institucionalizada del público en general del proceso político. Estos resultados se obtienen en tanto que la política está organizada en torno a largos tiempos políticos –necesarios para poner a prueba la corrección y validez de los intereses y posiciones–; la integración de las posiciones divergentes (que se encuentran debidamente organizadas en asociaciones pico de industriales y trabajadores) en la búsqueda de verdades “objetivas”; y, finalmente, en procedimientos que vuelven inmune al consenso alcanzado a la competencia pluralista. “Las condiciones de éxito de esta estrategia ponen límites al círculo de participantes integrados en las deliberaciones para la toma de decisiones y en los procesos de implementación” (Vobruba, citado en Lahusen, 2001, 41). Estos ambientes, procesos y resultados son descritos y criticados en los trabajos de Habermas, cuya apuesta es por mantener el objetivo final de una ilustración del público, pero eliminando la discriminación –al romperse el círculo cerrado de los expertos– y manteniendo abierto el consenso de manera que pueda ser revisado en su implantación por los ciudadanos afectados (Warren, 1993; Habermas, 1990)⁵.

Como había indicado anteriormente, los pensadores latinoamericanos han sido muy fructíferos dentro del debate de la teoría democrática deliberativa ¿En qué clima político cultural han desarrollado sus reflexiones? Si nos referimos a la historia próxima dos grandes procesos enmarcaron esos esfuerzos intelectuales: en primer lugar, el intento conducido por las élites económicas latinoamericanas de transformar los antiguos regímenes autoritarios (o de partido dominante, como en México) primero en regímenes civiles electorales y luego en democracias pluralistas competitivas. En segundo lugar, los impactos de la globalización neoliberal de los ochenta y noventa. Dejando de lado algunos aspectos importantes del cambio de régimen, y particularmente la evaluación de si los nuevos regímenes pueden o no ser llamados democráticos, es indudable que un efecto muy importante del nuevo pluralismo latinoamericano fue la apertura y expansión (en algunos casos, se podría decir incluso la creación) de una esfera pública muy animada y dinámica, donde intelectuales de todas las orientaciones, partidos políticos y movimientos sociales lograron expresarse y someterse a la contestación de actores que avanzaban argumentos diferentes

⁵ Incidentalmente, la reconstrucción de Luhmas del sistema político en términos de comunicación refleja claramente el proceso de la política alemana.

a los propios (Andrade, 2009). En cuanto a la globalización neoliberal, también dejaré de lado sus aspectos económicos, reteniendo sólo la comprobación de que al crear y profundizar grandes desigualdades sociales, ese funcionamiento económico contradujo un aspecto normativo central de las democracias: el logro de la igualdad; sin embargo, también es cierto que la globalización de fines del siglo XX creó un flujo de ideas muy importante, del cual participaron activamente los intelectuales latinoamericanos. Es un hecho que facilitó la recepción selectiva y la recreación del giro deliberativo en la filosofía política democrática (Weyland, 2007; Devés, 2004). Resultando en una nueva esfera pública, que hacía lugar para nuevas ideas sobre la política y específicamente para las versiones deliberativas, fue el clima inmediato en el que los filósofos políticos latinoamericanos pusieron a circular su producción.

En los casos de Estados Unidos y Alemania he señalado que fueron elementos de largo plazo los que tuvieron mayor peso en el tipo de producción del pensamiento crítico deliberativo. Igual cosa podríamos decir de América Latina, sin que esto signifique restarle importancia a los procesos recientes.

Desde mediados del siglo XIX las élites conservadoras/liberales buscaron organizar la política latinoamericana en instituciones jerárquicas y centralistas que privilegiaban la obediencia a la autoridad como modo de legitimación política. Esta tendencia, que fue sólo parcialmente exitosa en el siglo XIX, terminó de consolidarse con las crisis tempranas del siglo XX y a mediados de esa centuria se completó en la forma de una estrategia donde el aparato estatal nacional es jerárquicamente superior a la sociedad. En estas condiciones, la política se orienta hacia la protección del estado, y “el proceso político está estrictamente estructurado hacia la organización de la administración del gobierno” (Lahusen, 2001,38).

El principio que protege y legitima al Estado y al gobierno es la mayoría, y sólo mediante la conformación de mayorías pueden los ciudadanos obtener influencia en la discusión política. De hecho, con frecuencia esas mayorías se reflejan directamente en el equipo de gobierno que puebla la administración estatal y condicionan el nombramiento de ministros y otros altos funcionarios públicos. Adicionalmente, ese funcionamiento está potenciado por el enorme peso que las constituciones latinoamericanas otorgan al Ejecutivo frente al Legislativo y el Judicial, y la debilidad de los controles que los ciudadanos pueden ejercer sobre las decisiones estatales. La organización jerárquica de las relaciones estado-sociedad otorga especial fuerza a las ideas de interés nacional y bien común, pero el carácter mayoritario del funcionamiento del conjunto político institucional –y la tendencia a que el pluralismo sea suprimido por la mayoría– hace que “[el] interés nacional y [el] bienestar

común [...] puedan determinarse sólo por extrapolación por las cabezas del gobierno y su élite asesora" (ídem).

Por supuesto, esta descripción se comprueba mejor en ciertos países y períodos que para otros. El México previo al breve interludio de los gobierno del PAN fue el ejemplo por antonomasia de la primera situación, también lo fueron Argentina, Brasil y Chile durante las respectivas dictaduras de los setenta –o incluso antes, durante el peronismo clásico, el *Estado Novo* o el gobierno de Alessandri. Los países andinos se encontraron por la mayor parte de su historia en una situación algo diferente; las élites andinas realizaron intentos similares a los descritos, pero la existencia de fuertes divisiones regionales, el carácter sumamente excluyente de las modernizaciones de la economía, la inexistencia o debilidad de partidos nacionales, en fin el grado de fragmentación del Estado y la sociedad usualmente conspiró contra esos propósitos (Whitehead, 2006).

Estos matices, no impidieron, sin embargo, que en general la tendencia de la estructura política latinoamericana fuese hacia el establecimiento de modos jerárquicos –más o menos exacerbados– de relación Estado-sociedad. La situación creada en los tardíos ochenta y los noventa por la expansión de la esfera pública y la reorganización de las economías latinoamericanas, hizo aún más visibles y dolorosos los efectos de la larga trayectoria histórica hacia la organización jerárquica, y contribuyó a que en algunos de los países –en particular Venezuela, Ecuador y Bolivia– en lugar de que las relaciones Estado-sociedad se reorganizaran en clave pluralista, simplemente se desorganizaran hasta niveles críticos, para en las primeras décadas del presente siglo retomar el patrón tradicional. Esa trayectoria se expresó tanto en el surgimiento de poderosos movimientos sociales –una vez más, en particular en los Andes– como de las reflexiones políticas que acompañaron los nuevos desarrollos. Así, la recepción/creación del giro deliberativo en América Latina produjo esa originalidad que anotaba en la introducción del presente capítulo: la democracia deliberativa quedó fuertemente atada a las imágenes de la soberanía popular y la soberanía nacional. Aunque hubiese podido ocurrir de otra manera, la trayectoria seguida operó dentro del campo cultural tradicional, en el que el grado máximo de legitimidad de la política lo provee la superioridad del Estado sobre la sociedad, pero sólo en la medida que esa relación expresa la voluntad general que emana de la soberanía popular.

En el pensamiento latinoamericano, la deliberación democrática asumió un cariz fuertemente hermenéutico: el diálogo servía para descubrir los contenidos de una voluntad general pre-existente que se expresaba por las demandas y manifestaciones de los movimientos

sociales. Este es el elemento que considero problemático en la forma actual de la teoría democrática latinoamericana; pasaré por tanto a exponer y sustentar en qué consiste el problema, para comprenderlo tomaré una vuelta por la vida política como vida ficticia.

LA SOBERANÍA POPULAR COMO FICCIÓN POLÍTICA

Susana Villavicencio recordaba recientemente que “la democracia es el gobierno del pueblo, pero *quién* es el pueblo de la democracia es una pregunta difícil de responder [...] la consagrada soberanía del pueblo en la República, fundamentada en la idea de la autonomía de la persona [...] es la base del pueblo de ciudadanos cuya realización ha quedado siempre inconclusa” (Villavicencio, 2012, 223). Esta distancia, que según la autora dataría del origen mismo de nuestras repúblicas, no es un defecto particular de las democracias latinoamericanas, es una característica central de la vida política moderna. La ficción del “pueblo soberano” (de la soberanía popular) es lo que crea a la democracia como espacio reflexivo (Lefort, 2004); aún más, sólo porque el pueblo soberano no gobierna es que los gobernados (los ciudadanos) pueden limitar el poder de las élites que gobiernan, “las cualidades ficcionales de la soberanía popular sostienen más que amenazan los valores humanos asociados a ella” (Morgan, 1988, 15).

Debe reconocerse que históricamente, esa ficción tan útil para la convivencia política de la sociedad –además de los incontables servicios que presta a los gobernantes– tuvo dos orígenes muy distintos entre sí, marcados por procesos políticos y sociales también muy diferentes. Por un lado tenemos a la vertiente anglosajona. La simulación que dio origen al gobierno constitucional de los monarcas ingleses y posteriormente al gobierno presidencial y federal de Estados Unidos se fundó en un largo proceso que arranca con la crisis de la dinastía Tudor, pasa por la Revolución Gloriosa, y culmina en la emancipación de las 13 colonias inglesas en América. En este trayecto la simulación de una sociedad de desiguales gobernada por un rey vicario de Dios fue sustituida por la de pueblos –previamente incorporados en ciudades y cartas constitutivas, como bien nos lo recuerda Levy (Levy, 2009)– que primero hicieron valer sus derechos ancestrales en el Parlamento –es decir en un gobierno representativo– y luego establecieron la democracia como innovación social (Morgan, 1988). En la trayectoria política anglosajona la soberanía popular es fundamento de la democracia en tanto que limita las pretensiones de gobierno absoluto primero del Rey y luego del Parlamento⁶.

⁶ Y en su versión estadounidense, primero del Parlamento inglés y luego de 1787 del gobierno federal.

Otra fue la trayectoria de la vertiente continental francesa, que modeló a las concepciones latinoamericanas. En este segundo desarrollo la soberanía popular fue afirmada de manera radical con el cambio de la monarquía a la República, y la construcción de una figura imaginaria extremadamente poderosa: la voluntad general no sólo como abstracción del pueblo, sino también en sustitución de cualquier principio de legitimidad arraigado en lo sacro y en el pasado. El debate rousseauiano sobre la característica gobernante de la asamblea de delegados⁷ muestra claramente esas diferencias: la voluntad general se expresa sólo en tanto que la asamblea habla con una sola voz, y una vez constituida esta unidad, se vuelve indivisible e irrepresentable no sólo por una persona, o incluso por la propia asamblea, sino únicamente por el estado-nación. La soberanía popular existe únicamente y en la medida que también es, simultáneamente, soberanía *nacional*. De manera que incluso la división de poderes que formaliza los pesos y contrapesos no pone límites a la soberanía nacional del Estado, únicamente otro estado puede desafiar esas pretensiones en la medida que no exista un contrato entre los dos estados que elimine esa posibilidad (Kant, 2001, 44)⁸.

La soberanía popular entendida en clave republicana mantiene una relación dinámica, de doble vía, con el concepto de ciudadanía. Por un lado, califica a la ciudadanía en tanto que ciudadanos son únicamente las personas que logran demostrar públicamente que son independientes y que participan activamente en la vida del cuerpo social. Por otro, la existencia de esas personas en la medida que no compartan una vida política en común y que no sean modeladas por esta convivencia impide la constitución del cuerpo político; los individuos autónomos y racionales por sí solos no hacen un cuerpo político, este surge sí y solo cuando emerge una esfera política específica que les permite ampliar su autonomía individual en la no-dependencia de otro cuerpo colectivo, esto es en la auto-creación del estado-nación. Así, la soberanía popular solo es posible en tanto que se convierta en soberanía nacional, a su vez, solo dentro de este último marco es que la autonomía individual puede expresarse como virtud cívica –simultáneamente como realización política personal y actualización particular del cuerpo político. En Kant esta relación aparece claramente

7 Una posición que estuvo también presente, aunque sin mayor éxito en el breve período republicano inglés y en los debates federalistas estadounidenses (Pococok, Gargarella).

8 Kant es contundente al respecto no sólo porque considera que el artículo 2 de sus “artículos preliminares para la paz perpetua entre los Estados” debe ser una condición explícita del pacto entre Estados de una confederación, sino cuando iguala al Estado con “... una sociedad de hombres sobre la que nadie más que ella misma tiene que mandar y disponer.”

expresada por la dinámica que se crea en una constitución organizada según los principios de libertad (autonomía de los miembros del cuerpo político), dependencia respecto de la legislación común (los individuos que no son súbditos del cuerpo político no son sujetos políticos), y de igualdad de los ciudadanos (esto es, de la independencia de los ciudadanos entre sí al tiempo que se someten a la ley común) (Kant, 2001, 52). Para Kant el orden republicano hace posible que los ciudadanos puedan deliberar sobre las decisiones que ponen en riesgo la supervivencia del cuerpo político (Kant, 2001, 53).

Kant entendía como “republicano” a un tipo de orden político que a través del gobierno representativo permitía la manifestación de la soberanía popular contenida en la constitución y las leyes; de hecho, consideraba que “... cuanto más reducido es el número de personas del poder estatal [...] y cuanto mayor es la representación de los mismos, tanto más abierta está la constitución a la posibilidad del republicanismo” (Kant, 2001, 56). Estas ideas, como ha anotado Hoyos (2010, 239), resultan poco propicias como base de una concepción democrática deliberativa, aunque no así para una reconciliación con la visión liberal de la democracia. Es más, el límite que pone Kant resulta demasiado exigente: la deliberación ocurriría sólo en momentos extremos como en el caso de una declaración de guerra, en situaciones normales la representatividad de los gobernantes y su observación estricta de la ley harían innecesaria la deliberación ciudadana. Esta posición contradice el ideal de una ciudadanía activa (Honohan, 2002, 214).

Para que emerja la posibilidad de deliberación la ficción que ata la soberanía popular a la soberanía nacional mediante la figura del estado-nación debe romperse. Cuando el Estado deja de verse como encarnación de la soberanía popular/nacional aparece como un aparato de dominación, un cuerpo artificial que se sobrepone a la sociedad e intenta constantemente expandir su dominio, y que los gobernantes controlan sólo parcialmente. Desde esta nueva perspectiva se ilumina el hecho de que el propósito común de los ciudadanos puede no coincidir con las metas declaradas del Estado, o con la dirección que le han impuesto los gobernantes. Honohan (ibid), ha argumentado que la necesidad de la ruptura de la ficción soberanía popular = soberanía nacional es particularmente fuerte cuando los estados presiden sobre “un pueblo heterogéneo donde las personas se encuentran a sí mismas compartiendo un mismo espacio”. Ahora bien, contrario a lo que piensa Honohan, y siguiendo a Hoyos (sf) podríamos decir que cuando se produce esa expansión de la esfera pública de deliberación, inevitablemente las preguntas que se plantean apuntan a una ruptura con la lógica republicana del orden político y una reorientación hacia la organización política en una forma democrática.

Veamos el proceso en acción; si los ciudadanos usan el nuevo espacio público, entonces abren la puerta a preguntarse –y lo que es más importante a preguntar a los gobernantes– sobre su grado personal de autonomía; sobre las distintas formas que debe adoptar la igualdad entre ellos; sobre lo razonable de las pretensiones de autoridad de los gobernantes, acerca de las instituciones más adecuadas para lograr los propósitos vitales de los ciudadanos, etc. La posición de los gobernantes ante estas preguntas podrá variar en sus matices de respuesta, pero lo que no podrán dejar de hacer –so pena de volver a la ficción que sostiene al gobierno existente como encarnación de la soberanía popular– es ofrecer respuestas públicas, que a su vez pueden ser debatidas y puestas en duda por los ciudadanos. La democracia deliberativa es esta práctica, esta interacción.

Una vez desatadas las ficciones del orden político, la soberanía popular no puede ser igualada ni con los motivos de la protección del Estado (en nombre de la soberanía nacional, Hoyos, 2010), ni peor aún con la pretensión de los gobernantes de que porque son representantes del pueblo encarnan la soberanía popular (Lefort, 2004). La forma política cambia mediante esas interacciones, deja de ser republicana y pasa a convertirse en democrática; aparece también el rostro oscuro de la democracia: si la soberanía popular no puede poner fin a la deliberación, ¿qué puede hacerlo?, la respuesta que nos ofrece nuestro largo repertorio político es la misma que dio en su momento Aristóteles: *la democracia es el gobierno de los pobres que son la mayoría*.

Como sabemos, la democracia es precisamente el tipo de gobierno que las élites dominantes han evitado que se produzca usando para ello el recurso de construir gobiernos basados en la representación – más o menos adecuada– de los ciudadanos en la toma de decisiones. Al igual que en el código de las ficciones republicanas, las elecciones de representantes ponen también en acción la figura de la soberanía popular, pero de una manera diferente. En las elecciones generales se suspenden temporalmente las distinciones sociales; juntas, la ley de un ciudadano un voto y los dispositivos que protegen el acto de votación en sí, hacen que la igualdad política se produzca por un momento, y los ciudadanos en esa condición tomen una decisión: ¿quién va a gobernarnos a todos –y a mí en lo personal– como si yo fuese ese gobernante? Cualquiera que sea la conformación final del gobierno, éste será siempre mayoritario y su autoridad emanará de ese hecho.

Visto desde la perspectiva de la teoría deliberativa, ese resultado es sin embargo problemático. Dos problemas son especialmente relevantes. El primero es el de la *tiranía de la mayoría*; esto es, los representantes electos pueden perseguir solo los intereses de la mayoría que constituyó el gobierno, un riesgo no despreciable cuando todos los pro-

cesos de toma de decisión se basan en el voto de la mayoría. El segundo problema es el de la limitación del diálogo entre ciudadanos para *la formación de los bienes compartidos*.

La teoría de la democracia deliberativa nos lleva solamente hasta aquí. Es claro que un ordenamiento político que limita la participación ciudadana al momento de las elecciones y el rendimiento de cuentas de los representantes ante otros representantes o ante los jueces⁹ es insuficiente. De hecho, el aporte principal de la teoría deliberativa a la filosofía política democrática reside precisamente en mostrar que el diálogo político entre los ciudadanos y de éstos con los representantes permite el examen público de los valores de las preferencias de los ciudadanos, tanto como las de los gobernantes, y por lo tanto ese ejercicio es imprescindible en la creación de “aquello que compartimos en común, en especial nuestro destino político” (Hoyos, 2010, 243). Si los ciudadanos dialogan razonablemente –y aquí el límite de lo razonable está dado por la disposición y la práctica de escuchar– es posible poner al descubierto los intentos de manipulación de la información necesaria para llegar a una decisión que afecta a todos, a muchos, y a unos pocos, independientemente de si ese intento es realizado por los gobernantes o por un sector (organizado) de los ciudadanos. El ejercicio dialógico permite identificar las condiciones imperantes (manipulativas o en ausencia de manipulación), los sesgos de los distintos cursos de acción –incluso la posibilidad misma de que exista más de un camino para la acción política– y por lo tanto los intereses que se están tomando en cuenta y los que no, así como si existe o no preocupación por las consecuencias que esas acciones tendrán entre algunos de los ciudadanos, etc. Lo que no nos dice la teoría, al menos no más allá de ciertos horizontes de sentido fundados sobre la elemental consideración de que todos los ciudadanos son en principio personas cuya dignidad en tanto tales no puede ser obliterada, es en qué dirección deben orientarse las decisiones. No puede hacerlo, por principio, porque esa dirección debe primero justificarse públicamente, y está sujeta a cambio si las justificaciones son juzgadas insuficientes. Cada ejercicio de diálogo es posible sólo para cada caso, uno a la vez.

Si, como he mostrado, la primera contradicción entre la teoría *deliberativa y la vida política latinoamericana es que la primera es incompatible con una noción fuerte de soberanía popular*; entonces el segundo choque se produce entre la presión por hacer algo que cambie

9 La toma de cuentas y establecimiento de responsabilidades entre Ejecutivo y Legislativo para el caso de entre representantes es un mecanismo que produce los resultados deseados sólo si hay una importante presencia de la oposición en ese último cuerpo; en relación con los jueces, que no son normalmente representantes electos el mecanismo funciona sólo si los jueces están de alguna manera abstraídos de la vida política normal

el futuro ya, ahora, urgentemente, y el tiempo que demanda la deliberación democrática para crear el presente. Este hábito de la urgencia del presente es el que plantea los desafíos más revelantes para quienes estamos empeñados en seguir reflexionando desde una perspectiva deliberativa sobre la vida política de nuestras sociedades. En la siguiente sección examinaré brevemente este asunto para, finalmente, esbozar los posibles caminos que podría tomar el desarrollo futuro de la perspectiva deliberativa.

LA DELIBERACIÓN DEMOCRÁTICA EN TIEMPOS DE SOBERANÍA POPULAR

Las reflexiones que siguen, debo anotarlas por coherencia con el argumento que he presentado anteriormente, parten de la situación actual de al menos tres países andinos: Venezuela, Ecuador y Bolivia, ocasionalmente me referiré a Colombia y Perú. En esos países las situaciones de partida de sus democracias han variado sustancialmente respecto de lo que ocurría a mediados de los años noventa: los tres cuentan con constituciones que, en diferentes grados, pusieron fin a las reglas de juego de la democracia liberal, en algunos aspectos sustituyéndolas por nuevas instituciones que se pretendía realizaban –o por lo menos estimulaban– el ideal de la participación política; en todos ellos los gobiernos que han regido esos estados han emanado de mayorías diferentes a las que constituyeron los gobiernos neo-liberales de los noventa, en todos los casos, esos gobiernos se pretenden encarnaciones directas de la soberanía popular. Adicionalmente, en los tres casos las sociedades son mayoritariamente urbanas, han experimentado significativas reducciones en el número de personas destituidas, y las diferenciaciones sociales que se están creando, y/o profundizando no necesariamente se transforman o parten de desigualdades; de hecho, la igualdad social, económica, y en alguna medida política ha aumentado en Venezuela, Ecuador y Bolivia. Tomados en conjunto estos cambios indican una nueva relación de los respectivos estados con sus sociedades.

La nueva situación tiene profundas implicaciones para los consensos que se habían formado en el debate deliberativo sobre las democracias latinoamericanas. En primer lugar es claro –o debería serlo– que el diagnóstico al que habíamos arribado a principios del presente siglo se ha vuelto inadecuado como punto de partida de una reflexión arraigada en el aquí y ahora. Las sociedades latinoamericanas parecerían haber superado el desorden económico, político, social y cultural creado por las élites neoliberales y éstas ya no gobiernan los estados. Hay, sin embargo, un elemento de ese diagnóstico que sigue estando vigente: a pesar de todos los cambios que se han producido, instituciones, mecanismos y procesos de toma de decisiones altamente excluyentes

continúan en su lugar, y esto a pesar de que se han producido radicales innovaciones constitucionales que incluso dispersan a la antigua imagen del Estado-nación como encarnación de la soberanía nacional, y la sustituyen por un nuevo contrato que se basa en el pacto entre pueblos o naciones cuya convivencia no anula ni su existencia, ni su soberanía (en el sentido de capacidad para auto-gobernarse).

No podemos los teóricos deliberativos hacer silencio sobre la manera en que están operando las nuevas instituciones. Esas innovaciones en la formalidad institucional, tanto en las mismas constituciones como en leyes normales, son limitadas en su potencial transformador por disposiciones que restablecen la relación jerárquica entre el Estado y la sociedad. Los conflictos en torno a la minería y otras industrias extractivas, así como por la construcción de infraestructura, que han surgido en todos los Andes –e incluso en Argentina– indican que esa restauración ha reactivado viejas fricciones y exclusiones entre el Estado y los ciudadanos. Lo importante en términos filosóficos es que esos conflictos señalan que los mecanismos que se habían previsto para evitar o por lo menos poner en duda esas exclusiones, que crean espacios y reglas de juego para la deliberación¹⁰, no están a la altura de sus propósitos. Lo que es peor, los mecanismos deliberativos, han sido sustituidos por una de dos tendencias: la manipulación de la información y toma de decisiones por parte de las elites estatales (gobernantes y funcionarios) mediante “ejercicios participativos” que simplemente consultan, pero no escuchan y menos aún modifican, decisiones estatales ya tomadas, o, y cada vez con más frecuencia, por la interlocución directa –aunque frecuentemente forzada– entre los presidentes y los movimientos sociales (Crabtree y Crabtree-Condor, 2012; Orihuela y Thorp, 2012). El resultado que se ha obtenido del cambio institucional hasta el momento es desalentador: en lugar de los tiempos extendidos que requiere la deliberación democrática predomina la lógica tecnocrática de decisiones urgentes tomadas por la jerarquía estatal, en nombre de un “bien común”, “vivir bien” o “buen vivir” que la jerarquía proclama conocer con prescindencia de lo que los ciudadanos digan. Los ciudadanos en lugar de ilustrarse a sí mismos mediante la deliberación, y así lograr autonomía, son ilustrados desde arriba.

Las tensiones actuales entre Estado y movimientos sociales muestran además que la identificación que hicimos en el pasado reciente entre estos últimos y la soberanía popular ya no se sostiene, ni en la práctica política, ni en la ficción retórica. Este desarrollo también trae

¹⁰ Por ejemplo, consultas y referendos populares, mesas de diálogo, participación ciudadana en la creación de planes de desarrollo locales, regionales y nacionales.

consecuencias para quienes participamos en la construcción de teoría deliberativa. El primer efecto es que debemos volver a preguntarnos sobre la cuestión de la autoridad; si bien es cierto que los gobernantes están autorizados a actuar por la mayoría¹¹ ¿podemos efectivamente asumir que esa autoridad es razón suficiente para suspender el juicio crítico, esto es la necesidad de evaluar sus decisiones? Esta pregunta abre un campo de debate que no hemos explorado suficientemente. El segundo efecto se refiere a la posición privilegiada que en el pasado reciente habíamos otorgado a los movimientos sociales como portadores no sólo de la soberanía popular, sino también de un saber superior a la reflexión filosófico política. Como indiqué esa posición afectó nuestro modo de hacer filosofía política, transformándola en un tipo de hermenéutica débil (Habermas, 1994, 4).

La reflexión democrática no tiene porqué abandonar el ideal deliberativo, pero si necesita buscar una posición distinta frente a los movimientos sociales, mirarlos en relación con el conjunto de dinámicas sociales que actúan contemporáneamente; las que introduce el capital, sin lugar a dudas, pero también las creadas por la (nueva) dominación estatal. Ese reposicionamiento nos obliga a abandonar el papel de intérpretes en el que nos habíamos posicionado en los últimos veinte años, y a recuperar el lugar de la filosofía política como pensamiento crítico; esto es, a tomar distancia frente a las pretensiones de saber y poder tanto del Estado como de los movimientos sociales, a buscar nuevos fundamentos para ese ejercicio crítico, toda vez que la soberanía popular ha dejado de serlo, quisiera insinuar que ese nuevo suelo no lo es tal, se encuentra ya en nuestro repertorio político, y por tanto permite “hacer sentido” político para nuestra audiencia, se trata de la dignidad humana como fundamento de la convivencia social. La deliberación, el diálogo, no es posible en una jerarquía que atenta contra la dignidad de todos y cada uno de nosotros ¿Cómo, en qué sentidos, y con qué instrumentos, afectan esas nueva posición y punto de partida a nuestro lenguaje filosófico político y –sin intentos de ironía– nuestro diálogo futuro?

BIBLIOGRAFÍA

- Andrade, Pablo 2009 *Democracia y cambio político en el Ecuador: Liberalismo, política de la cultura y reforma institucional*, (Quito: Corporación Editora Nacional y Universidad Andina Simón Bolívar.
- Boron, Atilio 2003 *La filosofía política clásica: de la antigüedad al*

11 En todos los casos sobre los que estoy hablando, incluso por mayorías impresionantes.

- renacimiento* (Buenos Aires: CLACSO).
- Brenner, Robert 2009 *La economía de la turbulencia global* (Madrid: Akal).
- Crabtree, John y Crabtree-Condor, Isabel 2012 “The politics of extractive industries in the Central Andes” en Bebbington, Anthony, *Social Conflict, Economic Development and Extractive Industry* (Abingdon/Oxon: Routledge).
- Chambers, Simone 2009 “Rethoric and the Public Sphere: Has Deliberative Democracy Abandoned Mass Democracy?” en *Political Theory*) Vol. 37, N° 3.
- Chambers, Simone 2003 “Deliberative Democratic Theory” en *Annual Review of Political Science*) Volúmen 6.
- Cheresky, Isidoro 2011 “Introducción” en *Ciudadanía y legitimidad democrática en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Devés Valdés, Eduardo 2004 *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad* (Santiago de Chile: Editorial Biblos).
- de Sousa Santos, Boaventura 2008 *Conocer desde el Sur. Para una cultura política emancipatoria* (Buenos Aires : CLACSO).
- Habermas, Jürgen 1990 *Moral Consciusness and Communicative Action* (Cambridge: MIT Press).
- Honohan, Iseult 2002 *Civic Republicanism* (Abingdon, Oxon: Routledge)
- Hoyos, Guillermo 2010 “‘¿Para qué filosofía?’ Si ‘El pensar está en lo seco’” en *Universitas Philosophica*, N° 54, año 27.
- Kant, Immanuel 2001 *Sobre la Paz Perpetua* (Madrid : Editorial Tecnos).
- Lahussen, Christian 2001 “Political Regulation in Sociological Perspective: A Multidimensional Framework of Analysis” en Münch, Richard, et.al., *Democracy at Work* (Wesport, Connecticut/London: Praeger).
- Lahussen, Christian y Münch, Richard 2001 “Introduction: Democratic Politics and Ecological Challenges” en Münch, Richard, et.al., *Democracy at Work* (Wesport, Connecticut/London: Praeger).
- Lander, Edgardo 1993 *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales* (Buenos Aires: CLACSO)
- Lefort, Claude 2004 *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (Barcelona: Anthropos).
- Levy, Jacob (2009) “Not so Novus an Ordo: Constitutions Without Social

- Contracts” en (*Political Theory*, Vol. 37, N° 2)
- Morgan, Edmund S. 1988 *La invención del pueblo. El surgimiento de la soberanía popular en Inglaterra y Estados Unidos* (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores)
- Orihuela, José Carlos y Thorp, Rosemary (2012) “The political economy of managing extractives in Bolivia, Ecuador and Peru”, en Bebbington,
- Anthony, *Social Conflict, Economic Development and Extractive Industry* (Abingdon, Oxon: Routledge).
- Sanbomatsu, John 2004 *The Postmodern Prince: Critical Theory, Left Strategy, And The Making Of A New Political Subject* (Nueva York: Monthly Review Press).
- Stark, Carsten 2001 “Germany: Rule by Virtue of Knowledge” en Münch, Richard, et.al. *Democracy at Work* (Wesport, Connecticut/London: Praeger).
- Villavicencio, Susana 2012 “El pueblo de la democracia. Forma y contenido de la experiencia populista” en Hoyos, Guillermo et. al. *El eterno retorno del populismo en América Latina y El Caribe* (Buenos Aires: CLACSO).
- Warren, Mark 1993 “Can Participatory Democracy Produce Better Selves? Psychological Dimensions of Habermas’s Discursive Model of Democracy” en (*Political Psychology*) Vol. 14, N° 2.
- Weyland, Kurt 2007 *Bounded Rationality and Policy Diffusion: Social Sector Reform in Latin America* (Princeton: Princeton University Press).
- Whitehead, Laurence 2006 *Latin America: A New Interpretation* (Nueva York: Palgrave Mc Millan).
- Wollin, Sheldon 2001 [1960] *Política y Perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (Buenos Aires: Amorrortu).

Ana María Larrea Maldonado*

LA EXPERIENCIA DE UNASUR: UN NUEVO CAMPO DE LO POSIBLE

Soplan vientos de cambio en América del Sur. Cambios políticos profundos que cuestionan las relaciones mundiales de poder y propugnan un nuevo orden mundial. América Latina ha dado pasos significativos en la última década hacia un proceso de regionalización centrado en la revitalización de la política como base para la construcción de un mundo multipolar, en el que la voz del Sur sea escuchada. La experiencia de la UNASUR es particularmente relevante en este marco, por los pasos significativos que se han dado en un período relativamente corto de tiempo. Para ello, ha sido necesario superar los enormes problemas entre los países sud americanos, pero también y sobre todo, superar su histórica subordinación a Occidente,

* Antropóloga, Magíster en Desarrollo Local, con mención en movimientos sociales. Fue Subsecretaria General de Democratización del Estado, Subsecretaria de Reforma Democrática del Estado, Asambleísta Alterna por la provincia de Pichincha, Directora del Instituto de Estudios Ecuatorianos y miembro del Comité Directivo del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), en representación de Ecuador, Colombia y Venezuela. Ha asesorado a varios gobiernos locales indígenas del Ecuador en temas relacionados con la participación social y el desarrollo local. Sus principales publicaciones versan sobre desarrollo, *buen vivir*, transformación del Estado, pueblos indígenas, gobiernos locales, participación social, movimientos sociales. Actualmente es la Subsecretaria General de Planificación para el Buen Vivir, en la Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo del Ecuador.

diversificar sus relaciones con el mundo y profundizar las relaciones al interior del continente. El ambicioso proyecto de integración suramericano solo puede ser posible con una altísima voluntad política de los gobiernos nacionales, a la que han contribuido con gran fuerza y convicción los gobiernos progresistas del continente, quienes han impulsado además un cambio en la visión y en las prioridades de la integración continental.

Durante las últimas décadas, el eje vertebrador de los procesos de regionalización en América Latina, fue la integración comercial. El regionalismo, post neoliberal, propugna en cambio, una integración multidimensional, que permita consolidar la autonomía de la región e incrementar su poder relativo en el contexto internacional, partiendo de sus enormes potencialidades y capacidades. Desde esta perspectiva, se impulsa la generación de posiciones comunes que permitan fortalecer la presencia suramericana en el mundo y la defensa de sus intereses en el contexto internacional.

En este artículo reflexionaremos sobre los avances del proceso de integración de la UNASUR en los diversos ámbitos de su quehacer, los principales postulados que sustentan el proceso y las concepciones de los mismos.

UNA CUESTIÓN DE SOBERANÍAS

Para la constitución de la UNASUR se opta por el concepto de “Unión de Naciones”. Convencionalmente, el concepto de unión política implica la cesión de soberanía de los estados al órgano supranacional que representa la integración. Sin embargo, en el caso del proceso de integración de la UNASUR, uno de los objetivos que se plantea es justamente el fortalecimiento de las soberanías nacionales, pues el bloque ve que en unidad, sus países miembros tienen mayores posibilidades de ejercer su soberanía y defender los intereses regionales frente a potencias mundiales que históricamente han ejercido su poder y su dominio sobre el continente.

De hecho, el proceso de integración ha implicado una recuperación de soberanía del conjunto de los países sudamericanos frente al dominio ejercido por Occidente. La integración empieza a perfilarse como la vía posible para la descolonización.

Una nueva concepción de soberanía, no puede reducirla a la dimensión territorial. En los últimos años, se han dado cambios importantes en la noción de soberanía. El concepto de soberanía, ligado a la historia del estado nacional moderno, tiene dos componentes: soberanía estatal y soberanía popular. Es a partir de este concepto que se definen las fronteras de una comunidad política y sus límites territoriales. La soberanía popular es la fuente de legitimidad de los

representantes de los estados. Concomitantemente con el déficit de ciudadanía y de participación popular en las grandes decisiones de los estados, la soberanía popular fue restringida a la expresión de la voluntad del pueblo en las elecciones de sus gobernantes y subsumida por la soberanía estatal. El componente territorial de la soberanía, concebido como la defensa de las fronteras nacionales pasó entonces a ser el eje estructurante del concepto de soberanía, dejando de lado a la noción de soberanía popular y autodeterminación de los pueblos. De ahí que, por ejemplo, la misión de las Fuerzas Armadas en nuestros países, era justamente defender la soberanía nacional entendida como defensa del territorio nacional.

Sin embargo, hoy ya no podemos mantener esa visión reducida de soberanía, lo que nos obliga a pensar en el concepto de soberanías en plural, donde convergen una serie de objetivos que parten de la satisfacción de las necesidades humanas y arriban a planteamientos estratégicos comunes. El proceso de globalización y la crisis multidimensional del capitalismo global, nos obliga a replantear la necesidad de disminuir la vulnerabilidad de los países del Sur en temas estratégicos y vitales para la calidad de vida de las poblaciones, tales como la alimentación, o la energía. Hablamos así de la necesidad de nuestros países de alcanzar la soberanía alimentaria, o la soberanía energética, la soberanía financiera, soberanía del conocimiento, soberanía de la salud, como mecanismos que disminuyan nuestra fragilidad externa y nos permitan un mejor posicionamiento en el sistema mundo. La UNASUR ha trabajado desde esta concepción plural de soberanía, como lo veremos más adelante, y sus acciones apuntan a fortalecer las múltiples dimensiones de la soberanía, aumentando las posibilidades de autodeterminación de la región en su conjunto.

LOS PRINCIPALES PLANTEAMIENTOS

Actualmente, la UNASUR trabaja con nueve Consejos, que son: el Consejo Energético; de Defensa; de Salud; de Desarrollo Social; de Educación, Cultura, Ciencia, Tecnología e Innovación; Infraestructura y Planeamiento; Consejo Suramericano sobre el Problema Mundial de las Drogas; de Economía y Finanzas; y el Consejo Electoral. A más de los Consejos, la UNASUR conformó el Grupo de Trabajo de Solución de Controversias; el Centro de Estudios Estratégicos de Defensa; y el Instituto Suramericano de Gobierno en Salud. En este acápite se analizarán los principales hitos de la UNASUR y los avances reflejados en el trabajo de sus Consejos. La sección se divide en dos partes, la primera, que aborda el trabajo de la UNASUR desde la perspectiva de revitalización de lo político y la segunda, que analiza los avances del proceso desde la perspectiva del desarrollo.

LA POLÍTICA QUE UNE

La UNASUR nace como una iniciativa de alto perfil político. De ahí la fuerza que adquiere el eje político en sus acciones. Problemas que otrora se resolvían con la intervención de un organismo externo a la región o de una potencia extranjera o que simplemente, no eran resueltos, ni abordados, ahora son solventados en el seno de la propia organización, de forma autónoma. La capacidad demostrada para el tratamiento de los conflictos ha ido generando confianza en esta instancia de integración.

Veamos algunos ejemplos de la actuación de la UNASUR frente a problemas regionales: El intento separatista ocurrido en Bolivia durante septiembre de 2008 (reconocido por la llamada “masacre de Pando”), la ruptura de relaciones entre Colombia y Venezuela, el bombardeo de Colombia al Ecuador en 2008, la crisis ocurrida durante agosto de 2009 por el acuerdo Colombiano-Estadounidense para la instalación de bases militares en el país sudamericano, el golpe de Estado en Honduras o el intento de Golpe de Estado en Ecuador en septiembre de 2010, que condujo a la aprobación de la Clausula democrática, por parte de la UNASUR.

Actualmente, existen tres planteamientos de importancia geográfica política en el seno de la UNASUR. El primero la creación de un centro de arbitraje suramericano, el segundo, la creación de una corte de derechos humanos suramericana y el tercero el planteamiento de la ciudadanía suramericana. Veamos los avances e implicaciones de cada uno de estos proyectos.

En un mundo en el que el capital impone sus reglas y cuenta con instancias y mecanismos mediante los cuales los Estados deben someterse al poder de las grandes empresas transnacionales, el planteamiento de conformar un centro de arbitraje sudamericano, tiene una gran relevancia para conseguir una mayor autonomía de la región frente al poder económico mundial. En la actualidad, solamente el tribunal de arbitraje de la OMC y el CIADI, poseen la capacidad de dirimir y emitir laudos en temas de inversión, dado que en el MERCOSUR únicamente se ha establecido un tribunal ad hoc.

Entre 1975 y 2011, el CIADI ha juzgado y sentenciado 228 casos, contra 98 países. En el 86% del total de casos sentenciados, los Estados han perdido los juicios y se les ha impuesto millonarios pagos a favor de las empresas transnacionales (Guerrero, 2012). De acuerdo a la información presentada por Guerrero, el 41% de los fallos en contra de los Estados corresponden a países de América Latina y el Caribe. El 96% de los juicios con sentencia desfavorable a los Estados corresponde a países del Sur.

Según información del CIADI, de los 351 casos registrados por el organismo, en el período 1972 – junio de 2011, el 86% de las deman-

das corresponden al período 2000 – junio 2011. Del total de casos registrados en el período citado, el 37% corresponden a América Latina y El Caribe, sin México; siendo la región con mayor porcentaje de demandas en su contra; y tan solo el 1% a Europa Occidental. El 70% de árbitros, conciliadores y miembros del Comité Ad Hoc nombrados en los casos CIADI para los arbitrajes son de países de Europa Occidente o América del Norte. El mayor número de árbitros provienen de Estados Unidos, seguidos por Francia, Gran Bretaña, Canadá, Suiza y España. Estos seis países representan un 51% del total de árbitros, conciliadores y miembros del Comité Ad Hoc (CIADI, 2011). Las cifras hablan por sí mismas.

Ecuador, Bolivia y Venezuela decidieron denunciar su participación en el CIADI, por las pocas garantías que este tribunal ofrece a los Estados en el tratamiento imparcial de controversias. La necesidad de que las diferencias y conflictos en temas de inversión entre empresas y Estados, como todo proceso de justicia, requiere de la mayor imparcialidad y objetividad. El poder del capital no puede estar por sobre el poder de la justicia, ni subordinarla. Se hace por tanto, imprescindible contar con un tribunal de arbitraje en el seno de la UNASUR.

Pero no solamente en los temas directamente relacionados con el capital, el poder transnacional despliega sus mecanismos de dominación, en un ámbito socio – político tan importante como la defensa de los derechos humanos, también se han producido arbitrariedades y absurdos y se ha contaminado un tema trascendental para la vida de las sociedades, como la defensa de los derechos humanos, usándolo como mecanismo de chantaje de los países centrales hacia nuestros países.

La Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA), tiene su sede en Washington – Estados Unidos; cuando justamente este país no ha firmado la Convención Interamericana de Derechos Humanos. Gran absurdo. Dentro de la comisión, sorprendentemente la relatoría que mayores recursos recibe es la relatoría para la libertad de expresión, debido al sistema de financiamiento de las relatorías que pueden buscar por su cuenta recursos adicionales a los que les asigna la OEA. Este sistema produce profundas asimetrías en el análisis de los derechos y las libertades en la región, generando en la práctica, que existan derechos de primera y derechos de segunda. Unos, a los que la Comisión les presta toda la atención y otros a los que les da poca o ninguna atención. Se rompe de esta manera el principio de integralidad de los derechos y se atenta contra el ejercicio de los mismos.

De ahí la necesidad de impulsar una transformación del Sistema Interamericano de Derechos Humanos. Durante la VI Reunión Ordinaria del Consejo de Jefes y Jefas de Estado y de Gobierno de la UNASUR,

celebrada en noviembre de 2012, se aceptó la propuesta de Ecuador de instar a la OEA emprender la transformación del Sistema. Ya en junio de 2012, la 42° Asamblea General de la OEA, acogió el informe de reformas al Sistema de Derechos Humanos, planteado por Ecuador y Venezuela.

Ecuador ha planteado la necesidad de posicionar a la UNASUR como un bloque regional comprometido con la defensa de la democracia y los derechos humanos; para ello hemos propuesto la creación de un organismo de derechos humanos, que logre superar los límites del Sistema Interamericano.

Uno de los derechos vulnerados constantemente en un mundo donde las mercancías son más importantes que los seres humanos, es el derecho a la movilidad. La Constitución ecuatoriana es la primera en el mundo que “propugna el principio de ciudadanía universal, la libre movilidad de todos los habitantes del planeta y el progresivo fin de la condición de extranjero como elemento transformador de las relaciones desiguales entre los países, especialmente Norte-Sur” (Constitución del Ecuador, 2008. Art.416:6).

La ciudadanía universal amplía la comunidad política, proponiendo que se deben garantizar los derechos de todos los seres humanos, independientemente de su condición migratoria, o su lugar de nacimiento. La ciudadanía universal defiende el derecho a la libre movilidad y plantea que no pueden existir personas “ilegales”.

En el marco de la UNASUR, Ecuador ha planteado la construcción de la ciudadanía suramericana. Para ello, se debe trabajar en ampliar el acuerdo de residencia de los países del MERCOSUR al resto de países miembros de la UNASUR y promulgar un acuerdo de protección diplomática y consular a todos los ciudadanos de la UNASUR en el exterior. El Tratado Constitutivo de la UNASUR, incorpora el principio de la ciudadanía suramericana “a través del reconocimiento progresivo de derechos a los nacionales de un Estado Miembro residentes en cualquiera de los otros Estados Miembros [...]” (Tratado Constitutivo de la UNASUR, 2006)

La UNASUR constituyó su Consejo Electoral, que recientemente participó como observador del proceso electoral en Venezuela y se tiene previsto actúe también en el proceso electoral del Ecuador en febrero de 2013.

En 2008 se crea el Consejo de Defensa Suramericano definido como una “instancia de consulta, cooperación y coordinación en materia de defensa” conforme a los principios de “respeto irrestricto de la soberanía, integridad e inviolabilidad territorial de los Estados, la no intervención en asuntos internos y la autodeterminación de los pueblos” (Consejo de Defensa Suramericano, 2008).

Los mayores logros registrados en este ámbito, han permitido constituir a Sudamérica como una región, en la cual los distintos países tienen acceso al libro blanco de la defensa nacional, con ello se busca generar mayor confianza entre los distintos estados y mayor transparencia en el manejo de políticas militares. Actualmente, este consejo se encuentra manejando un plan de cuatro puntos, el cual comprende además de la política de defensa, una mayor cooperación militar en acciones humanitarias, una dinamización de la industria y tecnología de la defensa, cooperación en materia de formación y capacitación de cada militar de los distintos estados. Ha aprobado el mecanismo de medidas de fomento de confianza y seguridad y se ha creado el Centro de Estudios Estratégicos.

Como se puede apreciar después de este somero recuento, el eje de integración política ha tenido una especial relevancia en la UNASUR. No menos importante ha sido la mirada del proceso de regionalización como una estrategia para el desarrollo. A continuación se presentarán los principales avances del proceso en este campo.

LA INTEGRACIÓN COMO ESTRATEGIA DE DESARROLLO

El proceso de integración suramericano ha abordado tres grandes ejes desde la perspectiva del desarrollo: el primero, que busca la regionalización para garantizar efectivamente derechos, impulsando la autosuficiencia regional y la ayuda mutua; el segundo, la integración logística a través de la generación de infraestructura que permita acercar e incrementar la comunicación entre los países suramericanos; y por último la integración económica y financiera.

LA INTEGRACIÓN PARA GARANTIZAR DERECHOS

Desde la perspectiva de garantía de derechos, destacan las acciones de los consejos de salud, de desarrollo social y de educación, cultura, ciencia y tecnología.

La creación del Consejo de Salud obedece a la necesidad de “reducir las asimetrías de salud de los estados miembros de la UNASUR para fortalecer la capacidad de la región en el campo de la salud” y de esta manera poder garantizar el derecho universal a la salud. Prima el enfoque de la salud como un derecho y su consiguiente supremacía por sobre los intereses comerciales. Se cuenta con un plan de trabajo para cinco años, con cinco ejes temáticos: Escudo epidemiológico; desarrollo de sistemas de salud universales; acceso universal a medicamentos; promoción de salud y acción sobre los determinantes sociales; desarrollo y gestión de recursos humanos en salud. (Consejo de Salud Suramericano, 2008).

En relación al acceso universal de medicamentos, se apunta a generar la autosuficiencia regional en la producción de medicamen-

tos, dado que todavía existen enfermedades cuyos tratamientos no son disponibles en la región. Para ello, se promueve la investigación a nivel regional para la producción de fármacos de calidad, seguros, eficaces y asequibles (Consejo de Salud Suramericano, 2012). Frente a la crisis de salud, provocada por la epidemia de la influenza AH1N1, la UNASUR logró movilizar cerca de 160 millones de dosis de vacunas entre sus países miembros. Vemos cómo las apuestas programáticas de mediano plazo (generación de capacidades para la producción de medicamentos) se conjugan con respuesta inmediatas a problemas específicos que atraviesa la región (epidemia de la influenza AH1N1), combinando adecuadamente lo estratégico con lo coyuntural y dando respuestas oportunas a problemas específicos.

El Consejo de Desarrollo Social aprobó sus planes de acción bianual, en el que se establecen los objetivos de luchar articuladamente contra la pobreza y la desigualdad y enfrentar conjuntamente los efectos de las crisis internacionales. Ha organizado su trabajo en cuatro ejes: protección social; portabilidad de la seguridad social entre los países miembros; economía social; seguridad alimentaria y lucha contra el hambre y la desnutrición. Ha creado el Observatorio Regional para el Desarrollo Social, Humano e Incluyente.

En el ámbito educativo las prioridades giran en torno a la calidad de la educación, la generación de mecanismos comunes de evaluación y acreditación universitaria y el sistema de reconocimiento de títulos universitarios. En el ámbito de la cultura las prioridades se enmarcan en la protección del patrimonio cultural y la garantía a los derechos culturales.

INTEGRACIÓN FÍSICA

Difícilmente podemos hablar de integración cuando no tenemos vías suficientes de interconexión. Por ello, se ha planteado el mejoramiento de la interconexión de la región a través de la construcción de infraestructura física (redes multimodales), las nuevas tecnologías de información y el impulso a la televisión digital, y se ha establecido una agenda de proyectos prioritarios, que reúne 31 proyectos estructurantes para la integración suramericana, por un monto de 13,6 mil millones de dólares americanos. Con este plan se espera, conectar el Pacífico con el Atlántico. El Consejo de infraestructura cuenta con tres grupos de trabajo: telecomunicaciones, integración ferroviaria y mecanismos de financiamiento y garantías.

INTEGRACIÓN ECONÓMICA Y FINANCIERA

En el ámbito económico destacan los avances en la integración energética, que se esbozan en cuatro líneas de acción estratégicas: petróleo, gas natural, energías alternativas y ahorro energético. Con ello se busca

el aprovechamiento del potencial energético y la capacidad energética de los países. El Consejo Energético ha aprobado los lineamientos de la Estrategia Energética Suramericana y del Plan de Acción para la Integración Energética Regional.

Por su parte, la integración financiera busca que los recursos de la región permanezcan en ella, para la satisfacción de sus propias necesidades. Para conseguirlo se plantea canalizar el ahorro de nuestros países hacia la inversión pública regional. La nueva arquitectura financiera regional tiene como base tres pilares principales: el Banco del Sur, el Fondo Común de Reservas del Sur y el Sistema Único de Compensación Regional de pagos. A través de estos mecanismos se busca fortalecer la soberanía alimentaria, la soberanía energética; la producción de conocimiento y el despliegue de una infraestructura física que permita romper con las lógicas del intercambio desigual y la explotación neocolonial.

Los objetivos que maneja el Banco del Sur son el otorgamiento de créditos y financiamiento a los estados partes para que estos fondos puedan ser invertidos en materias de desarrollo social que son prioritarias como la soberanía energética, alimentaria, de salud, de recursos naturales y de conocimientos (Convenio Constitutivo del Banco del Sur, 2009). Concebido con una nueva visión de desarrollo que favorezca el bienestar del ser humano antes que el interés del capital, se constituye en el componente fundamental de la Nueva Arquitectura Financiera Regional para viabilizar la consolidación del cambio de época en la región.

La creación del Banco del Sur permitirá reducir la doble sujeción, económica y política, de América del Sur al mercado financiero internacional, “detener la fuga de capitales y canalizar el ahorro hacia un desarrollo económico y social independiente” (Arias, 2012).

El Banco del Sur entrará en operación en 2013, cuenta con el compromiso del aporte de capital de los países miembros, con órganos de gobierno y con mecanismos democráticos establecidos para la toma de decisiones (cada país tiene su voto).

El Fondo Común de Reservas del Sur, tiene como objetivo promover la estabilidad monetaria y los tipos de cambio de los países de la región. El objetivo es que la red de Bancos Centrales de la región diseñe herramientas que permitan mantener las reservas monetarias a un nivel adecuado, para afrontar en caso de necesidad los efectos de posibles crisis financieras locales o internacionales, es decir, una serie de mecanismos de gestión y defensa de las reservas regionales que buscan configurar una verdadera red de seguridad financiera continental frente a las turbulencias internacionales.

La creación de un sistema ágil de pagos responde a la necesidad de impulsar el comercio interregional, disminuyendo la dependencia al

dólar norteamericano. En un contexto de crisis internacional, el poder reducir los riesgos causados por la volatilidad de las monedas de los países centrales se convierte en un objetivo de primera importancia. La propuesta ecuatoriana del Sistema único de compensación regional (SUCRE) busca establecer una moneda fiduciaria regional que, sobre la base de un sistema de compensación de pagos recíprocos entre los distintos bancos centrales, permita contar con medios complementarios de pago en el escenario internacional y reducir nuestra dependencia con respecto al dólar estadounidense, tanto para las transacciones reales como para las transacciones financieras. Estos medios alternativos deben configurarse también como parte de la constitución de un espacio de soberanía monetaria continental que dé lugar a otras condiciones de estabilidad financiera y que, en general, permita reducir la vulnerabilidad macroeconómica.

Utilizando esta propuesta, los países de la ALBA, han avanzado en la constitución del SUCRE, el cual entró en operaciones en enero del 2010 y permite hacer transacciones sin la necesidad de utilizar los dólares estadounidenses. Desde su creación hasta la fecha, se han realizado transacciones por el equivalente a mil millones de dólares.

CONCLUSIONES

El proceso de regionalización de la UNASUR ha sabido combinar las respuestas políticas oportunas frente a problemas vividos por la región con una estrategia de desarrollo basada en el ahorro interno y la inversión para asegurar las soberanías en el continente.

El programa de trabajo de la UNASUR a través de sus distintas comisiones refleja claramente la nueva concepción de soberanía que existe en la región, la misma que pone en el centro de la reflexión al ser humano y sus derechos, dejando de lado aquella vieja concepción de soberanía en la que lo fundamental era la defensa del territorio.

La Patria Grande empieza a configurarse con proyectos comunes, con mecanismos de integración física y apostando a objetivos compartidos, que permitan romper con la dependencia política y económica de la región. De este modo, se amplía el campo de lo posible. Cuestiones que hace solo 10 años parecían impensables, ahora empiezan a convertirse en realidad. La Patria Grande se está construyendo día a día.

BIBLIOGRAFÍA

Arias, Hugo 2012 “Avances y desafíos de la nueva arquitectura financiera regional”. Ponencia presentada en el Taller Internacional Avances de la NAFR y las auditorías de la deuda, Quito, 13,14 y 15 de

- febrero 2012. En <<http://cadtm.org/Avances-y-desafios-de-la-nueva>> acceso 09 de diciembre de 2012.
- CIADI 2011 *Carga de casos del CIADI: Estadísticas*, <<https://icsid.worldbank.org/ICSID/Servlet?requestType=ICSIDDocRH&actionVal=ShowDocument&CaseLoadStatistics=True&language=Spanish21>> acceso 01 de diciembre de 2012.
- Consejo de Defensa Suramericano 2008) *Estatutos*. En <http://www.unasursg.org/index.php?option=com_content&view=article&catid=82:consejo-suramericano-de-defensa&id=329:estatutos-de-creacion-consejo-de-defensa-suramericano> acceso 08 de diciembre de 2012.
- Consejo de Infraestructura y Planeamiento UNASUR 2011 *Declaración de las Ministras y Ministros del Consejo Suramericano de Infraestructura y Planeamiento* (Brasilia) En <http://www.unasursg.org/index.php?option=com_content&view=article&id=463:ii-reunion-del-consejo-suramericano-de-infraestructura-y-planeamiento-brasilia-noviembre-2011-&catid=95:consejo-suramericano-de-infraestructura-y-planeami> acceso 8 de diciembre de 2012.
- Consejo de Salud Suramericano 2008 *Decisión para el Establecimiento del Consejo de Salud Suramericano de la UNASUR* (Salvador de Bahía). En http://www.unasursg.org/index.php?option=com_content&view=article&id=508:decision-para-el-establecimiento-del-consejo-de-salud-suramericano-diciembre-2008&catid=86:consejo-de-salud-suramericano> acceso 8 de diciembre de 2012.
- Consejo de Salud Suramericano 2012 *Resoluciones de VI reunión del Consejo de Salud Suramericano*, (Montevideo) en <http://www.unasursg.org/index.php?option=com_content&view=article&id=614:resoluciones-vi-reunion-del-consejo-de-salud-suramericano-asuncion-abril-2012&catid=86:consejo-de-salud-suramericano> acceso 8 de diciembre de 2012.
- Convenio Constitutivo del Banco del Sur 2009 en <<http://www.amersur.org.ar/Integ/ConvenioBcoSur0909.htm>> acceso 9 de diciembre de 2012.
- Guerrero, Modesto Emilio 2012 “Chao CIADI, un paso correcto” en <www.cadtm.org/Chao-CIADI-un-paso-correcto> acceso 1 de diciembre de 2012.
- Constitución de la República del Ecuador, 2008
- Tratado Constitutivo de la UNASUR, 2006.

Luis Javier Orjuela E.*

LAS IMPLICACIONES DE LA CRISIS ECONÓMICA MUNDIAL PARA LA INTEGRACIÓN EN AMÉRICA LATINA

TENSIONES ENTRE ECONOMÍA, POLÍTICA Y ÉTICA

La crisis económica, política y ética que está atravesando el mundo, me hizo recordar un interesante libro, publicado en 1944, y que hoy cobra inusitada actualidad: *La gran transformación*, de Karl Polanyi. Sostenía Polanyi que el liberalismo económico se caracteriza por tratar de poner en marcha el utópico proyecto de una economía autorregulada, cuyo resultado ha sido la destrucción de los fundamentos morales, políticos y económicos de la sociedad moderna (Polanyi, 2003: 49). Hoy asistimos, nuevamente, a otra de las grandes crisis del sistema capitalista asociada, entre otros factores, a un déficit de regulación y a la tensión entre la economía, la política y la ética. No se trata simplemente de una crisis financiera, como lo han sostenido los medios de comunicación y algunos economistas; se trata de una crisis del sistema capitalista en su conjunto.

* Profesor asociado del Departamento de Ciencia Política Universidad de los Andes, Bogotá. Doctor en Ciencia política de la Universidad Internacional de Florida, Estados Unidos y Magister en asuntos públicos de la Universidad Alemana para las ciencias de la administración pública. Su actividad académica gira alrededor de la teoría política y social, la formación del Estado y las interpretaciones generales del régimen político colombiano.

Por lo tanto, la crisis financiera no es la causa sino la manifestación de una crisis económica de raíces profundas. La crisis financiera, aunque compleja en sus detalles, es fácil de sintetizar: se trata del estallido de una burbuja de deuda bancaria tanto en Estados Unidos como en el Reino Unido y otros lugares del mundo, provocada por la expansión de los créditos de consumo, irrecuperables porque muchos ellos se otorgaron, con garantía de hipotecas, bajo la modalidad *sub-prime*, a prestatarios con escasas perspectivas de pago. La articulación de un acelerado incremento de los precios de las acciones, la actitud especulativa de los agentes bursátiles y la abundancia de capital de riesgo, expandieron el ámbito financiero de la economía. El estallido de la burbuja en 2008, fue el inicio de una recesión de magnitudes históricas en los países occidentales.

Pero la dimensión financiera de la crisis, a su vez, expresa uno de los elementos de la crisis sistémica: su aspecto cultural y moral. La sociedad capitalista, inspirándome en Daniel Bell, (2006) y Jürgen Habermas (1989), es un sistema constituido por tres ámbitos que funcionan con lógicas diferentes: el orden tecno-económico, el orden político y la cultura. Son las tensiones y las confrontaciones entre estos tres ámbitos, las causantes de las contradicciones y las crisis de la sociedad contemporánea. El sistema tecno-económico está constituido por los ámbitos de la producción, la generación de empleo y la asignación de bienes y servicios. El principio directriz de la lógica de este sistema es la racionalidad instrumental, y la acción que se desprende de allí es la estratégica y la orientada al éxito, el cual se mide en términos de utilidad y de satisfacción de necesidades de consumo cada vez más amplias, pues el desarrollo tecnológico y el mercado desplazan permanentemente el horizonte de necesidades, deseos y expectativas de la sociedad. Al sistema político corresponde la justicia, el control legítimo del uso de la fuerza y la regulación de los conflictos sociales. Éste ámbito opera con la lógica de la legitimidad, la inclusión, la igualdad política y la equidad. La política actúa mediante el uso del poder social institucionalizado, a fin de realizar las concepciones de la justicia que resultan de la correlación de fuerzas sociales y que se expresan en las normas y las constituciones de las sociedades. Y en tercer lugar, el sistema cultural. Aunque la cultura es un concepto complejo y debatido, para efectos del presente argumento, la considero aquí, siguiendo a Bell, como la manifestación de la enorme libertad moderna para la realización y expresión del yo, que ha llevado a un individualismo estetizante y hedonista, y “para lograr esta autorealización hay una negación de todo límite o frontera puestos a la experiencia” (Bell, 2006: 26).

Estos tres ámbitos estaban articulados hasta el siglo XIX, en especial, la economía y la cultura, como lo demuestran los análisis de

Weber sobre la relación entre la ética protestante y el desarrollo del capitalismo, pero experimentaron una progresiva separación y fragmentación a lo largo del siglo XX y lo que va del XXI. Siguiendo a Weber, Bell afirma que en las fases iniciales del capitalismo, el consumo suntuario fue controlado por la ética protestante. Pero la ética del capitalismo moderno fue socavada no tanto por la secularización sino por el propio capitalismo, por el crédito inmediato o el pago en cuotas; “antes era menester ahorrar para poder comprar” Pero con las tarjetas de crédito, que empezaron a masificarse en la década de los 40 del siglo XX, “se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas. El sistema económico se transformó debido a la producción y el consumo masivos, la creación de nuevas necesidades y de nuevos medios para satisfacerlas” (Bell, 2006: 33). La sociedad de las necesidades dio paso a la sociedad de los deseos. Si algún día el *ethos* de capitalismo se guió por los valores de la libertad, la autorresponsabilidad, el incremento de la calidad de vida y, por tanto, de la emancipación respecto de la necesidad, hoy el individualismo hedonista se ha convertido en la justificación, cultural y moral del capitalismo, y su correspondiente actitud especulativa en el mercado financiero, ha afectado la capacidad de la economía de mercado en su conjunto, para mantener el crecimiento y redistribuir sus beneficios.

El individualismo hedonista produce una especie de indiferencia o neutralidad respecto de las implicaciones sociales de los comportamientos individuales, es decir, genera un déficit de responsabilidad social en el comportamiento de los individuos y, más específicamente, de los actores económicos. Para el caso específico de la actual crisis, la especulación financiera, ha desplazado el trabajo productivo como fuente de generación de riqueza y ha afectado negativamente el comportamiento de los agentes económicos, al minimizar el papel que los criterios éticos y morales juegan en la economía, la política y la sociedad. Ejemplo de ello, es el hecho de que se ha llegado a especular, incluso, con los precios de los alimentos, generando escasez artificial y hambrunas e inequidad en las regiones más pobre del planeta. En efecto, según la FAO, de finales de 2006 a marzo del 2008, el precio de los insumos alimentarios sufrió un incremento del 71% y éste fue aún mayor respecto del arroz y otros cereales, cuyo precio aumentó en 126% (Wahl, 2008: 5). Los efectos negativos de dichos incrementos se manifestaron, también, en el deterioro de la balanza de pagos de los países menos desarrollados que se ven obligados a importar alimentos. Según la UNCTAD (2008: 5), en los cinco años comprendidos entre 2003 y 2008 el valor de las importaciones de cereales de dichos países aumentó a más del doble, al pasar de US\$6.5 billones a US\$14.6 billones en África; de US\$7 billones a US\$15.4 billones en Asia; y de US\$0.3 billones a US\$0.7 billones en América Latina y el Caribe.

Si la creciente producción de biocombustibles es uno de los mayores responsable del alza de los precios de los alimentos, la especulación financiera ha jugado también un papel significativo. Al respecto afirma la UNCTAD:

Parece bastante probable que el aumento global del precio de los alimentos esté vinculado a la reciente volatilidad y trastorno de los mercados globales financieros, hipotecarios y de vivienda causado por el colapso del mercado de créditos subprime ocurrido el año pasado en los Estados Unidos. Los especuladores en busca de activos altamente cotizados en el mercado financiero, bien pueden haber percibido la tendencia al alza en el mercado mundial de alimentos y reorientado sus portafolios a la compra de insumos alimentarios (índices de insumos, futuros y opciones de compra). En efecto, se estima que el monto de dinero que los fondos invirtieron en los índices de insumos, gira alrededor de los 170 mil millones de dólares y, en los primeros tres meses de 2008 el volumen de futuros y opciones de cereales tranzados globalmente, se incrementó en un 32% comparado con el mismo período de 2007. Aunque no hay información precisa al respecto, o análisis del impacto que los fondos especulativos han tenido en el precio de los alimentos, el alza de precios de algunas materias primas claves es atribuible, en gran medida, a la especulación de diferentes actores en el mercado de insumos alimentarios, lo cual ha generado una espiral de alza de precios (UNCTAD, 2008: 5. La traducción es mía).

En síntesis, el capitalismo, en su fase actual de financiarización, se está volviendo cada vez más dependiente de la especulación, la expansión del crédito y el endeudamiento, como salida a la sobre acumulación de capital, de la cual se hablará más adelante. Pero no existe nada en la financiarización de la economía que ofrezca, per se, solidez y nuevas fuentes de crecimiento al sistema capitalista, puesto que dicho proceso genera crisis en el mediano plazo. Así parece confirmarlo el estallido de dos burbujas financieras en siete años (la del Nasdaq, bolsa de valores del mercado electrónico, en 2000 y la inmobiliaria en 2007).

El surgimiento de los llamados capitalistas de riesgo, con su *ethos* especulativo, llevó los índices de los mercados bursátiles a niveles nunca antes vistos, al jugar con el factor psicológico de las expectativas. En lugar de esperar los rendimientos de inversiones generadas por el sistema productivo, que son de largo plazo, los capitalistas de riesgo

apostaban a que su capital se viera rápidamente multiplicado por los incrementos en las cotizaciones de bolsa.

La única forma de salir de la crisis financiera ha sido mediante la inyección de enormes cantidades de recursos públicos (700 mil millones de dólares en Estados Unidos y 110 mil millones de euros en Europa para apoyar a Grecia y salvar la moneda común), la nacionalización de los bancos y la asunción, por parte del gobierno, de los “créditos basura” y los “activos tóxicos”, lo cual equivale a la socialización de las pérdidas del sistema financiero. Para decirlo en los términos de la teoría habermasiana de la crisis, en toda crisis sistémica del capitalismo tardío, la crisis del sistema económico termina desplazándose al sistema político, con su consecuente pérdida de legitimidad (Habermas, 1989). Ello se pudo apreciar en las airadas protestas de miles de trabajadores y los ciudadanos del común de los Estado Unidos, quienes el 29 de abril de 2010, liderados por la poderosa central obrera estadounidense AFL-CIO protestaron contra los grandes bancos en el distrito neoyorkino de Wall Street. Uno de los carteles de los manifestantes les increpaba: “your greed will destroy America”; otra se quejaba: “I am not your ATM” (New York Times, 2010). Estas operaciones de rescate plantean importantes cuestiones ético-políticas, pues como ha señalado un analista de la crisis,

para salvar su sistema financiero los gobiernos estaban efectivamente resguardando a las instituciones privadas de las consecuencias de su locura. Un sistema en el que permitía a los propietarios beneficiarse de hacer apuestas arriesgadas, mientras que eran socializadas cualesquiera pérdidas en que pudieran incurrir, era insostenible en el largo plazo (Skidelsky, 2009: 37).

Debido a la financiarización de la economía y su *ethos* especulador, la regulación del mercado financiero era más necesaria que nunca, pero desde mediados de la década de los setenta se optó por una liberalización de la economía. Hoy, en cambio, se requiere retomar la regulación estatal del mercado, especialmente del financiero. Por ello, analistas económicos de orientaciones teóricas e ideológicas tan diversas como Immanuel Wallerstein (2005), Amartya Sen (2009) o Joseph Stiglitz (2010), coinciden en señalar que para lograr un sólido sistema capitalista de mercado, es necesario volver a una ética de responsabilidad social, y retomar el papel esencial de la política, a través de la acción estatal, para regular la economía y garantizar un adecuado comportamiento de los actores económicos.

Esta tarea no es fácil, pues, desde comienzos de la década de los años 80, el modelo de acumulación neoliberal ha desmontado gran

parte del aparato regulativo del Estado. Además, como se señaló más arriba, el Estado y el mercado son instituciones, que aunque cumplen una misma función (coordinar las relaciones sociales) están en permanente tensión. Sin embargo, lo que la experiencia de la actual crisis ha mostrado, es que el mercado debería estar regulado por el Estado. Ello es así porque su principal función es actuar como elemento de articulación entre las relaciones sociales y el modelo de desarrollo económico. Es decir, El Estado es un principio organizativo de la sociedad, pues al regular las alianzas entre distintos sectores socioeconómicos, imprime una dirección al proceso social. Ello, nos lleva al concepto de “autonomía relativa del Estado.” En su concepción tradicional (Poulantzas, 1969; Skocpol, 1985), dicha autonomía se ha entendido como la capacidad del Estado para tomar distancia respecto de intereses parciales de la sociedad civil. Por el contrario, la necesidad de introducir un nuevo proyecto de sociedad y economía, exige que la acción del Estado sea el resultado de una combinación de fortaleza interna de sus instituciones y de su articulación con los sectores claves de la sociedad civil que aspiran a liderar el proceso de transformación de la sociedad (Evans, 1995). En este sentido, la política y la regulación son el vínculo de unión entre el Estado y el modelo de desarrollo económico, y permiten desplegar este último como un proyecto de sociedad o impedir u obstaculizar su implementación.

LA ESCISIÓN DEL SISTEMA ECONÓMICO: FINANCIARIZACIÓN Y DESLOCALIZACIÓN

Pero si en la sociedad capitalista contemporánea se han ido separando, cada vez más, la política, la economía y la ética, el sistema económico, a su vez, ha sufrido una fragmentación en dos subcampos: la producción y la financiación, con lo cual se ha generado una financiarización de la economía y una deslocalización de la producción. La producción se ha trasladado de los países del centro a los países de la periferia. Esto ha sido posible por la aplicación de la microelectrónica a la industria y las telecomunicaciones, lo que ha determinado un agotamiento de los tradicionales modelos de producción y organización tales como el taylorista y el fordista. Ello se expresa, entre otros aspectos, en el reemplazo de la producción de bienes de consumo final, terminados bajo el techo de una gran fábrica, por la producción de partes componentes, las cuales pueden ser producidas en cualquier lugar del mundo y ensambladas directamente en los mercados finales (Cox, 1987; Lipietz, 1988).

Si en las primeras etapas del capitalismo las finanzas estaban al servicio de la producción, hoy con las nuevas tecnologías de la informática y las telecomunicaciones, los mercados financieros se han autonomizado, globalizado e intercomunicado, de manera que pasaron

a formar un mercado global e interdependiente, con una autonomía respecto del sector productivo que, entre otros efectos negativos, permite que la responsabilidad del agente económico se diluya. Como ha señalado Sen:

Las obligaciones y responsabilidades morales y legales asociadas a las transacciones, se han vuelto mucho más difíciles de rastrear, en los últimos años, gracias al rápido desarrollo de los mercados secundarios que involucran derivados y otros instrumentos financieros. Un prestamista *subprime* que induce en error a un prestatario para que asuma riesgos imprudentes, puede ahora vender los activos financieros a terceras partes, que se encuentran distantes de la transacción original. La responsabilidad se ha visto gravemente minada, y la necesidad de supervisión y regulación se ha vuelto mucho más fuerte (Sen, 2009: 3. La traducción es mía).

El problema radica en que la verdadera riqueza de la sociedad, como sabemos, se genera en el sector productivo, mientras el sector financiero genera dinero artificial. Hoy en día, la rentabilidad de las inversiones financieras es del orden del 15%, mientras la de las inversiones en la economía productiva es del orden del 5%. (Amín, 2009: 38). Además, la utilización de la capacidad productiva de la economía mundial ha venido declinando, al pasar de un promedio del 85% en el período 1960-1969, a uno del 79.8% en el período 1972-2007 (Bellamy Foster y Magdoff, 2009: 148).

El fenómeno de la financiarización del capitalismo se expresa en una expansión exponencial de inversiones en los mercados monetarios y financieros. En la Bolsa de Nueva York, en 1985, se transaban 19 millones de acciones diarias; en 1985 se negociaban 109 millones y en 2006, 600 millones de acciones (Bellamy Foster y Magdoff, 2009: 81). En los últimos veinticinco años, el valor anual del volumen mundial de las transacciones monetarias y de bolsa ha ascendido a más de 2000 billones (millones de millones) de dólares, mientras que el valor del PIB mundial ha sido de 50 billones de dólares (millones de millones) y el del comercio mundial ha sido de 15 billones (millones de millones). Además, hoy el 40% de las ganancias de las grandes empresas transnacionales proviene de sus operaciones financieras (Amín, 2009: 36). La expansión del mercado monetario y financiero afecta el flujo de inversiones hacia el sector productivo, lo cual incrementa el desempleo, con el consecuente deterioro del ingreso de las familias. De esta manera, la financiarización incide negativamente en la economía real, y produce una desigualdad cada vez mayor en la distribución de la riqueza.

A lo anterior hay que agregar un segundo factor, constituido por la sobre-acumulación de capital. Según Magdoff y Sweezy (2009: 147), las crisis de la economía contemporánea, no deben considerarse como una mera interrupción transitoria del proceso de crecimiento, sino que deben entenderse como graves limitaciones de largo plazo, generadas por la falta de salida para los permanentes excedentes de producción, ya que la economía capitalista se basa en la circulación incesante del capital; no es una economía autárquica o para el auto-abastecimiento, como en el pasado, sino que se basa en la expansión permanente. Por lo tanto, la economía debe encontrar continuamente nuevas demandas para los excedentes que genera. Sin embargo, llega el momento en que, por diversos factores estructurales, gran parte de ese excedente no encuentra demanda o nuevas fuentes de inversiones rentable. Tales limitaciones estructurales tiene que ver con el hecho de que las necesidades humanas no crecen al mismo ritmo de la producción; la capacidad adquisitiva de la sociedad puede verse afectada o disminuida por la concentración del ingreso o la baja de los salarios; la inversión en infraestructura productiva no puede crecer incesantemente debido al fenómeno que Ricardo llamaba rendimientos marginales decrecientes, Marx la baja tendencial de la tasa de ganancia y Keynes la eficiencia marginal del capital; la formación de monopolios y oligopolios que restan posibilidades de expansión del mercado, etcétera.

En el mundo contemporáneo, el estancamiento producido por la combinación de algunos de los mencionados factores, se manifestó en la crisis de los años treinta del siglo XX. Pero el crecimiento se reactivó debido a que nuevas fuentes de demanda e inversión surgieron de la economía de guerra de la Segunda Guerra Mundial y de las condiciones favorables creadas por la intervención estatal en la economía, a partir del período de posguerra. El gasto público y las políticas económicas anti-cíclicas tuvieron un efecto favorable en la reactivación de la inversión y la elevación de la capacidad adquisitiva de la población, lo cual permitió absorber, durante, más o menos, un cuarto de siglo, los excedentes de acumulación de capital. Pero a partir de los años setenta comienza a gestarse una nueva situación de estancamiento, que se expresa, entre otras manifestaciones, en el declive de la inversión en el sector productivo. Un indicador de esta tendencia es que mientras entre 1960 y 1969 la utilización de la capacidad productiva era del 85%, en el período 1972-2007, era del 79.8% (Foster y Magdoff, 2009: 148).

La deslocalización de la producción, ya mencionada, se ha convertido en una nueva fuente de demandas e inversión para los excedentes de capital de los países altamente desarrollados. Esta ha sido una de las causas más importante del surgimiento de las nuevas economías

emergentes como Brasil, Rusia, China, India y Sudáfrica, entre otras. Un buen indicador de esta nueva relocalización de la producción es la inversión extranjera directa (IED), cuyo flujo hacia estos países ha experimentado un crecimiento significativo en los últimos años. En China ésta se incrementó de 53.505 millones de dólares en 2003 a 108.312 millones de dólares en 2008. En 2009, China pasó a ocupar el segundo lugar entre los mayores receptores de IED, después de Estados Unidos (UNCTAD, 2006: 301 y 2010: 170). En India, la IED pasó de 4.585 millones de dólares a 40.418 millones de dólares en el mismo período (Ibídem). Para La región latinoamericana, el caso de Brasil es el más ilustrativo. La IED en este país ha crecido vertiginosamente, a pesar de la crisis económica mundial, al pasar de 3.000 millones de dólares en 1994 a más de 19.650 millones de dólares en 1997 (CEPAL, 1998: 5) para situarse en los 45.058 millones de dólares en 2008, cifra ésta que superó en 30% la de 2007. Los destinos de esta inversión han sido los sectores de la minería, automotor, electrónico y de servicios públicos (CEPAL, 2008: 26-27).

Las economías emergentes como las mencionadas y el desplazamiento de la IED hacia ellas, genera dos efectos importante para la crisis mundial: en primer lugar, contribuye a la autonomía y expansión del mercado financiero, especialmente en los países de capitalismo avanzado donde anteriormente se localizaba la producción, y en segundo lugar, reduce, relativamente, para las empresas transnacionales la tasa de beneficios proveniente del sector productivo, pues parte de ésta se queda, por razones políticas, en los países emergentes. De esta manera, esta relativa disminución de la tasa de ganancia, debe compensarse con los rendimientos producidos por los mercados financieros y monetarios, pero recordemos nuevamente que este es un capital no productivo.

LA CRISIS ECONÓMICA Y SU EFECTO EN AMÉRICA LATINA

Antes de pasar a hablar de los efectos de la crisis mundial en la Región Latinoamericana y del Caribe, es necesario esbozar el contexto global de la misma. Por efecto de la crisis, Las economías de los países desarrollados experimentaron una reducción de su PIB en 7.5% en el 2008 y la economía de los países emergentes en 4%. En conjunto, el crecimiento económico mundial se redujo en un 6.3% en el 2008 (FMI, 2009: 1). Los analistas estiman que para el 2010 la economía del planeta se haya recuperado, con una tasa de crecimiento positiva de al rededor del 3%, sin embargo, dicha recuperación sería muy débil y llena de incertidumbres respecto de las economías de los países desarrollados, pues dicha reactivación ha sido impulsada por el crecimiento de las economías emergentes, en especial la China y la India, que han mostrado un mayor dinamismo, lo cual es un indicio en favor de la tesis de que la crisis

mundial del capitalismo ha sido causada por una deslocalización de la producción y una financiarización de la economía.

En Estados Unidos el crecimiento económico para el 2010-2011 es incierto puesto que, a pesar de la gran inyección de recursos estatales y estímulos fiscales, el sistema financiero aún se encuentran en proceso de saneamiento y recuperación de cartera, y no parece claro que las medidas gubernamentales vayan a redundar en un incremento del crédito y de expansión del gasto del sector privado, mientras no haya perspectivas claras de recuperación. En la Unión Europea, la medidas de apoyo a la recuperación los sistemas financieros y de reactivación de la economías de su países miembros, tuvo efectos sobre la sostenibilidad de la deuda pública de países como Grecia, Irlanda, España y Portugal, entre otros, cuyos altos niveles de endeudamiento y riesgo de déficit fiscal, afectaron la posibilidad de honrar sus compromisos. Debido a ello, Grecia e Irlanda debieron ser objeto de medidas de apoyo financiero por parte de la Unión Europea, a pesar de la reticencia de Alemania. Adicionalmente, varios países europeos han adoptado drásticos planes de reducción del déficit fiscal, lo cual se traducirá en una reducción de la demanda agregada. Estos hechos generaron una alta inestabilidad de las cotizaciones de las divisas, una reducción en los precios de los productos básicos en los mercados internacionales, que fue del 29%, y una caída de las importaciones de bienes del tercer mundo hacia Europa y Estados Unidos.

Por lo tanto, Para América Latina la crisis mundial se ha manifestado más como una crisis de comercio exterior que del sistema financiero. Por estas razones, aunque también por factores políticos, La región se ha volcado a buscar nuevas fuente de demanda para sus productos hacia los países emergentes, en especial hacia China. Indicativo de esta situación, es el hecho de que en los últimos quince años, el comercio bilateral entre ésta y los países latinoamericanos pasó de los 5.000 millones de dólares a 160.000. Uno de los principales destinatarios de esta inversión es Brasil, que recientemente ha firmado una alianza comercial con China. Durante el gobierno del presidente Lula Da Silva, el comercio bilateral entre, Brasil y China tuvo un significativo crecimiento de 780% entre el 2003 y el 2009, cuando alcanzó la cifra de 36.000 millones de dólares, pese a la crisis económica global (Enfoques, 2010).

La situación económica de la Región Latinoamericana y del Caribe era de bonanza, antes de que se empezara a manifestar la crisis económica mundial. En efecto, entre 2003 y 2008, la región creció alrededor del 5% anual, lo cual significó un incremento del PIB por habitante mayor al 3% anual, con su consecuente efecto positivo en el la disminución del desempleo y la pobreza (CEPAL 2008a: 1). Además, los

flujos de la IED hacia la Región continuaron su tendencia ascendente en 2008, pues la Región recibió 128.301 millones de dólares por dicho concepto, lo cual significó un incremento del 13% con respecto al 2007 (CEPAL 2008: 25).

Sin embargo, en América Latina y el Caribe, los efectos de la crisis mundial se manifestaron el 2009 con una caída del 2,9% del PIB per cápita, la disminución de las remesas, de los ingresos por turismo, especialmente en México, Centro América y el Caribe (CEPAL: 2010: 9) y del flujo de la inversión extranjera directa, la cual disminuyó un 36.3% con respecto al 2008 (UNTACD, 2010: 169), pero, a pesar de ello, ésta última siguió siendo significativa. La reducción de las remesas del exterior afectó, especialmente, a México y los países centroamericanos, ya que se estima que un 10% de los mexicanos reside en Estados Unidos, uno de los países más afectados por la crisis. Las transferencias de dinero de estos inmigrantes a sus hogares de origen, se habían venido incrementando, al pasar de 7.500 millones de dólares en el 2000 a 26.000 millones en 2007. Pero dicha tendencia sufrió una caída del 15.8% en el 2009 por efecto de la recesión (Ocampo, 2009: 51)

En la región latinoamericana, la crisis se manifestó con mayor intensidad en las economías del hemisferio norte que en las del sur, dada la mayor asociación de las primarias con la economía norteamericana, una de las más golpeadas por la recesión. Por ello, mientras en México PIB en el 2009 fue negativo en 6.1%, en Brasil la reducción fue apenas del 0.6%, (CEPAL, 2010: 150) debido a la mayor diversificación de relaciones económicas externas de este último, como se señaló más arriba.

Debido a la crisis, se deterioró la situación social de los sectores más pobres de la población, no sólo por la disminución de las remesas, sino también porque en el 2009 el desempleo aumentó 0.8% con respecto al año anterior, por lo cual, alrededor de tres millones de personas perdieron su empleo durante dicho año. Esta situación varía en los países de la región, siendo los casos más dramáticos los de Colombia (12%), Chile (9%), Argentina (8.7%), Ecuador (8.5%), y Perú (8.4%), entre otros (CEPAL/OIT, 2010: 3).

El agravamiento del desempleo contribuyó al incremento de la pobreza que en la Región gira alrededor del 40% de la población. Gran parte de este desempleo y el desmejoramiento de las condiciones de vida, son atribuibles a los despidos en las empresas más articuladas al mercado mundial, a las políticas neoliberales de reconversión del sector agropecuario, que profundizan la vocación agroexportadora de la Región y contribuyen al deterioro de los términos de intercambio, a la migración del campo a la ciudad, y al encarecimiento de los alimentos. A lo anterior hay que agregar el deterioro en la distribución del ingreso,

que se había experimentado un mejoramiento en el quinquenio 2003-2008. El índice Gini pasó del 0,47% al 0,51%. Si bien este incremento no parece ser muy grande, si es significativo en una región como la latinoamericana, que siempre se ha caracterizado por ser una de las regiones más inequitativas del mundo.

No obstante lo anterior, en el 2010 el panorama es menos sombrío. La CEPAL estima que América Latina y el Caribe crecerá un 6%, correspondiente a un aumento del 4,8% del producto por habitante y el desempleo disminuyó un 7,6% y mejoró la calidad de los puestos de trabajo ofrecido por las empresas (CEPAL 2010). Esta recuperación es el resultado, no sólo de la relativa recuperación de la economía mundial, sino también de políticas estatales anti-cíclicas que se implementaron tanto en la Región como en los desarrollados en crisis. Un aspecto interesante que surge de analizar los efectos de la crisis mundial en América Latina, es el contraste entre dramática caída del PIB en los países de capitalismo altamente desarrollado y la relativa benignidad de la crisis latinoamericana. Ello es indicativo de la limitación y la inflexibilidad de ideas neoliberales que han prevalecido desde comienzos de la década de los ochenta. Como hipótesis puede decirse que dicha benignidad puede atribuirse, al menos en parte, al ascenso al poder, en la década del 2000, de fuerzas políticas de izquierda y centro izquierda en América Latina, cuyos gobiernos han sido más proclives al intervencionismo de Estado y a la primacía de la política social. Lo cual pone de relieve, una vez más, la discusión sobre la necesidad, y la eficacia, de una regulación política de la economía.

Una de las lecciones que deja la crisis es que hay que volver a considerar el carácter positivo del gasto público y la regulación política. Sin embargo, como siempre, las posiciones al respecto se polarizan, como lo han demostrado las discusiones de las reuniones del G-20, realizadas en noviembre del 2008 y abril del 2009, para tratar de encontrar soluciones a la crisis económica mundial. Una posición, liderada por Estados Unidos, insisten en la necesidad inyectar de los estímulos económicos y fiscales para que la economía recupere su dinamismo. La otra posición considera que ya se han inyectado bastantes incentivos y que ha llegado el momento de realizar esenciales reformas en la regulación de los mercados financieros, para evitar que las ayudas estatales se diluyan.

LA CRISIS ECONÓMICA Y LA INTEGRACIÓN DE AMÉRICA LATINA

Al contrario de la crisis de endeudamiento externo de América Latina que ocurrió a comienzos de la década del ochenta, de la cual la Región salió seriamente debilitada y redujo, aún más, su autonomía frente a los países de capitalismo central y el margen de maniobra para negociar

su recuperación, lo cual facilitó la imposición de políticas neoliberales, la actual crisis significa una oportunidad para América Latina, puesto que quienes ahora están seriamente debilitados son los países de capitalismo central. La crisis de dicho países, la emergencia de nuevas economías, producida por la deslocalización de la producción, ya mencionada, y el ascenso de gobiernos de izquierda en América Latina, son factores han constituido la oportunidad para el surgimiento de nuevos liderazgos políticos, como el de Brasil, Chile, Argentina o México. Sin embargo, dichos liderazgos aun son débiles y fragmentados. En este sentido, ha sido significativa la falta de coordinación que, en las mencionadas reuniones del G-20, han mostrado los tres países latinoamericanos que fueron invitados a participar en las discusiones de en ese Grupo: México, Brasil y Argentina. Aunque las propuestas realizadas por dichos países fueron interesantes, como la de Argentina de restringir la discrecionalidad de los organismos financieros multilaterales en la distribución de las ayudas, no se buscó una posición común entre ellos, ni se consultó con otros gobiernos de la región, a fin de llevar una posición más representativa. Así que, aunque la coyuntura actual sea favorable a un proyecto latinoamericano de integración, que abarque desde el sur del Río Grande hasta la Patagonia, no se vislumbra una voluntad política en dicho sentido.

Además, la globalización crea un contexto en el que los esfuerzos de integración se fragmentan en varios proyectos parciales. En efecto, México se encuentra económicamente vinculado al NAFTA, con una clara hegemonía de los Estados Unidos; Chile ha preferido avanzar sus intereses políticos y económicos de manera aislada, firmado acuerdos bilaterales de libre comercio mientras; mientras Brasil, aprovechando su condición de economía emergente y país recientemente industrializado, se muestra interesado en organizar una hegemonía suramericana. En efecto, según un analista, la política exterior de Brasil se ha guiado, desde le siglo XIX, por el referente regional de América del Sur y no por el de América Latina, concepto que considera “muy genérico y sin consistencia con sus reales intereses económicos, políticos y geopolíticos” (Moniz Bandeira, 2009: 5). Ese ha sido el objetivo de Mercosur, creado en 1991, como una alternativa brasileña al proyecto geopolítico de Estados Unidos de crear un área de libre comercio de la Américas ALCA. Al bloque Norte Americano del NAFTA, Brasil ha buscado oponer un fuerte bloque Suramericano. En desarrollo de este propósito, el presidente Fernando Henrique Cardoso, propuso en el 2002, un encuentro de jefes de Estado del Mercosur ampliado, la Comunidad Andina de Naciones y la participación de Guayana y Surinam, con el fin de estudiar la posibilidad de una interconexión energética, vial y comercial.

En este encuentro, la primacía de los intereses estratégicos de Brasil y su enfoque geopolítico de la integración,

[...] se evidenció, sobre todo, en el hecho de no haber sido México invitado para participar del encuentro. Ante el resentimiento manifestado por el presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, el presidente Fernando Henrique Cardoso alegó que México no había sido invitado porque el plan de interconexiones, constante de la agenda de la cúpula, no podría llegar a América del Norte. En verdad, sin embargo, él iba a retomar el concepto geopolítico, i. e., el concepto de América del Sur, animado por el canciller Celso Amorim, en el gobierno del presidente Itamar Franco, a fin de pautar la política exterior de Brasil. Y el presidente Fernando Henrique Cardoso dejó entrever el carácter [geo]político de la Cúpula de Brasilia, al decir que era el momento de la identidad propia de América del Sur como región donde la democracia y la paz abren la perspectiva de una integración cada vez más intensa entre países que conviven en un mismo espacio de vecindad (Moniz Bandeira, 2009: 2).

Posteriormente, el presidente Lula Da Silva, consolidó el interés geoestratégico de Brasil, al liderar, en el 2004, la creación de una Comunidad Suramericana de Naciones, denominada luego Unión de Naciones Sudamericanas, UNASUR. Pero en esta Comunidad, el Mercosur sigue teniendo un peso preponderante, pues representa un poco más del 82% del PIB de toda América del Sur y cerca del 70% de la población de esta región (Lantos, 2012: 1). A lo anterior hay que agregar la creación, en 1969, del Pacto Andino, que desde 1996 pasó a denominarse Comunidad Andina de Naciones, CAN, constituida por Colombia, Venezuela (que se retiró en 2006), Ecuador, Perú, Bolivia y Chile (que se retiró en 1976). La creación de este bloque subregional fue motivado no sólo por razones de integración económica, sino también “por el temor de que Brasil y Argentina, bajo dictaduras militares, que defendían la revisión del concepto de soberanía, fuesen a formar un eje autoritario y trataran de establecer una supremacía dual, tanto económica como política y militar, sobre el resto de América del Sur” (Moniz Bandeira, 2009: 7).

Por su parte, Venezuela y Cuba han liderado la creación de La Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América, ALBA, creada en el 2004. Su alcance latinoamericano y caribeño, pues además de los países citados incluye a Bolivia, Ecuador, Honduras, Nicaragua y varios países del Caribe. Dicha alianza, tiene el propósito de confor-

mar un bloque más definido de izquierda latinoamericana, que no se expresa claramente en las iniciativas de integración suramericanas, ya mencionadas, se propone luchar contra la pobreza, la exclusión social y superar las asimetrías económicas y políticas entre sus miembros, así como constituirse en una alternativa antimperialista y anti-neoliberal a la propuesta estadounidense del ALCA. Sin embargo, ello no logra ocultar las pretensiones de una hegemonía venezolana en la región y las tensiones ideológicas que se ha producido en su interior, pues el ingreso de Honduras a la Alianza, estuvo precedido de una gran oposición política por parte del parlamento de dicho país. Al respecto Porfirio Lobo Sosa, en ese entonces precandidato presidencial del Partido Nacional de Honduras, afirmó que el ALBA era “una alianza política militar contra Estados Unidos, lo que sería una locura y una tontería de este gobierno [el de Manuel Zelaya], porque allá tenemos un millón de personas que envían sus remesas a Honduras, las cuales vienen a las familias que tienen dificultades económicas” (La Prensa.hn, 2008: 1). Posteriormente, el gobierno venezolano de Chaves, rechazó la membresía de Honduras, debido al golpe de Estado contra el presidente Manuel Zelaya, el cual era partidario de la permanencia de dicho país en la Alianza Bolivariana.

Finalmente, entre el NAFTA que incluye, como ya se dijo, a México, y las diversas propuestas de integración Suramericana, se encuentra Centroamérica, que cuenta también con su mecanismo de integración, llamado Mercado Común Centroamericano, integrado por Guatemala, Honduras, El Salvador y Costa Rica, cuyo PIB conjunto representa el 2% y su población el 6.5% del total de América Latina. Los países de esta subregión, se caracterizan por tener, comparativamente, un menor nivel de desarrollo socio-económico, lo cual los hace dependientes de Estados Unidos, o de Venezuela, como es el caso de Nicaragua. De hecho, Estados Unidos es el principal socio comercial del Mercado Común Centroamericano.

En síntesis, el anterior panorama permite afirmar que crisis económica mundial iniciada, en el 2007 y que aún no ha concluido, ha debilitado a los países del capitalismo central y fortalecido económica y políticamente a varios del Tercer Mundo, entre ellos, y para el caso que nos ocupa, a los de América Latina tales como Brasil, México y Argentina. Sin embargo, este fortalecimiento, lejos de ser favorable a la integración de América Latina como región, ha contribuido a fragmentar la histórica aspiración, en varios proyectos subregionales, que se pretenden hegemónicos.

CONCLUSIONES

De todo lo anterior podemos concluir que la crisis económica mundial no ha sido una mera crisis financiera, sino una crisis sistémica del capi-

talismo globalizado, producto de las contradicciones entre la economía, la política y ética, surgidas de la separación entre la financiación y la producción, por una parte, y de la deslocalización de la producción, por la otra. La magnitud de la reciente crisis obliga a revisar los presupuestos filosófico-morales sobre los que se basan la acción política y económica a nivel mundial.

Dicha crisis sistémica ha dejado varias lecciones que deben ser asimiladas por los gobiernos y las sociedades de los diversos países del mundo. En primer lugar, la necesidad de retornar a la práctica de regulación política de la economía. Las concepciones de la economía de mercado libre, y más concretamente, de un mercado financiero sin regulación se derrumbaron con la crisis. Se requiere entonces la redefinición de nuevo orden económico mundial y la construcción de un nuevo paradigma y unos nuevos mecanismos para una mejor articulación de las relaciones entre la economía y política y la sociedad. Sin embargo, las reuniones del G-20 celebradas en 2008 y 2009 en las cuales se lograron acuerdos para reformar la arquitectura del sistema económico mundial, son, hasta hoy, mera retórica y no se han traducido en acciones concretas que muestren una voluntad política de cambio real.

En segundo lugar, el capitalismo actual tiene que reformularse para que el sector financiero y el productivo vuelvan a estar articulados y se complementen, pues en la actualidad el sistema financiero se ha separado completamente de la economía real, lo cual fomenta el comportamiento especulativo. Desde este punto de vista, es necesario empezar por distinguir conceptualmente entre inversión y especulación, distinción que se ha perdido por efecto de la actual teoría neoclásica imperante en la economía, para la cual cualquier conducta orientada a obtener ganancias, se define como inversión. Sin embargo, mientras que, en estricto sentido, la inversión es la inserción de capital en la economía real, con el fin de generar riqueza social nueva, la especulación es dinero que se reproduce así mismo, aprovechando las fluctuaciones de los precios en las actividades comerciales, sin generar valor agregado para la sociedad. Ha sido, precisamente, la llamada, eufemísticamente, “banca de inversión” la que con sus actividades especulativas se convirtió en una de la causa principales de la crisis financiera del 2008-2010.

Finalmente, en lo que América Latina respecta, los impactos negativos de la crisis fueron para más benignos que en las economías de los países altamente desarrollados. Las deslocalización de la producción y la crisis misma, como ya se dijo, han sido la oportunidad para el surgimiento de nuevos liderazgos económicos y políticos en la Región, tales como el de México, Brasil y Argentina. Sin embargo, no

ha habido la suficiente coordinación política como para que la región juegue un papel más influyente en la redefinición del escenario mundial, desde la perspectiva del sur. Finalmente, aunque la debilidad económica y política de los países de capitalismo central constituye una coyuntura propicia para la integración de América Latina, a fin de que esta región, en su conjunto, se convierta en un factor importante de poder frente a los primeros, en el escenario mundial, la idea de una integración latinoamericana se desvanece, ante los intereses nacionales particulares y la fragmentación de la unidad en proyectos geopolíticos subregionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Amín, Samir 2009 *La crisis. Salir de la crisis del capitalismo o salir del capitalismo en crisis* (España: El viejo Topo).
- Bellamy, Foster John y Magdoff, Fred 2009 *La gran crisis financiera. Causas y consecuencias* (Madrid: Fondo de Cultura Económica).
- Bell, Daniel 2006 *La Contradicciones Culturales del Capitalismo* (Madrid: Alianza).
- CEPA 1998 *La inversión extranjera directa en América Latina y el Caribe* en www.eclac.org/publicaciones/xml/2/4262/basilesp.pdf
- CEPAL 2008 *La inversión extranjera directa en América Latina y el Caribe* (Santiago de Chile: Naciones Unidas).
- CEPAL 2008^a *Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe* en www.eclac.org/publicaciones/xml/5/34845/LCG2401e_Cap_I_introduccion.pdf
- CEPAL 2010 *Balance preliminar de las economías de América Latina y el Caribe* en www.xml/8/41898/2010-975-BPE-Book-web_3-2-11.pdf
- CEPAL/OIT 2010 *Crisis, estabilización y reactivación: el desempeño del mercado laboral en el 2009* en www.eclac.cl/publicaciones/xml/1/39781/2010-410-Boletin-3-CEPAL-OIT-web.pdf
- Cox, Robert W., (1987), *Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History* (New York: Columbia University Press).
- Enfoques* 2010 en www.enfoques365.net/N11395-brasil-y-china-en-alianza-comercial-asimetrica.html
- Evans, Peter 1995 *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation* (Princeton: Princeton University Press).

- FMI 2009 *Perspectivas de la economía mundial* en www.imf.org/external/spanish/pubs/ft/weo/2009/01/pdf.
- Habermas, Jürgen 1989 *Problemas de legitimación del Capitalismo tardío* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Lantos Nicolás 2012 “El nacimiento de la quinta potencia mundial” en *Página 12*, Agosto 1, 2012, en www.pagina.12.com.ar/diario/principal/index.html
- La prensa.hn, 2008, “Si de mí depende no va el Alba: afirma Michelletti”, en www.laprensa.hn/Ediciones/2008/08/22/noticias
- Lipietz, Alain 1987 *Mirages and Miracle: The Crisis of Global Fordism* (London: Verso).
- Marx, Karl, 1987 [1894] *El capital. Crítica de la economía política* (México: Fondo de Cultura Económica), Tomo III.
- Moniz Bandeira, Luiz Alberto 2009 “La integración de América Latina como espacio geopolítico” en *La Onda Digital*, N° 446, julio, en www.laondadigital.com/LaOnda/LaOnda/446/B2.htm
- New York Times* 2009 en [www.nytimes.com/2010/04/30/business/30portest.html?](http://www.nytimes.com/2010/04/30/business/30portest.html?_r=1)
- Ocampo, José Antonio 2009 “La crisis económica global: impactos e implicaciones para América Latina” en *Nueva Sociedad*, N° 224, noviembre-diciembre.
- Polanyi, Karl 2003 [1944] *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Poulantzas, Nicos 1979 *Estado, Poder y Socialismo* (México: Siglo XXI).
- Sen, Amartya 2009 “Capitalism Beyond the Crisis” en *New York Review of Book*, February 25, 2009, www.nybooks.com/articles/archives/2009/mar/26/capitalism-beyond-the-crisis
- Skidelsky, Robert 2009 *El regreso de Keynes* (Barcelona: Crítica).
- Skocpol, Theda 1985 “Bringing the State Back in” en Evans, Peter; Reuschmeyer, Dietrich and Skocpol, Theda (eds), 1985, *Bringing the State Back In* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Stiglitz, Joseph 2010 *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy* (New York: W.W. Norton & Company).

UNCTAD 2006 *World Investment Report 2006* (New York and Geneva: United Nations).

UNCTAD 2010 *World Investment Report 2010* (New York and Geneva: United Nations).

Wahl, Peter 2008 *Food Speculation, The Main Factor of the Price Bubble in 2008* (Berlin: WEED) en www2.weed_online.org/uploads/wedd_food_speculation.pdf

Wallerstein, Immanuel 2005 *La crisis estructural del capitalismo* (México: Ediciones Desde Abajo).

Leticia Allega*

GESTIÓN ESTATAL DE LA DIVERSIDAD EN ARGENTINA: DISCURSOS Y POLÍTICAS PÚBLICAS EN TORNO A LA INMIGRACIÓN REGIONAL

Este artículo se propone estudiar los discursos y políticas públicas de Argentina relativos a las migraciones regionales entendiéndolos como un modo paradigmático de las formas que los Estados tienen de gestionar su diversidad interior. Si bien el estudio del fenómeno de las migraciones internacionales puede remitir a numerosos y heterogéneos nudos temáticos, aquí nos interesa enfatizar una cara de ese complejo proceso: el vínculo entre migraciones y diversidad cultural.

El énfasis en esta dimensión puede justificarse en el hecho que con el avance de la inmigración de masas las sociedades han aumentado su complejidad social debido a las diferentes culturas que se tornan visibles y reclaman espacios de expresión, emergiendo así la cuestión de la diversidad cultural asociada al fenómeno migratorio como un asunto que interroga a los modelos de integración que le dieron origen y legitimidad a los Estados nación modernos.

* Licenciada en Ciencia Política por la Universidad de Buenos Aires, Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional de San Martín. Actualmente cursa el doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires. Es becaria doctoral del CONICET con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani. Investiga y ha publicado diversos artículos sobre migraciones regionales, diversidad, Estado y políticas públicas.

El fenómeno inmigratorio en Argentina resulta un punto de observación privilegiado para analizar el vínculo que el Estado establece con sus “otros” y, asimismo, cómo a lo largo de su historia ha ido generando políticas concretas de gestión de esa diversidad interior que, tanto un plano discursivo como en un plano práctico, construye alteridades y clasifica sujetos en “otros” y “nosotros”. Teniendo en cuenta que la Argentina es un país donde la inmigración fue un fenómeno central en la formación de la nación, la figura del extranjero “europeo” actuó como modelo en el proceso de conformación de la identidad nacional.

En este sentido, el artículo analiza los modos en que los actuales debates en torno a la diversidad cultural interpelan al Estado argentino en términos de demandas de reconocimiento, a partir del análisis del tratamiento de la inmigración en las políticas migratorias orientadas a migrantes de origen regional y en los discursos políticos que legitiman tales políticas.

En un contexto internacional marcado por la intensificación de rasgos restrictivos en materia de política migratoria en los países del primer mundo, en particular en Europa y los Estados Unidos, el parlamento argentino sanciona en el año 2003 una nueva Ley de Migraciones (25.871) que es considerada como un “nuevo paradigma” en materia de política migratoria en tanto incorpora la perspectiva regional y de derechos humanos como ejes centrales. De carácter ampliamente inclusivo, es la primera ley en el mundo que reconoce al derecho a migrar como un derecho humano inalienable (art. 4).

En este marco, el gobierno argentino crea en el año 2004 una nueva política pública orientada a la regularización de la situación migratoria de los inmigrantes regionales a través del Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria ‘Patria Grande’. Este Programa tiene como objetivos la integración e inserción de la población migrante de los Estados Parte y Asociados al MERCOSUR a través de la facilitación a una residencia legal en el país.

Estudiaremos algunos de los ejes centrales que articulan el discurso sobre la cuestión migratoria en nuestro país con el objetivo de mostrar algunos puntos de tensión presentes en los discursos estatales sobre el tratamiento del tema. Nuestro corpus está conformado por la nueva Ley de Migraciones y sus debates parlamentarios y los documentos y discursos instituyentes del Programa Patria Grande. No consideramos que el examen de esta política estatal de gestión de la diversidad se agote en el análisis discursivo de estas instancias formales, sin embargo, sí nos permiten trazar algunas líneas presentes en la manera en que los distintos actores estatales involucrados se posicionan discursivamente frente a la cuestión migratoria.

El artículo se estructura en tres partes, la primera sintetiza la dinámica de los procesos migratorios internacionales en la Argentina y los marcos normativos que encuadran la “gestión migratoria”. En la segunda sección se repone el contexto en el que surge la cuestión de la diversidad cultural como tema de agenda política, tanto en el contexto internacional, como nacional. Por último se analizan, desde una perspectiva que combina herramientas de la historia conceptual con el análisis de los discursos políticos, los discursos relativos a cuestión migratoria atendiendo a los usos de la diversidad presentes en las retóricas estatales.

GESTIÓN ESTATAL DE LAS MIGRACIONES: EL ESTADO COMO CONSTRUCTOR DE ALTERIDADES

Por “gestión migratoria” no sólo comprendemos los marcos normativos y regulatorios a partir de los cuales el Estado regula las migraciones internacionales, sino también las prácticas administrativas que construyen y clasifican a los sujetos migrantes. Poner el foco en el análisis de la “gestión migratoria” nos permite considerar cómo detrás de toda política migratoria –así como de toda política social- siempre hay una voluntad controladora y planificadora destinada a guiar el rumbo de una sociedad y orientar sus cambios hacia determinadas direcciones, obturando el tránsito hacia determinadas otras. Por ello, entendiendo a las políticas públicas como herramientas que permiten observar al Estado en “movimiento”, podemos entender la posición predominante del Estado en un momento determinado (Oszlak y O’Donnell, 2007). De este modo, es posible observar cómo, desde sus momentos fundacionales hasta nuestros días el Estado argentino ha ido tomando diferentes posiciones en materia de política migratoria que se encuentran vinculadas a proyectos políticos, económicos y sociales de la nación.

Las migraciones internacionales representan un tema fundamental en la historia de la Argentina. O, al menos así se construyó el relato histórico que cimentó la identidad nacional. Ya en el proceso de formación del Estado argentino y en su primer momento constitucional Argentina se define como un país que promueve la inmigración (europea, art. 25 C.N. 1853) como fundamento de su política demográfica y económica.

No obstante, una vez producido el aluvión inmigratorio, que no siempre cumplió con las expectativas “civilizadoras” de sus promotores¹, comenzaron a gestarse desde el Estado políticas y legislaciones res-

¹ Si bien los inmigrantes “deseados” por la elite política debían proceder del norte de Europa, los que efectivamente llegaron al puerto de Buenos Aires fueron en su mayoría europeos del sur -principalmente de España e Italia-, y constituían un perfil de inmi-

trictivas hacia los inmigrantes. En este proceso histórico, la migración dejó de ser vista como un medio para el desarrollo social y económico y pasó a estar relacionado con el control de las fronteras internacionales.

Esta tendencia se intensifica avanzado el siglo XX, sobre todo a partir del cambio en la composición de los flujos migratorios –para la década de 1950 la migración europea se detiene y en su lugar comienzan a hacerse visibles los flujos migratorios de países limítrofes y vecinos- y alcanza su punto cúlmine con la Ley 22.439. Esta ley, sancionada durante la última dictadura militar, era a pesar de su nombre -Ley General de Migraciones y Fomento a la Inmigración- de carácter sumamente restrictivo.

En efecto, buena parte de las políticas y la gestión migratoria llevadas a cabo durante la segunda mitad del siglo XX estuvo permeada por una suerte de lectura épica de la antigua migración europea (cristalizada como paradigma de civilización y desarrollo) y una mirada estigmatizante de la migración latinoamericana. Estas percepciones diferentes de ambos grupos estuvo acompañada de normativa acorde: legitimación de la residencia y derechos para la antigua migración europea; precarización de las condiciones de residencia y laborales, y obstaculización del acceso a los derechos para la migración latinoamericana contemporánea (Courtis y Pacceca, 2008).

Ahora bien, en el año 2003, con la sanción de la Ley de Migraciones 25.871, se produce un giro importante en la política migratoria. Esta nueva legislación es en la letra sumamente inclusiva. Además de reconocer el derecho a migrar como un derecho humano inalienable, se reconocen una serie de derechos sociales, culturales y económicos para los inmigrantes (se garantiza el derecho de reunificación familiar, se reconocen el derecho de acceso a la salud pública y a la educación pública sin necesidad de regularidad migratoria, entre otros), que dan cuenta de esta transformación en la manera que el Estado tiene de gestionar las migraciones internacionales².

grante alejado al imaginado por los promotores de la inmigración. Para una discusión sobre estas cuestiones, ver *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina del Centenario*, Villavicencio, S. (comp.), 2006

2 Si bien es cierto que aún siguen persistiendo en el Estado concepciones del pasado ligadas al control y a la seguridad, que dan cuenta del carácter excluyente de toda política, es necesario reconocer que se consagran numerosos derechos otrora negados a los migrantes regionales. En este punto es necesario aclarar que, en la política migratoria de Argentina se ve un elemento constitutivo del Estado, que está dado por combinación de elementos restrictivos y aperturistas e, incluso, y excluyentes. Y ello puesto que ninguna forma estatal democrática se sostiene si no apela a un cierto grado de legitimidad. En este sentido, no se considera aquí que detrás de cada política de inclusión se esconda una lógica final que estaría dada por la exclusión, sino que ambas dimensiones –incluyente y excluyente- están presentes y se combinan primando por momentos la una, por momentos la otra.

Dentro de este marco normativo, se pone en marcha en el año 2005 el *Programa Nacional de Normalización Documentaria Migratoria 'Patria Grande'* que está orientado a la facilitar la regularización de la situación migratoria de los ciudadanos de los Estado Parte y Asociados al MERCOSUR. Esta política pública no sólo marca un quiebre respecto de la visión restrictiva que Argentina tenía respecto a las migraciones internacionales, sino que, por primera vez en mucho tiempo una política estatal se orienta exclusivamente a los migrantes de los que Argentina es principalmente destino, esto es, los migrantes limítrofes y vecinos.

Los migrantes regionales representan desde 1869 –año del que data el primer registro censal- hasta la actualidad, entre el 2,5 y el 3 % de la población residente en el territorio argentino lo que da cuenta que su relevancia en términos relativos se ha mantenido estable (Novick, 2008). Asimismo, a partir de mediados del siglo XX, con el cese del flujo de migrantes de ultramar, se convierten en la principal corriente migratoria hacia la región. Sin embargo, pese a ello, no habían sido objeto de legislación o de políticas a largo plazo: el tratamiento legislativo sobre los migrantes regionales durante los gobiernos democráticos posteriores al último gobierno de facto sólo incluyó cuatro amnistías, que eran medidas de alcance limitado (años 1964, 1974, 1984 y 1992) (Courtis 2006).

Entonces, si desde la década de 1950 los migrantes provenientes de países limítrofes y vecinos constituyen la principal corriente migratoria hacia el país y hasta el momento no habían sido objeto de una legislación que los contemplara, ¿qué factores impulsan al Estado argentino a esta transformación de su política migratoria?

Este interrogante puede ser respondido de diferentes maneras y aludiendo a diversas razones, todas ellas históricas. Por un lado, bien puede afirmarse que en las últimas décadas la mundialización ha impulsado y acelerado los procesos migratorios internacionales y las migraciones han adquirido un lugar de primer orden en la economía, la política y la estructura social de la mayoría de los países del mundo. Nunca antes las migraciones internacionales se habían situado en un lugar tan destacado de la atención pública como a fines del siglo XX y comienzos del XXI teniendo tan alta prioridad como la que reciben en las agendas de los gobiernos y organismos internacionales, organizaciones de la sociedad civil y medios de comunicación (Appadurai, 2001).

Por otro lado, en el contexto sudamericano, el proceso de integración del MERCOSUR también posee un gran poder explicativo. En los procesos migratorios históricos de la Argentina, las migraciones respondían a estrategias que tenían que ver con proyectos políticos, sociales o económicos eminentemente nacionales. Estas estrategias,

aunque no siempre racionales en un sentido instrumental, tuvieron como horizonte las fronteras del Estado nación. En la actualidad, la cuestión migratoria se desarrolla en el entorno del proceso de integración regional y esta dinámica de la integración supuso la creación de un proyecto compartido por los países la región y la construcción de espacios comunes para el tratamiento de la cuestión migratoria³.

Asimismo, y en el ámbito de la política interna, si bien el primer proyecto de modificación de la Ley de Migraciones fue presentado en el año 1994, recién a partir del año 2003 durante el gobierno del ex Presidente Néstor Kirchner, se fue generando el consenso necesario para modificación de la política migratoria. Esta transformación era coherente con dos de los objetivos centrales de la política del kirchnerismo: de un lado, la política de defensa de los derechos humanos y, por otro, la primacía dada a acentuar el proceso de integración del MERCOSUR -que fue en sus inicios un proyecto meramente económico- en sus dimensiones políticas, culturales y sociales (Mecke y Borenholtz, 2010).

Si bien todas estas razones explican *grosso modo* la transformación de la política migratoria de Argentina, aquí nos interesa enfatizar, como hemos planteado en la introducción, una cara de ese complejo fenómeno que constituyen las migraciones internacionales: aquel que lo vincula con el tema de la diversidad cultural. Y ello, en tanto que la presencia de inmigrantes aumenta la complejidad social en las sociedades receptoras debido a las diferencias culturales que se tornan visibles.

La visibilidad que adquirió en las últimas décadas el tema de la diversidad cultural en vinculación con las migraciones internacionales ha puesto en cuestión los modelos de integración que dieron origen y legitimidad a los Estados nación modernos. Para un Estado nación como el argentino, que se construyó sobre la idea de un pueblo culturalmente homogéneo e impolutamente blanco que descendía de barcos europeos, reconocer que un gran número de la población residente en el territorio nacional posee pertenencias nacionales limítrofes -y aceptar asimismo

3 En este sentido cabe mencionar la creación en el año 2003 del Foro Especializado Migratorio del MERCOSUR y Estados Asociados (FEM), que es un espacio que funciona en el ámbito de las Reuniones de Ministros del Interior y que tiene entre sus funciones el estudio del impacto de las migraciones en la región, y el análisis y desarrollo de normas y/o acuerdos en materia migratoria que regirán para los países del bloque ; y asimismo, la puesta en funcionamiento de la Conferencia Sudamericana de Migraciones, que constituye una instancia de decisión política del proceso sudamericano que tiene como objetivos orientar y generar iniciativas dirigidas a promover y desarrollar políticas sobre las migraciones internacionales y su relación con el desarrollo y la integración regionales.

que requieren un tratamiento jurídico político específico- equivale a aceptar que Argentina ha perdido su ‘supuesta’ blancura. En este sentido, en un estudio sobre la política migratoria de Argentina, Pacceca afirma que el sistema normativo es co-constitutivo (y no simplemente posterior) a la valoración diferencial que desde el Estado y la sociedad se hizo de los flujos migratorios principales: el migrante europeo como paradigma del “buen migrante” (blanco, civilizado, trabajador) y el migrante limítrofe como paradigma del “mal migrante” (aborigen, salvaje, resistente a la cultura) (Pacceca, 2006).

Si durante casi dos siglos las representaciones que el Estado -pero también la sociedad- construyó de la migración latinoamericana estuvieron cargadas de una impronta fuertemente estigmatizante, a partir del siglo XXI observamos un cambio en el discurso sobre las migraciones –que tiene su correspondencia en una serie de políticas- que intentan reparar o corregir aquellos mecanismos que otrora produjeron la exclusión de los migrantes regionales.⁴

DIVERSIDAD CULTURAL COMO UN NUEVO ‘CLIMA DE ÉPOCA’

Para comprender las apropiaciones nacionales de la diversidad cultural en la Argentina es necesario reconstruir el contexto internacional que visibiliza la cuestión de la diversidad, entendiendo al contexto en tanto herramienta analítica que nos permite situar el tema específico estudiado y el conjunto de factores indispensables para comprenderlo.

El actual reconocimiento de la importancia de la diversidad cultural como un valor central es resultado de la progresiva toma de conciencia en relación a la globalización y de la creciente atención dada a cuestiones culturales, políticas, económicas y sociales en un mundo interconectado. El desarrollo de esta cuestión está íntimamente relacionado al aumento de las complejidades de los flujos de personas, bienes, capitales e información. Así, la diversidad cultural se ha tornado un tópico altamente politizado tanto al interior de los Estados nación como en un nivel global. En consecuencia, las formas de definir las políticas públicas estatales están hoy más explícitamente intervenidas que en el pasado por nuevas formas de consensos únicos generadas en ámbitos internacionales, por organismos multilaterales que imponen agendas.

4 Si bien la política migratoria que el Estado argentino ha orientado a los migrantes limítrofes y vecinos no se autoproclama como una política de acción afirmativa, esto es, como un diseño institucional compensatorio basado en el principio de discriminación positiva, quizás sea posible entenderla como un mecanismo que el Estado ha creado para promover y proteger a los migrantes ; y al convertirlos en sujetos de derechos, revertir formas de discriminación negativa que históricamente recayeron sobre ellos. Para una discusión sobre estas cuestiones se puede revisar los trabajos de Segato (2009) y Fraser (1997).

La política de la diferencia evolucionó rápidamente, transformando demandas étnicas y culturales por el reconocimiento en importantes campos de luchas políticas. Consecuentemente, muchos discursos e ideologías se refieren a la cuestión de la diversidad cultural. La culturalización de los conflictos políticos, o para decirlo en términos de Susan Wright, la “politización de la cultura” (1998), especialmente aquellas que envuelven demandas por una ciudadanía basada en identidades étnicas, ha reforzado las ideologías del pluralismo y el multiculturalismo (Kymlicka, 1996).

El ingreso de la diversidad cultural como un tema de agenda se relaciona con procesos políticos, económicos, así como con debates del ámbito académico. A partir de la década de 1980 fue cobrando relevancia progresivamente tanto en las agendas de los organismos multilaterales, en la de los Estados nacionales, así como en los círculos intelectuales, dando cuenta de un nuevo ‘clima de época’.

En el marco de los organismos multilaterales, es posible rastrear el inicio del debate en torno a la diversidad cultural con la firma del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, adoptado por la Asamblea General de Naciones Unidas en el año 1966 y que entró en vigor en el año 1976. A partir de allí, los Estados que lo ratificaron⁵ han quedado comprometidos, en el marco de sus políticas públicas, a la aplicación de medidas que dispongan por todos los medios la plena efectividad de los derechos que el pacto contempla. Este Pacto afirma expresamente que se trata no sólo de respetar y de proteger sino, principalmente de generar acciones positivas que promuevan el cumplimiento de estos derechos a través de medidas a cargo del Estado. Así, desde la década de 1970 se reconoce el derecho a la cultura como fundamento ético jurídico de la política cultural moderna.

Este debate alcanza su máxima expresión con la firma de la Declaración de UNESCO sobre Diversidad Cultural (París, 2001), normativa que, a pesar de no ser vinculante, incide en la forma en que los Estados nacionales dan respuesta al *hecho* de la diversidad cultural. Luego, con la adopción de la Convención sobre la Promoción y la Protección de la Diversidad de las Expresiones Culturales (2005), se reafirma el derecho de los Estados de adoptar políticas culturales.

Para una definición formal de la diversidad como discurso global, no hay un documento que lo refleje de forma más acabada que la citada Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural de UNESCO, adoptada en la Conferencia General de París el 2 de noviembre de 2001.

Si bien la Declaración de la UNESCO no constituye un registro teórico puro, sí nos aporta una definición de la diversidad cultural y un

5 Argentina lo ratificó el 8 de agosto del año 1986.

modo particular de poner los conceptos y representaciones en acción (lo cual constituye también un punto de entrada al análisis de los discursos estatales sobre las migraciones). Esta Declaración representa un catalizador de las formas en que las reflexiones sobre la diversidad y las experiencias políticas concretas se plasman en una norma declarativa y, de qué modo, a pesar de no ser una norma vinculante, incide en los tratamientos específicos que el Estado va a dar, desde el derecho y la gestión pública, al problema de la diversidad.

El Preámbulo de la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural está relacionado a otra importante declaración, la Declaración Universal de los Derechos Humanos, alineando, por lo tanto, la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural, con un conjunto de discursos globales en el sistema de las Naciones Unidas. Así, se afirma en esta declaración que “el respeto por la diversidad cultural, la tolerancia, el diálogo y la cooperación, en un clima de confianza y comprensión recíprocos, están entre las mejores garantías para la paz y la seguridad internacionales”⁶. Al aspirar a “una mayor solidaridad basada en el reconocimiento de la diversidad cultural, en desarrollo de la unidad de la humanidad, así como el desarrollo de los intercambios interculturales”, el preámbulo de la Declaración da cuenta de la extensión de los usos políticos de la cultura. Reconoce la importancia de la variación cultural, al mismo tiempo que afirma la unidad de la humanidad y la necesidad de los intercambios culturales. Este mismo preámbulo retrata la globalización de una manera positiva. Expresa la creencia de que a pesar de la intensificación de la globalización por “el rápido desarrollo de tecnologías de la información y la comunicación”, representar un “desafío para la diversidad cultural”, la globalización “crea las condiciones para una renovación del diálogo entre las culturas y las civilizaciones”. El “desafío para la diversidad cultural” no es definido, pero puede ser relacionado a interpretaciones que enfatizan la fuerza homogeneizante de la globalización, asunto que reviste una seriedad importante ya que da evidencia –la disminución de la diversidad lingüística, por ejemplo– de que tales procesos están ocurriendo.

Algunas de las palabras y expresiones clave de la Declaración son: patrimonio común, singularidad, pluralidad, intercambio, innovación, creatividad, interacción armónica, desarrollo, participación, paz, derechos humanos, libertad, respeto, diálogo, cooperación, solidaridad. Se tratan todos de términos positivos, que pueden ser agrupados en tres

⁶ Resulta necesario destacar la importancia del contexto de creación de la Declaración. La Declaración fue realizada dos meses después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en los Estados Unidos. De allí el énfasis que en la Declaración se hace sobre la importancia de la paz, la tolerancia y la cooperación internacional.

campos semánticos asociados: 1) la necesidad de encontrar lo que hay de común, o sea, la necesidad de considerar una comunidad mayor a aquella de la que se es miembro (en un mundo globalizado esto significa la humanidad); 2) la necesidad de diversidad, o sea, la necesidad de reconocer la importancia de la diferencia para la vida humana y para la construcción de unidades políticas más complejas; y 3) la necesidad de cooperación, esto es, la necesidad de articulación y de no aislarse en un mundo integrado.

Ahora bien, dentro de los límites de los Estados nación en América Latina, la inclusión del tema de la diversidad cultural se tradujo primero en la incorporación y reconocimiento de los derechos culturales en las cartas constitucionales a partir de la década de 1990⁷, y luego en una serie de políticas públicas orientadas al reconocimiento de las diferencias que denominaremos ‘políticas de gestión estatal de la diversidad’. En esta dirección pueden ser entendidas la sanción de la Ley de Migraciones y el Programa “Patria Grande”; la Ley de Educación Nacional aprobada en 2006 que contempla en su capítulo XI la creación de la Modalidad de Educación Intercultural Bilingüe dentro de la estructura del sistema educativo; la aprobación, en ese mismo año, de la Ley 26.1069 de Posesión y Propiedad de las tierras que ocupan las comunidades indígenas; y el reconocimiento de la diversidad sexual a través de la sanción, en el año 2010, de la Ley 26.619 de Matrimonio Igualitario para personas del mismo sexo. Todas estas políticas pueden ser leídas como intentos de gestionar estatalmente las diversidades al interior del territorio nacional, a partir del reconocimiento de ciertos derechos otrora negados a determinados grupos sociales.

Por último, en el ámbito académico, se inicia asimismo un período de reflexión que convoca a intelectuales de diferentes tendencias teóricas a reflexionar sobre el tema de la diversidad cultural. Este proceso debe situarse en el marco de los debates sobre el multiculturalismo y la importancia que comenzó a adquirir la cuestión del reconocimiento que, a partir de los años ochenta, ocuparon un lugar privilegiado en las discusiones de los círculos académicos principalmente anglosajones. De este modo, el tema de la diversidad ingresa en la agenda de las ciencias sociales dando cuenta de un clima intelectual en el que se coloca progresivamente la diversidad como un tema que reemplaza discusiones antes hegemonizadas por la clase y la cuestión de las identidades.

⁷ En Argentina los derechos culturales se incorporan con la reforma constitucional del año 1994. Art. 75, inc. 17, Constitución Nacional. Asimismo, el derecho a la cultura, mediante diversas formulaciones normativas, ha sido proclamado explícitamente por las constituciones de todos los países de América Latina (Organización de Naciones Unidas, mayo 2008).

Ahora bien, frente a este contexto internacional ¿cómo responde el Estado argentino ante a los desafíos de la diversidad cultural? Si el Estado argentino se construyó sobre la idea de un pueblo culturalmente homogéneo como fundamento clásico de la nación ¿cómo aceptar la diversidad interior en un país que históricamente se ha representado a sí mismo como homogéneo?, o incluso, ¿cómo aceptar la diversidad de los ‘otros’ sin que ello conlleve una amenaza a la identidad nacional?

En este punto es necesario enfatizar que si bien siempre es mejor reconocer la diferencia que no hacerlo, también es cierto que se pueden reemplazar lecturas y discursos, e incluso generar nuevas políticas, sin que por ello se transformen los mecanismos racializadores de construcción de alteridades (Briones, 2008).

En Argentina esta transformación revistió formas bien peculiares. A partir de la década de 1990 se comienza a observar un cambio en el régimen de visibilización de la diversidad: de una marcada invisibilización de las diferencias –en consonancia con el modelo de homogeneización cultural sobre el que se construyó el Estado nación- se dio paso a una creciente hipervisibilización de las mismas (Grimson, 2006). Pero como la visibilización de los sujetos también puede convertirse en una trampa, en el caso de los migrantes regionales, esta creciente visibilización se dio en términos negativos: en el marco de la crisis económica y social que trajo aparejada la implementación de políticas neoliberales, los inmigrantes regionales fueron sistemáticamente acusados de ser los causantes de la delincuencia, del aumento en los índices de desempleo, del narcotráfico y de hacer un uso indiscriminado de los servicios públicos tales como hospitales y escuelas.

Con la llegada del nuevo siglo comienza paulatinamente a emerger una retórica ligada a la ‘aceptación de la diversidad y el reconocimiento de las diferencias’ de los inmigrantes. Sin embargo, siguen persistiendo algunas de esas representaciones estigmatizantes sobre los migrantes regionales que dan cuenta de la existencia de ciertos *umbrales de visibilidad*, esto es, la presencia de ciertos ‘límites’ a la aceptación y el reconocimiento de las diferencias, y ello, con el objetivo de que la identidad nacional pueda seguir operando políticamente.

Es en este marco de creciente visibilización de la diversidad que nos interesa situar la política migratoria de Argentina y, en especial, al programa ‘Patria Grande’, entendiéndolo como una política pública que se atreve a nombrar lo diverso, o como una forma que adopta el Estado argentino para gestionar su diversidad interior. Con ello no afirmamos que con el sólo planteo de la problemática de la diversidad se resuelva la cuestión del reconocimiento de las poblaciones migrantes, pero como ya hemos dicho, siempre es mejor nombrar la diferencia que negarla.

De este modo, veremos en lo que sigue cómo el tema la diversidad cultural se articula en los discursos estatales relativos a las migraciones regionales de un modo tal que, lejos de ser lineal y homogéneo, plantea tensiones que se reflejan en la convivencia de diferentes y hasta contradictorias retóricas discursivas, dando cuenta de que los usos políticos de la diversidad cultural en relación a la cuestión migratoria muestran las tensiones intrínsecas del Estado como relato e institución.

EL ESTADO Y SUS ‘OTROS’: LAS POLÍTICAS MIGRATORIAS COMO UN LABORATORIO CONCEPTUAL PARA LA GESTIÓN ESTATAL DE LA DIVERSIDAD

Como hemos planteado en la introducción, nos interesa observar el giro en el discurso estatal sobre las migraciones, atendiendo a la manera en que los debates sobre la diversidad cultural hacen eco en el Estado y examinando los “usos de la diversidad” en los discursos relativos a la inmigración. Y si bien es importante destacar que el tema de la diversidad no es inicialmente político, sino objeto de un discurso cultural (discurso de reconocimiento de culturas como en el caso de la UNESCO), nos interesa observar cómo esta cuestión ingresa al campo de lo político y al discurso de los dirigentes políticos.

Asimismo, nos proponemos problematizar las condiciones que hicieron que determinados conceptos se pusieran en escena, partiendo de la idea de que los términos no son neutrales como tampoco lo son sus usos y que, si bien las construcciones conceptuales no le imprimen un rumbo único a los procesos políticos, ayudan a crear representaciones e ideas sobre como nombrar los procesos empíricos (Rosanvallon, 2003).

Desde una perspectiva que conjuga herramientas de la historia conceptual y del análisis del discurso político, abordamos los discursos estatales sobre la cuestión migratoria intentando reflexionar sobre el significado de los términos clave e identificando los cambiantes usos de los conceptos para, de este modo, analizar las maneras en que cada época se argumenta y se conceptualiza a sí misma y para mostrar la raigambre histórica de los términos.

El énfasis puesto en el análisis de los discursos políticos está dado por el hecho que nos permite comprender cómo un Estado se sitúa frente a una determinada cuestión, de qué manera responde frente a ella. Los discursos participan de la vida política y en tal sentido, tienen efectos preformativos y orientan la política de un gobierno intentando justificarla ideológicamente. En definitiva, es una herramienta que nos permite entender cómo un Estado se habla y se piensa a sí mismo (Verón, 2007).

Los discursos que el Estado argentino construye sobre las migraciones revelan una manera de entender al Estado, y esto es así porque

los discursos “construyen” Estado o, si se prefiere, el Estado se habla a través de sus palabras, representando un ideograma sobre lo que ese Estado se cree que es, o lo que pretende ser.

Como hemos referido más arriba, desde hace algunos años se ha producido una revalorización de la diversidad que obedece a una constelación amplia de situaciones. El término no es nuevo ni para las ciencias sociales ni para la mayoría de las experiencias regionales: lo que hoy se nombra con el término *diversidad* -y que en otros momentos de la historia revistiera las formas del ‘otro’ o ‘bárbaro’- ha sido una constante en la región, aunque invisibilizada.

Debido a esto importa subrayar el peso político que adquieren ciertas palabras en contextos políticos determinados, el valor de su uso específico que le otorga un sentido diferente al de sus connotaciones anteriores. Aunque los nuevos usos de la diversidad en los discursos estatales le imprimen significados variados, el consenso tácito que surge a su alrededor es el de subrayar la importancia del reconocimiento de la diversidad de culturas que habitan la sociedad argentina. Este recorrido muestra el proceso de construcción de *gramáticas políticas nuevas*: lo que otrora no se podía nombrar, e incluso se presentaba como una amenaza al orden nacional, hoy se celebra y se promueve desde los organismos multilaterales, el Estado y la sociedad.

LOS USOS POLÍTICOS DE LA DIVERSIDAD

El relato sobre la identidad nacional argentina se construyó invisibilizando las diferencias o, para decirlo de otro modo, gestionando históricamente la diversidad a través de un paradigma homogeneizador. Sin embargo, en las últimas décadas se vienen registrando pujas al interior del Estado para dar cabida política a una diversidad constitutiva, ahora definida como valor fundamental, instalándose progresivamente en aquellos espacios en los que se definen las políticas de Estado. En el caso de los discursos del Estado argentino sobre las migraciones regionales la presencia de la diversidad se articula de diferentes maneras que, lejos de ser unívocas, entran en tensión.

De este modo, el Estado se abre a nuevas problemáticas a las que tiene que dar respuesta en el marco de lo puede denominarse como una ‘nueva relación entre Estado e inmigración’: sociedad multicultural, integración, diversidad cultural, respeto y convivencia constituyen los modos de significar esa relación.

En este sentido, a partir de la lectura de los documentos seleccionados pudimos observar que los discursos estatales sobre la cuestión migratoria en Argentina se articulan en torno a dos ejes. Un primer eje, que llamaremos *retórica de la diferencia*, insiste en la importancia del reconocimiento de las diversidades y prácticas culturales de los in-

migrantes, en la riqueza cultural que aportan a la sociedad argentina y asimismo, pone especial énfasis en integración de la región latinoamericana. El segundo eje, que denominamos *retórica de la igualdad*, subraya la importancia del reconocimiento de los derechos humanos de los migrantes, pone el acento en la igualdad en el trato a los extranjeros y en la necesidad de *asimilación* de los inmigrantes a la sociedad argentina, así como la necesidad de preservar la identidad nacional.

RETÓRICA DE LA DIFERENCIA

Un primer ‘uso de la diversidad’ presente en los documentos analizados está relacionado con lo que hemos denominado la *retórica de la diferencia*. Aquí la diversidad aparece asociada al respeto por las diferencias culturales de los inmigrantes, a la tolerancia y a la convivencia, ello con el fin de ‘integrar’ a los inmigrantes en la sociedad argentina.

En este sentido, más allá del reconocimiento por parte del Estado de la existencia de diversidad en un plano fenoménico, se plantea desde los discursos la necesidad de fomentar e impulsar la expresión de las diferencias culturales de los inmigrantes que residen en el país. En este orden, la Ley de Migraciones 25.971 se plantea como uno de sus objetivos “Contribuir al enriquecimiento y fortalecimiento del tejido sociocultural del país” (art. 3º, inc. c). Y para ello, “El Estado favorecerá las medidas tendientes a [...] el reconocimiento y valoración de las expresiones culturales, recreativas, sociales, económicas y religiosas de los inmigrantes; a la organización de cursos de formación inspirados en criterios de convivencia en una sociedad multicultural” (art. 14º).

En este sentido, si bien se asume desde el discurso la realidad de una sociedad multicultural, ella se encuentra asociada más a la presencia de factores externos que a rasgos distintivos de la identidad nacional. En efecto, la mayor parte de las veces que el término diversidad aparece en escena, se encuentra ligado a la realidad del MERCOSUR más que a una característica propia de la Argentina. Es decir, el germen de la diversidad no reside tanto en “nosotros” como en la presencia de los “otros”. Dicho de otro modo, si hemos perdido la blancura es por la presencia de inmigrantes de nacionalidades limítrofes.

Así pues, si el Estado está dispuesto a hacer tal concesión, esto es, a asumir que Argentina se ha convertido en una sociedad multicultural, ello se debe a una estrategia política clara: la necesidad de reposicionarse en el marco del MERCOSUR, en particular, en lo que atañe a su política migratoria en la que Argentina lleva una posición de vanguardia⁸.

8 Argentina ha sido el primer país que ha modificado su legislación migratoria (año 2003) en consonancia con la firma del Acuerdo del MERCOSUR sobre Residencia de los ciudadanos de los Estados Parte y Asociados, firmado en el año 2000. A partir de allí, los

De este modo, en una conferencia sobre el problema migratorio, el ex Director de Migraciones Dr. Ricardo Rodríguez, planteaba que “El MERCOSUR es la respuesta razonada y a la vez visceral de una *nueva ‘América Morena’* que se erige ante el mundo y reclama el espacio que le corresponde, es el espacio de una geografía potenciada por una historia común” (la bastardilla es mía).

En este pasaje la diversidad aparece como un fenómeno novedoso. Rasgo que se origina en la fusión de culturas producto de la inmigración intrarregional, aunque como ya vimos el flujo de migrantes limítrofes se haya mantenido constante por casi dos siglos en la geografía poblacional de Argentina. Lo que subyace a esta afirmación es el sostenimiento de un imaginario de la identidad argentina como homogénea -y blanca- que viene a abrir las puertas a la inmigración para convertirse en “morena”. Pero, ¿qué significa que esta “nueva” América sea “morena”? Siguiendo el planteo de Rita Segato (2010) encontramos en los discursos analizados una imposibilidad de *nombrar* la raza. La presencia de inmigrantes de países limítrofes y vecinos –con rasgos étnicos y raciales supuestamente diferentes a los propios- sirve para extranjerizar y negar la negritud, ahora convertida en “morena”.

Vemos aquí como opera aquello que más arriba denominábamos *umbrales de visibilidad*. Y ello, en dos sentidos: por un lado, es América y no la Argentina la que se convierte en “morena”; y por otro, pareciera haber un límite en el reconocimiento y aceptación del color de la piel de esos ‘otros’, puesto que son considerados “morenos” y no negros.

Este primer uso del término diversidad parte de un concepto moderno de identidad, que hizo surgir la política de la diferencia, lo que lleva a cada persona o grupo deba ser reconocido por su identidad diferencial y única. Sobre la base de este discurso multiculturalista, se plantea la convivencia entre las distintas culturas concebidas como culturas homogéneas, que para convivir deben cerrarse sobre sí mismas.

RETÓRICA DE LA IGUALDAD

Un segundo ‘uso de la diversidad’ que entra en tensión con el anterior, es el que denominamos *retórica de la igualdad*. Aquí, la diversidad se reconoce pero en el marco de la igualdad y la universalidad. En este segundo uso se enfatiza la importancia del reconocimiento de los derechos humanos de los migrantes y se destaca la necesaria igualdad de trato a los extranjeros. En esta nueva gramática política, al lado de la diversidad, insisten los conceptos de ‘asimilación’ y fundamentalmente

Estados han quedado comprometidos a modificar sus legislaciones, proceso que se viene desarrollando paulatinamente en el resto de los países del bloque, y que tienen como modelo la Ley de Migraciones 25.871 de Argentina.

la noción de regularización. Todo ello con un objetivo: el de preservar la identidad nacional.

Ahora bien, si a aquello que identificábamos como un primer uso de la diversidad subyacía una política de la diferencia, esta nueva forma discursiva que hace hincapié en los derechos humanos y que apunta a garantizar derechos mínimos al conjunto de los *habitantes* del país, se apoya en una política de defensa de derechos universales en la cual se subraya la dignidad igual de todos los seres humanos.

Este tipo de retórica discursiva concibe a los inmigrantes como sujetos de derechos, como afirma el ex presidente Néstor Kirchner en el discurso de lanzamiento del programa “Se trata nada más y nada menos que de seres humanos [...] por eso igualdad de derechos, igualdad de responsabilidades, igualdad de posibilidades y una patria grande que nos contenga a todos los que integramos el MERCOSUR”⁹.

En este orden, el derecho a migrar es reconocido explícitamente en la nueva legislación como “esencial e inalienable de la persona humana y la República Argentina lo garantiza según la base de los principios de igualdad y universalidad” (art. 4°). Si bien la nueva legislación en materia migratoria trajo aparejados cambios sustancialmente positivos respecto de la anterior legislación, en relación a la cuestión de la diversidad, se observa cómo junto al discurso celebratorio de las diferencias, convive como contracara un discurso *homogeneizante* que parte de una concepción esencialista de la identidad.

En este sentido, en el artículo 125°, la citada Ley de Migraciones declara que “Ninguna de las disposiciones presentes en esta ley tendrá por efecto eximir a los extranjeros de la obligación de cumplir con la legislación nacional ni de la *obligación de respetar la identidad cultural de los argentinos*” (la bastardilla es mía). Los interrogantes que surgen entonces son ¿cómo conciliar la idea de una sociedad multicultural con la obligación de respetar la identidad cultural de los argentinos?, ¿la identidad argentina, es ahora homogénea o diversa?, y si es diversa, ¿no necesita de cierta homogeneidad para operar políticamente?

Si se sigue considerando la identidad nacional como algo esencial e inmutable, resulta dificultoso vislumbrar el modo en que la nueva política migratoria daría una respuesta satisfactoria a la demanda de identidades particulares de los migrantes contemplados en el Programa ‘Patria Grande’. Lo cierto es que si consideramos que dicha política se plantea la “inserción e integración” de los migrantes a través de la facilitación al acceso a una residencia legal, cabe interrogarse acerca de si el Programa ‘Patria Grande’ constituye una nueva forma de nor-

⁹ Como indicábamos más arriba en relación la retórica de la diferencia, vemos cómo la ‘Patria Grande’, esto es, América, se constituye en el escenario común de la diversidad.

malización/homogeneización de la población migrante. El criterio del Documento de Identidad resulta paradigmático en este punto. Históricamente, como bien analiza Noiriél en un estudio sobre el caso francés, tanto el pasaporte como la carta de identidad fueron inventados como modos de política interior en el marco de la regulación de las “clases peligrosas” de los pobres y los trabajadores (Noiriél, 1991).

Esta lógica pareciera estar en la base del funcionamiento de ‘Patria Grande’. En tal sentido, en los debates parlamentarios previos a la sanción de la nueva legislación el Senador Cafiero tomaba la palabra para decir que “Los gobiernos populares siempre se caracterizaron por *asimilar* las corrientes inmigratorias sobre todo de los países limítrofes. No les tengamos miedo”. Ello sugiere que al menos hace falta que a la entrada de territorio argentino estas clases “pobres y peligrosas” sean sistemáticamente *reguladas*, utilizando a tal efecto el criterio del pasaporte o la carta de identidad.

Vemos entonces que en las narrativas de los actores estatales este segundo uso de la noción de diversidad se halla indisolublemente ligado a la necesidad de crear mecanismos de regulación que no trastoquen y pongan en “peligro” la identidad nacional. Una identidad que en los discursos insiste en seguir representándose a sí misma como homogénea y blanca y que, asimismo, lleva a seguir sosteniendo el imaginario según el cual los argentinos descenderíamos de barcos europeos.

REFLEXIONES FINALES

En este trabajo nos propusimos dar cuenta del cambio que en los últimos años se producen en las políticas migratorias de argentina -y en los discursos estatales que las sostienen-. Y asimismo, intentamos dar cuenta de la emergencia de un nuevo discurso de “aceptación de la diversidad”, pasando de una política de invisibilización de la diversidad a otra de “visibilización y reconocimiento” de las identidades culturales que acarrearán la inmigración. Pero también, pudimos observar que estos giros discursivos que toman cuerpo en una serie de normativas que designan a las poblaciones migrantes como sujetos de derechos universalmente reconocidos, convive con una *retórica de la igualdad* que, mediante la asimilación y la regularización, tiende a borrar las diferencias. Esta innovación conceptual está intrínsecamente ligada al cambio político que se abre con el proceso de integración del MERCOSUR

Si bien los documentos analizados parten del reconocimiento de la composición de los flujos migratorios actuales y proponen legislar para la migración “real” - *nombrando* la diversidad-, ello se logra a costa de un desplazamiento de objetivos: las ideas históricas de promoción y fomento a la inmigración se ven empañadas y, como contrapartida, cobran importancia los objetivos de regularización y control.

Ahora bien, ¿qué diversidad cultural es la que se promueve y celebra desde el Estado? Cuando se habla de diversidad cultural muchas veces se asumen los escenarios nacionales o regionales como escenarios dados, sustanciales, sin problematizar los procesos de constitución de esos mismos escenarios que no siempre reflejan lo que sucede en términos de las culturas que habitan cada uno de esos territorios. Por lo tanto, la idea de cultura como espacio homogéneo, como un espacio esencial de identificación resulta un problema. Es un problema, en tanto la diversidad es esencializada y reificada, planteando que lo que se debe hacer es reconocer al 'otro', en vez de discriminarlo o tolerarlo.

El discurso multiculturalista cae en el mismo problema. Se plantea la convivencia entre las distintas culturas concebidas como culturas homogéneas, que para convivir deben cerrarse sobre sí mismas. En este sentido, el multiculturalismo es una máscara que opera con la misma violencia sobre las clases oprimidas que el modelo de asimilación cultural, marcándolas étnicamente, aunque sean objeto de bienintencionadas valoraciones culturales.

En contraste con estas ideas, quizás sea más adecuado pensar la idea de diversidad cultural desde su carácter contextual, como una 'diversidad situada', lo cual permitiría entender la dimensión relacional que hay en toda situación de contraste, en toda situación de diálogo. En este sentido, nos interesa destacar que la diversidad cultural es, ante todo, una construcción histórica, social y también académica, una herramienta que nos permite pensar lo social, y que debe ser analizada como tal, en vez de considerarse como mero dato de la realidad. En definitiva, es a partir de qué modo la comprendamos, qué disputas de sentido encierra el término, lo que nos permitirá transformar relaciones de subordinación entre 'otros' y 'nosotros'.

Por ello, tanto Argentina como los demás países que integran el bloque regional se encuentran ante el desafío que consiste en que las declaraciones de hermandad latinoamericana y de respeto por la diversidad cultural y los derechos humanos que se sostienen desde los encuentros intergubernamentales, no entren en contradicción con las políticas nacionalistas sustentadas en el rechazo y la marginación de los migrantes de los países limítrofes

BIBLIOGRAFÍA

Appadurai, Arjun 2001 *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización* (México: FCE).

Bajtín, Mijaíl 1995 *Estética de la creación verbal* (México: Siglo XXI).

- Briones, Claudia 2008 “La nación de cien a cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos” en Nun, J y Grimson, A. *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismos* (Buenos Aires: Edhasa).
- Caggiano, Sergio 2006 “Fronteras de la ciudadanía”, en *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos* (Buenos Aires: Prometeo).
- Courtis, Corina 2006 “Hacia la derogación de la Ley Videla: la migración como tema de labor parlamentaria en la Argentina de la década de 1990” en *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos* (Buenos Aires: Prometeo).
- Grimson, Alejandro; Jelin, Elizabeth (comp.) 2006 *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos* (Buenos Aires: Prometeo).
- Grueso, Delfín 2009 “La globalización y la justicia hacia las identidades culturales” en Guillermo Hoyos (comp.) *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mecle, Elina, Borenholtz, Tatiana 2010 “Memoria, verdad y justicia en el nuevo rol del Estado: los derechos humanos en el gobierno de Néstor Kirchner” en *Políticas públicas y razón populista. El modelo progresista de Néstor Kirchner* (Buenos Aires: Proyecto Editorial).
- Noiriél, Gérard 1991 *La Tirannie du national. Le Droit d’asile en Europe 1973-1993* (París: Calmann-Lévy).
- Novick, Susana (comp.) 2008 *Las migraciones en América Latina. Políticas, culturas y estrategias* (Buenos Aires: CLACSO Coediciones).
- Ozclak, Oscar; O’Donnell, Guillermo 2007 “Estado y políticas estatales en América Latina. Hacia una estrategia de investigación” en *REDES*, N° 4, Vol. 2 (Buenos Aires: revista del Centro de Estudios e Investigaciones de la Universidad Nacional de Quilmes)
- Pacceca, María Inés 2006 “Extranjeros en Argentina: ¿Qué derecho a los derechos?, presentado en Tournée d’études *Quels droits pour les sans-droit? Inégalité, Justice, Citoyenneté* (Buenos Aires: CFA, UBA)
- Pacceca, María Inés, Courtis, Corina 2008 “Inmigración contemporánea en Argentina: dinámicas y políticas” en *CEPAL serie Población y Desarrollo*, N° 84 (Santiago de Chile: Naciones Unidas).
- Rosanvallón, Pierre 2003 *Por una historia conceptual de lo político* (Buenos Aires: FCE).

- Sayad, Abdelmalek 2008 “Estado, nación e inmigración: El orden nacional ante el desafío de la inmigración” en *Apuntes de investigación* (Buenos Aires: CECYP).
- Segato, Rita 2007 *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo).
- Segato, Rita 2010 “Los cauces profundos de la raza latinoamericana” en *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*. Año II. Nº 3, 2010, (Buenos Aires: CLACSO).
- Skinner, Quentin 2003 *El nacimiento del Estado* (Buenos Aires: Gorla).
- Taylor, Charles 1993 *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica).
- Verón, Eliseo 2001 *La palabra adversativa* (Buenos Aires: Hachette).
- Villavicencio, Susana (editora) 2003 *Los contornos de la ciudadanía. Nacionales y extranjeros en la Argentina del Centenario* (Buenos Aires: Eudeba).

Adolfo Chaparro Amaya*

PLURALISMO JURÍDICO Y HETEROGENEIDAD SOCIAL EN LATINOAMÉRICA

Este ensayo se propone examinar la noción de pluralismo jurídico, y especialmente la oposición entre pluralismo jurídico fuerte y débil, a la luz de los recientes desarrollos sociales y constitucionales de orientación multicultural y plurinacional en Latinoamérica. Para ello, propongo una lectura hipotética en la que supongo que así como las teorías multiculturales han servido para plantear soluciones justas al pluralismo débil en países andinos, por otra parte, las prácticas decolonizadoras que han tenido cauces democráticos y/o constitucionales han terminado por convertir el pluralismo débil en pluralismo fuerte, y han abierto opciones teóricas que deconstruyen esa oposición. Estos procesos teóricos y sociales son más claros en el caso de Bolivia, donde el rediseño del Estado parece avanzar en una opción 'originaria' distinta a la de socialismo o liberalismo, pero es posible extenderlo al conjunto de los pueblos originarios de América Latina. Con esa certeza, al final, el texto propone pensar la unidad latinoamericana desde el pluralismo como criterio conceptual y desde la heterogeneidad de

* Doctor en Filosofía por la Universidad de París 8, Francia. Profesor Titular en la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario, Bogotá. Dedicado a la filosofía política, ha trabajado sobre el problema del perdón y la relación entre constitucionalismo y multiculturalismo, tomando como referencia el contexto latinoamericano. Actualmente realiza una relectura problemática de las modernidades periféricas.

sistemas sociales como el plano de inmanencia que constituye la mayoría de los estados nacionales.

LOS LÍMITES DEL PLURALISMO JURÍDICO

La fundación de los estados modernos trae incorporada un axioma fundamental: la centralidad del Estado, con lo que ello implica en todos los ámbitos de la vida social, tiene como fundamento un único derecho que rige universalmente para todos sus miembros. Con el tiempo, se ha descubierto que en muchos casos, especialmente en países periféricos, están presentes diversos órdenes sociales que comportan sus propios órdenes normativos, lo que deja la pregunta acerca de la juridicidad y la estatalidad de esas normatividades sustantivas, que no formales. Aunque el término no es propio del sistema jurídico-legal, varios teóricos han empezado a discutir el problema bajo un nuevo concepto: pluralismo jurídico, entendido como la existencia de distintos ‘mecanismos’ jurídicos que se aplican a las mismas situaciones. Para llegar a esta definición, el argumento que sustenta la indistinción entre lo normativo y lo jurídico es que las formas de control social jurídicas y no jurídicas *no* son diferenciables (Griffiths: 147). A la luz de ese nuevo enfoque, el centralismo jurídico puede ser visto como un potente mito que desconoce la existencia ‘evidente’ de más de un orden jurídico en la misma sociedad. Esa apertura deja una cantidad enorme de preguntas y discusiones, dentro de las cuales quisiera centrar la atención en tres, básicamente: el criterio de demarcación de lo normativo y lo jurídico; la cuestión de si el pluralismo jurídico es derivado respecto de la heterogeneidad social; y la pertinencia de la oposición entre pluralismo jurídico débil y fuerte.

Empecemos por la última cuestión. Con el fin de precisar el concepto de pluralismo jurídico, los teóricos han optado por plantear un pluralismo fuerte y otro débil, asumiendo que el pluralismo débil no pone en cuestión la unidad jerárquica del derecho establecido en cada Estado, mientras que el pluralismo fuerte si logra hacerlo. En efecto, Griffiths distingue entre un pluralismo *débil* cuando existen regímenes jurídicos diferentes para diferentes grupos de población (multiculturalismo) y un pluralismo en el sentido *fuerte* referido a “la situación moral y ontológica que plantea la ideología del centralismo jurídico” (2007: 152-153). Lo que permite aclarar esa definición situacional, es que la mayoría de los fenómenos que se caracterizan como pluralismo jurídico fuerte son en realidad: (i) momentos de indefinición conceptual en los cuales el sistema jurídico no tiene claro cómo dar cuenta de una situación que lo excede normativamente, (ii) criterios normativos derivados de procesos sociales emergentes donde no está claro el límite entre lo legal y lo ilegal, ni la pertinencia de esa distinción.

Convencido de la expresión social del pluralismo jurídico, Boaventura de Santos identifica cuatro espacios distintos de aplicación del pluralismo fuerte: “El espacio doméstico, cuya principal forma institucional es el matrimonio, el espacio laboral cuyo principal espacio institucional es la fábrica, el espacio ciudadano institucionalizado por el Estado; y finalmente el espacio mundial que se caracteriza por la presencia de agencias internacionales, empresas transnacionales y sus formas características de regulación” (Santos, 1991: 51). Este último espacio es recurrente cuando se trata de justificar la flexibilidad y la creación de derecho, como un recurso de adaptación al desarrollo de la economía, sin que la adaptación haga problema en el sistema jurídico. El punto problemático, por su arraigo periférico, es cuando esas formas emergentes de la economía o de lo social se instalan abiertamente en el ámbito prescrito de lo ilegal, como es el caso de las relaciones de poder que se tejen alrededor de los capitales provenientes del comercio de narcóticos, o las soberanías regionales y los poderes de facto que agencian estos capitales, igual, las redes de corrupción, la trata de blancas o los circuitos financieros que desbordan la regulación estatal.¹

Desde una perspectiva histórica, mientras el pluralismo fuerte responde al presente y al futuro, el pluralismo débil está más bien referido al pasado y al presente. En efecto, en América Latina el pluralismo débil se remonta a la recopilación de Las Leyes de Indias, las cuales ‘protegen’ a los nativos de los abusos del colonizador y reconocen la legitimidad de ciertos usos y costumbres, bajo la premisa de que esa legislación es un apéndice del derecho monárquico, el cual, a su vez, se sustenta en el derecho canónico que tiene como fuente la Ley divina. Resuelto formalmente el problema de la pluralidad de dioses que amparan la juridicidad indígena, y establecida la preeminencia de los derechos civiles del Estado español y de sus súbditos, esa protección permitió la sobrevivencia de las comunidades más dóciles, y terminó por reconocer tales usos y costumbres como el contenido de lo que llamamos Derecho consuetudinario. Este Derecho es concomitante al desarrollo del colonialismo europeo, está presente en los sistemas jurídicos nacionales de todo el mundo, y en vez de fortalecer el pluralismo ha venido a legitimar la unidad isomórfica del derecho europeo en el molde de los estados nacionales que lo han adoptado. En términos procedimentales, en general, se considera que “el sistema jurídico nacional es políticamente superior”, de modo que en caso de

1 En esa perspectiva tiene sentido el juicio de Griffiths, según el cual, “la realidad jurídica del Estado moderno es más bien una aglomeración no sistemática de partes superpuestas que no se presta a una interpretación jurídica simple, moral y estéticamente ofensiva para el idealista liberal y ‘casi incomprensible en su complejidad para el científico empírico’” (2007: 151).

duda las reglas del sistema nacional prevalecen sobre los sistemas autóctonos (Griffiths: 161).

En la medida en que el mestizaje y la integración fracasan como proyecto en cada nación, esa brecha entre el derecho estatal y el derecho consuetudinario se agudiza, de modo que lo que se sustentaba en una subordinación claramente jerárquica termina por plantear un paralelismo que expresa la fuerza y la persistencia con que durante siglos los pueblos conquistados y colonizados han logrado mantener vigentes sus propias normas y costumbres. Casos como los de Centroamérica y la región Andina, son especialmente significativos en cuanto a esa ambigüedad entre autonomía colectiva y heteronomía ciudadana respecto de las normas jurídicas estatales. Si bien ejercen una forma de ciudadanía al interior de sus comunidades, los individuos pertenecientes a minorías étnicas normalmente no ejercen claramente su ciudadanía como nacionales, aunque en general se presume que conocen las leyes estatales imperantes que los obligan. Para resolver esa circunstancia y compensar ese pre-juicio, los estados elaboran normas que precisan los derechos colectivos, reforman los códigos procesales para adaptarlos a la realidad indígena, forman operadores jurídicos multiculturales, intentan definir las circunscripciones territoriales indígenas y afro, se emprenden reformas bilingües a nivel curricular, se abre el diálogo intercultural a nivel académico, social y cultural (Ilichaca: 107). En fin, a nombre de la civilización se avanza en la tarea de la colonización interna², y el Estado se adapta a la nueva realidad constitucional de carácter multicultural. Quedamos así frente a una unidad deconstruida parcialmente desde dentro del sistema jurídico, pero que sigue vigente en razón de las condiciones históricas y/o sociales que la perpetúan. Lo que induce a pensar que el problema es un magma práctico y teórico que debe ser examinado en ambos sentidos.

Para empezar, propongo entonces un acercamiento discursivo. Con la intención de examinar los juegos de lenguaje que están a la base de ciertas injusticias o de estructuras de opresión, Lyotard ha propuesto examinar los pequeños relatos de comunidades étnicamente diferenciadas con la misma atención que los grandes metarrelatos que guían a los estados nacionales. Ser justos³, en ese sentido, es reconocer la

2 Tradicionalmente, el término ha sido utilizado por los economistas para señalar la tendencia a otorgar tierras 'vírgenes' a campesinos desposeídos, pero últimamente la teoría postcolonial lo ha utilizado para también para señalar la continuidad del colonialismo a través de las élites nacionales en Latinoamérica (Mignolo, 2011: 135-136).

3 A riesgo de hacer de la filosofía una pura política del juicio que se ejerce cada vez y en cada caso, Lyotard parte de un criterio que paradójicamente define como la *ausencia de criterio* para clasificar o jerarquizar los diversos géneros del discurso en la búsqueda de la justicia (Lyotard y Thébaud, 1979: 141).

igualdad dentro de la heterogeneidad que supone hablar en términos explicativos, prescriptivos o narrativos, aún más si esa diferencia en el género expresa una diferencia cultural (Lyotard y Thébaud, 1979: 141 ss). Lyotard ha mostrado cómo frente a los grandes relatos de la cultura occidental, las comunidades étnicamente diferenciadas se explican a sí mismas y plantean coherentemente los criterios con que establecen su propia ley dentro de relatos cuya autoridad es la tradición oral transmitida y renovada de generación en generación. En esos relatos, no es posible diferenciar lo explicativo y lo prescriptivo de lo puramente narrativo (Lyotard, 1991: 175 ss). Y sin embargo, es desde esa narrativa que los grupos han encontrado una justicia autónoma por la cual se determinan a sí mismos y se dan a sí mismos sus propias leyes. Con la salvedad que la noción de ley, en estas comunidades, no tiene como referente un corpus jurídico, sino que es una referencia simultánea a las leyes del grupo y de la naturaleza. Por eso mismo, no excluyen la naturaleza como entorno de su sistema sino que la integran bajo el supuesto que las leyes naturales priman sobre las leyes humanas por su carácter sagrado.

El asunto es que la riqueza literaria, mítica y normativa que puedan tener estos relatos no se traduce claramente en el lenguaje jurídico de los derechos y los intereses individuales, de modo que el Estado ha tenido que dividirse entre defender los derechos colectivos de las comunidades y seguir defendiendo los intereses privados, a partir de un término medio basado en el ‘interés nacional’. Pasado el entusiasmo inicial por el multiculturalismo, procedimientos como la consulta a las comunidades con el fin de autorizar permisos de explotación y extracción minero-energética, tienden a convertirse en un obstáculo que es necesario tramitar más ‘racionalmente’, esto es, ajustándolo a un procedimiento expedito más que a una consulta real que tenga en cuenta los procesos de decisión, los tiempos de reflexión y las consideraciones mítico-morales de las comunidades. En la práctica, la división entre pluralismo fuerte y débil tiende a corroborar la subordinación real y conceptual del Derecho al Estado, lo que a su vez (re)confirma el hecho que el modelo del Derecho estatal es el que proporciona “la columna vertebral del Derecho no estatal” (Tamanaha, 2007: 246).

A partir de esa conclusión, Tamanaha ha planteado una objeción radical al pluralismo débil y a su relativa independencia del Estado central, con el argumento históricamente discutible según el cual “las sociedades sin Estado *dejaron de existir*” (2007: 251). De ahí su obsesión por separar claramente los dos significados del concepto: “el Derecho como modelo concreto de ordenación social y el Derecho como producción institucionalizada de aplicación de normas” (Tamanaha: 262). Su objetivo es evitar la confusión categorial subordinando

al máximo las relaciones entre el Derecho estatal y las normas sociales derivadas de grupos específicos, lo que anula radicalmente la posibilidad de considerarlos como dos derechos paralelos. En principio, la argumentación de Tamanaha me parece consistente con la forma coactiva como los estados periféricos han intentado imponer el Derecho frente a la multiplicidad de reglas que emergen de los procesos sociales y a la pluralidad de normatividades que hacen consistentes los sistemas sociales genéticamente distintos al Estado. En otras palabras, no veo problema en aceptar la oposición irreductible entre Derecho y norma social, de modo que quede claro lo que de la norma no es incorporado o resulta irreductible al derecho, sobre todo pensando en sociedades étnicamente diferenciadas, en soberanías derivadas de conflictos internos o en procesos económicos que rebasan el control del Estado. Pero por eso mismo, no veo defendible la idea de que todas las sociedades son estatales, sencillamente por la cantidad de evidencia empírica que muestra (i) la persistencia de formas de organización social infraestatales⁴ y (ii) la proliferación de procesos económicos y comunicacionales de carácter supraestatal.

Esa evidencia, y esa irreductibilidad de lo infra y lo supra a lo estatal, sugieren otra forma de pensar el problema, al precio de abandonar la teoría del pluralismo jurídico entendido como una multiplicidad de *corpus* legítimamente reconocidos como tales por el Estado. Así, Tamanaha tendría razón cuando afirma que “el único tipo de Derecho es el Derecho estatal” y de ahí infiere que los pluralistas jurídicos deberían cambiar la palabra “derecho” por sistema de reglas y “abandonar la pretensión de que los patrones vividos de ordenación normativa son Derecho” (2007: 273). Todo eso, repito, parece sensato si se acepta que el Estado no es el único modelo de organización social existente, y que aún en el caso que lo sea para la mayoría de las sociedades occidentales, su margen de control y coacción está siendo rebasado continuamente por las relaciones sociales. Parte de la confusión surge por el hecho que actualmente el lenguaje de “los derechos” tiende a hacer irrelevante la distinción entre lo que es de la práctica y lo que es de la regla estatuida jurídicamente, poniendo en evidencia la contusión sistémica del Derecho. En realidad, se trata de una tendencia general de socialistas y liberales a volcar las demandas sociales y políticas hacia el Estado, por lo que se espera que el Estado responda con decisiones que actualicen las normas vigentes o creen nuevas normas que respondan a esas demandas, desde luego, si las considera justas y si son viables económica y/o políticamente. Reducir el alcance y la existencia de las diversas normas sociales a la posibilidad que sean reconocidas como

4 Para el concepto de infraestatalidad, ver: Chaparro (2004: 17 ss).

Derecho, explica la pulsión unificadora del Estado pero no resuelve el problema. Simplemente desplaza la discusión a la pregunta acerca de por qué “ciertos sistemas de reglas pueden ser catalogados socialmente como Derecho y otros no” (Tamanaha: 73) y, por ende, a la cuestión de la instancia social que califica y reconoce los sistemas jurídicos.

En conclusión, la deducción “pura” del pluralismo jurídico muestra la imposibilidad de referirlo en su aplicación a una instancia neutra: lo jurídico, aunque políticamente se lo pueda traducir en términos de derechos. En cambio, resalta el carácter subordinado del derecho consuetudinario surgido como un reconocimiento del derecho colonial metropolitano y, lo más importante, muestra hasta qué punto *el diferendo activa la multiplicidad de formas sociales implícitas en el concepto de pluralismo jurídico*. Si se trata simplemente de constatar la adopción de normas pertenecientes a otras sociedades, en una situación de dependencia colonial interna o externa (Ariza y Bonilla: 38), la denominación “débil” resulta claramente redundante respecto de lo político. Si se trata de afirmar la existencia de múltiples órdenes legales, sea de control, coacción y/o reglamentación de la vida en común, en lugar de discutir acerca de su legitimidad como “Derecho”, el problema es reconocer la pluralidad de formas de organización social que los hace posibles, y la singular (des)articulación intrasistémica que los caracteriza en cada Estado nación. Para ser realmente diversas, esas formas de organización social deben ser (i) irreductibles entre sí, sin que entren necesariamente en conflicto y, (ii) aunque tengan que compartir el mismo espacio territorial de la nación, no se someten a un criterio superior de unificación jurídico-política. Algo parecido se puede pensar en el caso de las autorregulaciones económicas, informáticas y comunicacionales que desbordan el Estado nación. En esa lógica, en vez de la teoría del pluralismo fuerte/débil, sugiero entender el pluralismo como una característica predicable de un conjunto social y ya no como una oposición que se decide “en Derecho”, ni como una propiedad interna al sistema jurídico.

PLURALISMO JURÍDICO Y HETEROGENEIDAD DE SISTEMAS SOCIALES

Para avanzar en la hipótesis según la cual la pluralidad relevante no se da entre sistemas jurídicos sino entre sistemas sociales, me propongo abordar ahora las relaciones entre pluralismo jurídico y heterogeneidad social, como un recurso para precisar los alcances del primero en los límites del segundo, en el contexto de los movimientos sociales y de los procesos constituyentes que han protagonizado los países andinos en las últimas décadas. Mientras los ejemplos que justifican el concepto de pluralismo débil sigan siendo países donde el Estado nacional mantiene en estado de subordinación a las comunidades étnicamente

diferenciadas, no veo cómo dejar de interpretar el adjetivo “débil” en términos de caracterización sociopolítica de una situación. En esa misma lógica, si analizamos los movimientos sociales e indígenas que han puesto en cuestión los gobiernos y las políticas acerca de recursos naturales en la región andina, de repente el esquema se relativiza y la categoría pierde aplicación.

El caso más interesante de esa deconstrucción conceptual ejercida por la vía de la experiencia, es el de los movimientos sociales que gestaron y dieron contenido al proceso constituyente boliviano. La reciente Constitución boliviana, definida como multiétnica y plurinacional, supone una inversión del esquema fuerte/débil al poner en primer plano del sistema jurídico los principios comunitarios que sustentan el llamado “pluralismo débil”. Con la asunción del poder presidencial por parte de un líder de los movimientos sociales e indígenas, esa inversión destituye claramente el fundamento mismo de la distinción fuerte/débil, y el debate se desplaza hacia un ejercicio de ajuste institucional y de reorganización del conjunto social donde resulta pertinente la “sustancia” del derecho consuetudinario como opción estadísticamente mayoritaria de control y organización social. Más aún, se crea la expectativa de cómo y hasta qué punto las formas típicas del derecho en cuanto a libertades civiles, propiedad privada y privacidad de los sujetos, quedan relegadas a los segmentos sociales que se identifican con el ideario liberal y que tienen intereses creados en relación con la economía capitalista. Si bien el Estado puede ser el agente más interesado en participar de la economía del capital, el reto a la creación jurídica y jurisprudencial en Bolivia es justamente alrededor de la economía comunitaria y la economía estatal que se legitiman con la promulgación del plurinacionalismo como principio constitucional.

El discurso que reivindica oficialmente la herencia de los pueblos originarios y sus prácticas jurídicas desde la Constitución, ha hecho que el liberalismo en Bolivia pierda el privilegio del universalismo en términos sociales, aunque esté presente en términos políticos y conceptuales. En ese contexto, los alcances del multiculturalismo resultan limitados. Ahora, más que los derechos de minorías, lo que está en juego es la invención de formas jurídico-políticas que incorporen la heterogeneidad de sistemas sociales como diferencias sistémicas. Aclarar conceptualmente ese paso exige una exploración más detallada de *los diferendos que están implícitos en las diferencias*. Para ello, propongo un contexto abstracto donde los principios y las prácticas milenarias de los pueblos originarios en América puedan ser examinados en su oposición a los requisitos de universalidad jurídica y procedimental que rige en los estados nacionales. Ese *face to face* no es compatible con una concepción monolítica de sociedad en el sentido luhmanniano pero

tampoco implica negar la extensión del capitalismo y del Estado como formas de organización social en todo el mundo. Sin entrar a establecer una tipología de sociedades posibles, el punto es asumir el hecho de que efectivamente *existen sociedades no –o no totalmente– capitalistas donde el Estado tiene una jurisdicción territorial que no afecta sustancialmente las formas de vida tradicionales*. En una visión más amplia, cabrían aquí las comunidades afrodescendientes y ciertas comunidades campesinas que se debaten, igual que los indígenas, entre la economía de subsistencia y la economía de mercado.

Desde esa perspectiva, la isomorfía típica que caracterizaría a los estados latinoamericanos es afectada por una heteromorfía que no encaja claramente en el proyecto nacional.⁵ La hipótesis es que en los países periféricos las formas sociales comunitarias deconstruyen, con su existencia, la simple oposición entre liberalismo capitalista y socialismo despótico. Un intento de argumentación de esta hipótesis está abocado a aceptar que la existencia del Estado como molde único de organización social no es un buen punto de vista para caracterizar la heterogeneidad de sistemas sociales y que, justamente en sociedades coloniales y postcoloniales, el Estado “formal” de Derecho ha terminado por aceptar la existencia de otras culturas, formas de vida y organización social, para tratar de resolver a continuación los problemas en términos de pluralismo jurídico. Probablemente, la confusión se acentúa por el hecho que esas otras formas de vida están más o menos integradas a los estados nación. Pero más allá de su inclusión territorial-administrativa, normalmente las comunidades viven “fuera de” o “junto a” el Estado, con diversos grados de integración y en una posición de permanente negociación con “eso” que consideran su *exterior*. De esa topología, que no se puede leer inmediatamente en términos de exclusión, se puede deducir un constante ajuste entre el colonialismo exterior y el colonialismo interno que se remonta a la época precolombina. Antes de la conquista, comunidades de selva, algunas de las cuales hoy sobreviven, tuvieron relación con los imperios maya, azteca o inca sin que las obligaciones tributarias o de intercambio conllevara una integración “interior”, subjetiva, con los principios jurídicos, religiosos o culturales del Estado.

Ahora bien, no es mi interés analizar aquí los sistemas cosmogónicos o las tradiciones míticas de esas comunidades como ejemplo de pureza étnica, sino señalar la fuerza histórica de principios “originarios” que orientan la vida, la acción y el pensamiento de las comunidades andinas actuales. Para avanzar en el argumento inicial del

⁵ Respecto a la relación entre los conceptos de isomorfía y heteromorfía estatal sigo a Deleuze y Guattari (1994: 460 ss).

pluralismo social, planteo que las relaciones de poder y los procesos de subjetivación que las caracterizan pueden ser analizados como expresión de lo “infraestatal” y lo “supraestatal”. Al poner de presente las dimensiones *infra* y *supra* estatales a las que remiten tales principios, resulta plausible establecer los límites del Estado frente a tales formaciones sociales, y entender por qué una diferencia expresada en un relato comunitario puede “hacer diferendo” respecto de la universalidad de la forma Estado. Igual, porque un principio mítico con implicaciones ecológicas puede conectar con preocupaciones globales que rebasan los intereses particulares de un estado nación. El ejemplo arquetípico de principio *infraestatal*⁶ es el vínculo originario que las comunidades tradicionales tienen con la tierra, del cual se pueden deducir complejos procesos de individuación *no* individualizantes en el sentido occidental. Un ejemplo típico de un principio *supraestatal* es el carácter sagrado de los elementos naturales concebido como ley fundamental, incompatible con la apropiación legítima que de tales “recursos” reclama el Estado a nombre de intereses públicos o particulares y, por ende, con la legislación que agencia la modernización capitalista en todo el mundo.

A mi juicio, el punto nodal del diferendo que se replica en estos ejemplos es *la noción de ley*. Sabemos que la tradición jurídica europea refrendó su modernidad estableciendo diferencias claras entre ley natural, ley social y ley divina. En un proceso de secularización paralelo, separó el poder político del poder religioso y estos dos del saber académico y científico. A través de esos procesos de diferenciación, quedó establecido que el Estado debía respeto al pensamiento religioso, pero sus decisiones estarían ordenadas por las leyes que los hombres se dieran a sí mismos y que el criterio de bienestar colectivo debería contar con principios de razonabilidad consensuada y racionalidad científica. Por el contrario, los procesos de auto-constitución legal y política en comunidades amerindias post-independentistas no parecen responder a esos principios. La autoridad se concibe como un efecto de la capacidad que ciertos individuos tienen para traducir en actos y palabras su comprensión del carácter sagrado de las leyes naturales. Muchos de los preceptos de la organización social tienen la impronta de la “lección” de la naturaleza, elaborada y transmitida como principio sagrado por sabios y chamanes. Por eso, si bien podemos hablar de justicia originaria en un sentido auténtico, remitido al origen mítico del mundo, en estas comunidades la noción de ley no tiene como referente un corpus jurídico autopoiético, sino un conjunto de preceptos indisociable de las leyes sagradas, las cuales, a su vez, son concebidas como la expresión de fuerzas sobrenaturales que encarnan en la naturaleza. Lo natural

6 Sobre el concepto de infraestatalidad, ver: Chaparro (2004: 17 ss).

se vuelve así la parte visible de lo sobrenatural expresado. La sabiduría consiste en descubrir la “voluntad” de esa sobrenaturaleza en las manifestaciones de la vida natural y social. El individuo, en cuanto naturaleza, participa de ese complejo de fuerzas y voluntades, incluso desarrolla ciertas virtudes animales que le sirven de guía práctica y vital: primera heteronomía, inducida ontológicamente. En cuanto al *ethos*, el individuo está marcado tanto por la tradición oral como por entidades sagradas que le van revelando leyes “más profundas” a medida que avanza en el camino del conocimiento: segunda heteronomía, heredada culturalmente. Dado que el conocimiento se acumula en el tiempo, normalmente son los *mayores* los que son llamados a ejercer como jueces, pero también como médicos, consejeros y sabedores en general. El resultado son sociedades donde no se diferencian la naturaleza ni la comunidad como entornos del sistema jurídico, sino que naturaleza y sociedad están integradas bajo el supuesto que las leyes naturales determinan a las leyes humanas por su carácter sagrado.

Esto en cuanto a la ley en un plano micro y macro. En el plano medio, de lo social, la mayoría de las preocupaciones jurídicas parecen derivar de criterios de propiedad, prácticas productivas y formas de intercambio ligadas a la noción de territorio. Sabemos que el concepto de Madre Tierra, compartido por la mayoría de los indígenas del continente, es cada vez más popular y operativo entre blancos y mestizos. Hay numerosas etnografías que describen este principio de pertenencia con una multiplicidad de variaciones etnohistóricas, ecosistémicas, míticas y narrativas. Como ejemplo, quisiera reseñar una estructura “originaria”, el *ayllu*, uno de los casos más interesantes de pervivencia de apropiación colectiva del territorio, presente en buena parte de la zona andina, especialmente entre poblaciones de habla aimara y quechua. En la versión de una asociación de mujeres indígenas bolivianas actualmente activa, el *ayllu* es una “organización solidaria, política y económica”, basado en la reciprocidad y “conformada por varias comunidades” (Avilés, 2002: 9). Políticamente, se puede describir el *ayllu* como una organización autónoma del territorio, que ha respondido y se ha ido adaptando a las exigencias del imperio incaico, del tributo español, de las tendencias liberalizadoras de la república y de los grandes hacendados. En otros términos, ha resistido históricamente a diversas formas de dominación.

Esta es la versión histórico-sociológica del *ayllu*, pero visto simplemente como forma de producción no aclara el potencial disidente que implica en una versión compartida de futuro. En ese sentido, una de las cuestiones más polémicas e interesantes es si el territorio y, por tanto, la

autonomía de los pueblos⁷ que lo habitan, se refiere exclusivamente a la tierra entendida como propiedad medible o si –dado que la autonomía de los pueblos supone la comunidad en todos los aspectos de su tradición festiva, ritual, productiva– comprende también el hábitat en un sentido más amplio, esto es, “los ríos, montañas y lagos donde se realizan actos sagrados” (Villoro 2002: 239). La pregunta tiene respuestas diferentes en cada país, pero deja entrever dos interpretaciones jurisprudenciales en curso, especialmente pertinentes para especificar el efecto político que puede contener lo que hasta ahora aparece como una heterogeneidad “esotérica” o puramente reivindicativa del término “originario”.

La primera, siguiendo a Villoro, hace prever los conflictos y ajustes jurídico-políticos que implica el reconocimiento de “la Comunidad como una entidad de derecho público, diferente de la municipalidad” (Villoro: 239). Esto supone ampliar la noción de territorio aceptando la primacía de la reconstitución de los pueblos por encima de los límites municipales, departamentales, incluso nacionales, y genera un efecto de desterritorialización que altera las fronteras ya establecidas por los Estados nación.⁸ Esta es la visión estratégica. En el plano más cercano de las reformas, la discusión con los fundamentos del pluralismo jurídico no debe ocultar el impacto de su formulación constitucional en la creación de nuevas instituciones, en la restitución de prácticas rituales de tenencia y de relaciones comunales, y en la jurisprudencia que ha ido relativizando principios del derecho positivo para equilibrar las relaciones entre lo étnico y lo nacional, lo territorial y lo económico, lo colectivo y lo individual.

La segunda interpretación implica directamente nuestra hipótesis acerca de la preeminencia del pluralismo social sobre el pluralismo jurídico, y abre nuevas lecturas sobre la creación misma del derecho. En esta lectura, la idea de territorio no recae sobre los derechos comunales, sino que se proyecta en el ámbito más amplio de los recursos natura-

7 El Convenio 169 de la OIT reemplaza ‘poblaciones’ por Pueblos, lo que significa que los individuos están articulados por formas integrales que vinculan lengua, territorio y cultura. Siguiendo esa pauta constituciones como las de Colombia, Paraguay y Ecuador han introducido esta figura, abriendo el pluralismo jurídico a la idea de derechos colectivos y derechos de solidaridad en un contexto tradicionalmente individualista. Bajo esa pauta, las comunidades han entendido que el derecho a la integridad étnica y cultural pasa necesariamente por la apropiación legal de las tierras ancestrales.

8 Hay varias formas de aplicar este concepto deleuze-guattariano a nuestro argumento: (i) el más obvio y más etéreo, indica la forma como el territorio originario se abre en círculos cada vez más amplios, hasta conectar el conjunto de la tierra ‘conocida’; (ii) otro, más práctico, señala cómo los procesos de municipalización de las formas comunitarias propician procesos de reconstitución de pueblos indígenas que terminan por desbordar el marco administrativo; (iii) para explicar el hecho que los territorios de algunas comunidades traspasa y torna irrelevantes las fronteras nacionales.

les y energéticos, entendidos como una propiedad consustancial a la Madre tierra. La eficacia política del mito, compartido por la mayoría de los pueblos indígenas americanos, ha sido evaluada sobre todo por las manifestaciones sociales e indígenas contra la explotación de esos recursos en el subsuelo indígena por parte de las empresas multinacionales, lo cual es cierto y políticamente correcto. Pero sobre esa experiencia quisiera resaltar un componente biopolítico que probablemente nos permita revalorar el conjunto. Si uno revisa las luchas que los bolivianos se plantean desde los años noventa en contra de la privatización del agua y de la exportación del gas y a favor de la nacionalización del petróleo y en general de los recursos energéticos, se podrían registrar simplemente como una reivindicación nacionalista protagonizada por los movimientos sociales, con fuerte liderazgo indígena. El punto es que esas luchas han permitido configurar un nuevo tipo de individualidad comunitaria que trasciende la pertenencia indígena y que, de forma novedosa, pone en el primer plano de la discusión lo que la comunidad política, ampliada al conjunto de los ciudadanos, necesita para lograr un *buen vivir*, concebido como un ideal político actuante que integra lo sagrado, lo individual, lo natural, y ahora lo nacional, teniendo como eje la vida comunitaria. En términos jurídicos, Ana María Larrea destaca la integralidad del concepto del *buen vivir*, con el cual la nueva Constitución ecuatoriana ha terminado por deconstruir la tipología que jerarquizaba los derechos entre “fundamentales (primera generación), económicos, sociales y culturales (segunda generación), y colectivos (tercera generación)” (2012: 58).

En este punto, el uso de Foucault puede ser importante para conceptualizar el problema. Hay dos momentos en la formulación de la biopolítica foucaultiana que coinciden con los motivos de las movilizaciones más amplias de las comunidades indígenas y campesinas en la región andina. Al primer momento podemos llamarlo legendario, al segundo científico. En efecto, la fuerza que tiene la biopolítica en *Defender la sociedad* viene de esa suerte de autonarración que los nobles como “sujeto beligerante” hacen de sí mismos en el siglo XVI para justificar la separación entre clases como separación entre razas, apelando a (i) hechos “físico biológicos: vigor físico, fuerza, energía, proliferación de una raza, debilidad de otra”, a (ii) los azares de las victorias y las derrotas y (iii) un racionalidad que permita en medio de esos azares mantener las relaciones de fuerza establecidas (Foucault, 2000: 59-60). Es esta narrativa la que habría sido resituada por la modernidad liberal y resignificada por la versión marxista. La segunda formulación apela a un cambio de paradigma epistémico, inaugurado en el siglo XIX, por el cual la vida se vuelve al tiempo objeto de estudio y objeto de cuidado público por parte del Estado. En lugar de leyendas, aquí prima el discurso

científico, con todos los elementos de darwinismo, seguridad social, aumento de la natalidad, retos médicos acerca de la prolongación de la vida, y toda clase de investigaciones acerca de alimentación, el clima y la mezcla de razas, tan comunes en el discurso moderno sobre las razas en nuestro medio (Foucault, 2000: 220 ss).

Los indígenas andinos parecen haber reinterpretado en su contexto esos dos momentos de la biopolítica, en una dinámica que hace cada vez más difícil separar el discurso de los militantes de izquierda del de los comuneros indígenas. Sobre la versión narrativa de la biopolítica encontramos un contra-discurso oculto para los medios ilustrados, que opone la épica de la resistencia indígena a la historia discriminatoria de las razas aborígenes, y en la que son los protagonistas y no los destinados a ocupar los lugares más bajos de la escala social. La conciencia de esa historia por parte de las comunidades, los sindicatos y los movimientos sociales más amplios condujo a una suerte de deconstrucción del metarelato republicano. Se consolidó así una posición radicalmente anticolonial desde un relato minoritario y esquemático, pero agudamente descolonizador de la visión retro y proyectiva de la nación boliviana. De ahí la restitución masiva del pensamiento originario que hemos esbozado. De ahí, también, la eficacia con que los movimientos indígenas de Bolivia y Ecuador, y en parte de Colombia y Perú, se han apropiado de los procedimientos democráticos para hacer viable que esa restitución se convierta en un relato común y en un hecho constitucional irreversible. Esa es una de las maneras en que se podría interpretar lo que los habermasianos defienden frente a los postcoloniales como “modernidad inacabada”, salvo que en ese *tour de force* histórico tendrían que aceptar la impronta vergonzante del colonialismo interno que esos ideales liberales agenciaron hasta la muy reciente promulgación de constituciones multiculturales en Latinoamérica.

La segunda interpretación está relacionada con la versión de la biopolítica como una tecnología de poder que regula las poblaciones humanas, estudiándolas como especie biológica, y gestionándolas y gobernándolas por medio de disciplinas, instituciones y herramientas modernas, de carácter heterogéneo, tales como la medicina, la demografía, las políticas públicas o el urbanismo. Lo que plantean los movimientos sociales y las comunidades andinas en este caso, no es una discusión sobre el eurocentrismo de Foucault, sino una práctica biopolítica inspirada en su propia cosmovisión del hombre, de la vida y la naturaleza. En la práctica, el concepto de territorio incluye el medio ambiente, la organización social, la cosmovisión y el mundo religioso de la comunidad que lo enuncia. En términos biopolíticos, esa pertenencia les ha abierto a los indígenas y mestizos involucrados en su lucha, una doble producción de sí: como individuos en busca de su plena ciudadanía-

nía y como seres que pertenecen a la Tierra. Tierra aquí es entendida como una entidad tan compleja como el hombre, con la cual se crean lazos naturales y orgánicos, pero también inorgánicos, afectivos y de pensamiento que comprometen el conjunto de la especie, o en sus límites, de la “gente” adscrita a la comunidad y, por efecto de los procesos constituyentes, a la nación entera. Al concebir el petróleo, el gas, y en general los recursos minerales y energéticos como parte del territorio, y como una parte de los dones de la naturaleza que les permite vivir dignamente como comunidad nacional en la actualidad, el mito se renueva y otorga un sentido biopolítico a los modos de lucha “tradicionales”. Ahora es la nueva comunidad política, resultante de la fusión entre lo comunitario y lo nacional, la que debe autónomamente hacia futuro establecer las condiciones de goce y explotación de esos recursos.

En la primera acepción de lo biopolítico sucede una especie de autonarración aristocrática donde la restitución de los privilegios de la raza originaria suscitan distintas utopías indoamericanas, desde la toma del Estado por una raza en particular, los Aimaras, por ejemplo, hasta las versiones socialistas del indigenismo, pasando por el plurinacionalismo surgido como discurso de consenso para el proceso constituyente. Al final, y a pesar de los principios sustantivos que presiden el conjunto, en la nueva Constitución priman las soluciones híbridas y los procedimientos democráticos por sobre las pretensiones étnicas. En la segunda acepción, la fuerza biopolítica de los movimientos sociales liderados por la mayoría indígena, le otorga suficiente legitimidad jurídico política a una nueva noción de “lo nuestro”, inspirada en la ética del buen vivir, y entendida ahora como la unidad entre lo comunitario y lo nacional, entre lo étnico y lo universal, entre los dones de la *pachamama* y la riqueza de recursos no renovables que hace “viabiles” a las naciones latinoamericanas en el contexto mundial.

LA UNIDAD DESEABLE

Si se piensa el conjunto del territorio amerindio a nivel continental, resaltando las fronteras compartidas a nivel nacional, departamental o municipal, entonces el diferendo se podría plantear más claramente entre Estados y Pueblos indígenas, lo que supondría una nueva cartografía y una legislación adecuada a esa recomposición. Parece utópico, pero ese tipo de recomposición es compatible con una división más adecuada de los Estados en términos de regiones ecosistémicas, y sería una manera interesante de compensar el fracaso de los sueños unitarios de los héroes de la Independencia.

En esa utopía es fundamental la fuerza de los movimientos sociales e indígenas en toda la región andina, y el impacto que han tenido en decisiones estratégicas relativas a la nacionalización de los recursos y

a la concesión de licencias de explotación, con consecuencias directas en el diseño redistributivo del Estado. Aunque sin el mismo grado de incidencia política y jurídica, otras comunidades negras e indígenas del continente han empezado a “representar” los intereses nacionales en términos de política eco-energética, articulando su acción biopolítica a la agenda de los gobiernos actuales. Justo por eso, es probable que en este caso la diferencia no termine convertida en un diferendo, dada la necesidad de articular las diversas perspectivas culturales y epistémicas en una política económica y en un ejercicio jurisprudencial compartido, especialmente en países como Ecuador, Bolivia, incluso México, Nicaragua, Venezuela y, con pronóstico incierto, en Brasil, Chile, Guatemala, Perú y Colombia.

Aún así, toda unidad latinoamericana que se nutra de las culturas amerindias tiene como condición el respeto y el cuidado de la pluralidad de las culturas existentes. Hemos empezado por reconocer esa pluralidad en términos jurídicos, pero rápidamente hemos tenido que aceptar que el plano de inmanencia de lo jurídico está en la pluralidad de formas de organización social que hace posible la diversidad normativa en comunidades cuya ruta a la modernidad no ha seguido el canon europeo (Santos 1998: 149). Tanto en India, como en África y en América Latina, la pluralidad se ha hecho constitutiva de la identidad nacional. Desde el punto de vista del Estado, esa pluralidad expresa la coincidencia de una diversidad de culturas en un mismo territorio geopolítico regido por un determinado ordenamiento jurídico-estatal. Desde el punto de vista de las comunidades reales, esa pluralidad pone en cuestión los límites del Estado en la medida en que el diferendo expresa la vigencia de principios infraestatales, como el vínculo común con la tierra, y supraestatales, como el carácter sagrado de los elementos naturales.

Lo sagrado parece ser el punto más intenso del diferendo pero, por otra parte, es el punto más atractivo para una convergencia epistémica con propósitos de unidad. Veamos las dos facetas del problema. Por una parte, lo sagrado introduce un alto grado de heteronomía en cuanto al conocimiento limitado que los sujetos tienen de leyes que *no* se han dado a sí mismos, lo que marca un diferendo radical con el sentido de responsabilidad y autonomía del derecho occidental. Básicamente, porque otorga un sentido “secreto” de carácter mítico, mágico y/o adivinatorio a los procesos de individuación y no un criterio de universalidad jurídica que garantice los derechos individuales como fundamento de cualquier desarrollo de comunidad. Pero, por otra parte, lo sagrado crea una reserva ético-ecológica arraigada en una suerte de panteísmo radical que hoy es traducible a tendencias holistas de otras culturas en todo el mundo. Mientras la primera forma de indi-

viduación parece irreductible a nociones modernas de ciudadanía y responsabilidad, la segunda podría incorporar el desarrollo científico, y hacerse compatible con la legislación ambiental y el comportamiento ecológicamente responsable. En este caso, la unidad excede los límites de lo nacional y se hace compatible con los movimientos y gobiernos interesados en la tarea de crear alternativas a la exacción irresponsable de los recursos naturales, en todo el mundo.

Ante ese despliegue de pluralismo y posibilidades heteromorfas, el lenguaje filosófico mantiene cierta inercia homogeneizante que tiende a confundir la universalidad conceptual y normativa con la universalidad del Estado nación. De ahí que cualquier propuesta razonable de unidad tenga que pasar por la unidad de los Estados. Ese paso es necesario, pero resulta insuficiente si se trata de proyectar la biopolítica de los movimientos sociales indígenas en un escenario global. Sin embargo, antes de cualquier consigna, creo conveniente pensar las preguntas que deja la experiencia de los movimientos sociales y los procesos constituyentes en América Latina, tratando de pensar más detenidamente cuestiones como: (i) las contradicciones que plantea la nueva Constitución boliviana en la concepción del Estado moderno como regulador y agente privilegiado de la realización del capital; (ii) hasta dónde la heterogeneidad que supone la emergencia “nacional” de un sistema social originario –con los componentes propios de territorialidad, autonomía y autogobierno– implica una heteromorfía similar en el modelo del Estado nación; (iii) las consecuencias que puede tener esa emergencia en los países de la región, en cuanto al ejercicio de la soberanía territorial entendida en términos biopolíticos y en relación a las diferentes instancias de gobernabilidad (iv) cómo aplicar los derechos colectivos de las comunidades, y permitir que éstas puedan gozar de su singularidad cultural, sin crear una incompatibilidad radical entre el derecho individual y colectivo.

Dado que esas cuestiones no están suspendidas a la espera de las discusiones académicas, lo que encontramos en la realidad social es un sinnúmero de conflictos, en los que estas comunidades tratan de hacer valer su diferencia y aclarar sus diferendos frente a otras comunidades, frente a las instancias estatales y frente a los agentes del capital nacional y transnacional que han decidido llevar a cabo proyectos productivos en sus territorios. Excepto en Bolivia, las comunidades indígenas, afro y campesinas están cada vez más afectadas y/o involucradas en el proceso de acumulación que supone actualmente el sistema mundial de obtención de recursos naturales y energéticos. En la medida en que el Estado interviene en esos procesos promoviendo la inversión transnacional y, al mismo tiempo, trata de cumplir con la defensa de los derechos de las minorías, el diferendo se proyecta al interior del mismo

Estado generando problemas de competencia entre sus instituciones y planteando paradojas irresolubles en el plano constitucional.

Es el caso de las nuevas constituciones latinoamericanas, cuya ambigüedad obliga al Estado a defender al mismo tiempo derechos individuales de carácter patrimonial y derechos colectivos de carácter cultural. Si todos los problemas que genera esa diferencia se pudieran resolver en términos de diferenciación continua de la relación sistema/entorno, como quisiera Luhmann, el problema sencillamente no se plantearía. En realidad el sistema jurídico no se puede cerrar autopoiéticamente en los dos sentidos, y satisfacerlos a la vez. Lo contrario, al aceptar la ambigüedad el sistema pierde su capacidad operativa y se ve obligado a recurrir para sus decisiones a principios de filosofía moral, o a la definición de lo que son los “verdaderos intereses nacionales”, o a consideraciones de los grupos privados que a través del Estado buscan resolver el diferendo indemnizando a las comunidades, esto es, traduciendo el diferendo en términos económicos.

En ese contexto, la conclusión es que en las declaraciones multiculturales hay una evidente unidad retórica y un exceso de derecho formal que opera en el nivel del reconocimiento, frente a una carencia de políticas redistributivas claras y dispositivos institucionales que permitan resolver los múltiples conflictos que atentan contra el ejercicio de los derechos colectivos de las minorías. Por eso, el contenido normativo de las nuevas constituciones se ve continuamente desbordado por intereses –de individuos, grupos sociales, o incluso del mismo Estado– que no terminan de aceptar el pluralismo jurídico. Y sin embargo, por otro lado, los gobiernos aprovechan la ambigüedad de la Constitución para privilegiar el criterio de universalidad y el derecho a la propiedad individual en la resolución de conflictos, obedeciendo a los criterios y los mecanismos que obliga su carácter isomórfico respecto del modelo de estado transnacional, básicamente procedimental, que se esboza ya en todo el mundo.

El diferendo, en últimas, apunta a una oposición fundamental entre los derechos colectivos –de las gentes, de los grupos minoritarios, de las comunidades– y el paradigma político liberal según el cual los derechos son prerrogativas de los individuos. Dado que los derechos básicamente pertenecen a los individuos, se comprende “la animadversión de los Estados al reconocimiento de derechos colectivos [...] los cuales son vistos como amenazas al principio de soberanía y como combustible de las tensiones domésticas: perturbadores, en el nivel interno, de la obligación política que mantiene unidos a los ciudadanos y al Estado, y, en el nivel internacional, del funcionamiento normal del sistema interestatal” (Santos 1998: 158).

La solución, a mi juicio, no está dada por la insistencia en el reconocimiento formal que las culturas puedan tener en un Estado

que se define como multicultural y pluriétnico, sino en las exigencias de autodeterminación, autonomía y emancipación frente al modelo de desarrollo de la economía de mercado que plantean las comunidades étnicamente diferenciadas con el fin de suspender y/o compensar la injusticia histórica de que han sido objeto dentro de su propia nación. De ahí la importancia del caso boliviano. En esa perspectiva adquiere eficacia pragmática la multiplicidad de relatos evocados por Lyotard, obvio, si queremos que las comunidades expresen en su propio lenguaje alternativas a los modelos hegemónicos de desarrollo. Igual, si queremos que la lucha por los derechos colectivos especiales y por la autonomía de sus áreas territoriales mantenga los elementos simbólicos, míticos y narrativos que las caracterizan.

La petición de principio pluralista de Lyotard es una invitación a reconocer tanto la heterogeneidad de los géneros discursivos y de los sistemas sociales, como a ser justos en la manera cómo escuchamos la voz del Otro expresada en los pequeños relatos. Frente a los principios de universalidad habermasiano o rawlsiano, que tienden a traducir los pequeños relatos a su propia racionalidad, vale la pena recordar la cláusula republicana según la cual, parafraseando a Kant, Lyotard propone actuar como si el principio de la acción estuviera regido, no por la universalidad, sino por la multiplicidad (1979).

Por lo demás, en la discusión sobre la pertinencia del pluralismo débil, es previsible la renuencia de Habermas a reconocer plenamente la lucha por los derechos colectivos de los grupos minoritarios, y sobre todo a que ese reconocimiento tenga como consecuencia “la creación de una competencia jurídica interna” o que se convierta en un verdadero “desafío al monopolio estatal de la producción y distribución del derecho” (Santos 1998: 159). Por ahora, creo que es el trabajo de Boaventura de Sousa Santos el que ha logrado acercarse con más precisión a una fórmula que concilie las exigencias teóricas y pragmáticas del debate, haciendo uso de un tipo de “universal específico” de inspiración foucaultiana, donde convergen los principios filosóficos de la modernidad con los principios de un derecho plural postmoderno, acorde con una perspectiva periférica del desarrollo.

En ese contexto dilemático es crucial que tanto los estados como las comunidades conquisten su derecho a crear derecho, privilegiando la heterogeneidad social por sobre la premisa de la oposición fuerte/débil que defiende el pluralismo jurídico. Desde esa condición, la creación de derecho parece un buen procedimiento para fortalecer la libertad y la igualdad como principios políticos, y ese debería ser el fundamento de cualquier relación intercultural en la perspectiva de una América Latina unida en torno a las comunidades étnicas diferenciadas. Para ello, es condición *sine que non* una filosofía que examine

la especificidad de las diversas experiencias históricas sin perder sus exigencias de abstracción y que, además, logre expresar el ejercicio autónomo del pensar sin sustituirlo por su enunciación puramente lógica o normativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Ariza Higuera, Libardo y Bonilla, Daniel 2007 “El pluralismo jurídico. Contribuciones, debilidades y retos de un concepto polémico” en Brian Tamanaha, Sally Engle Merry y John Griffiths *Pluralismo Jurídico* (Siglo del Hombre Editores/ Universidad de los Andes/ Instituto Pensar).
- Avilés, Sonia 2002 *Los Ayllus y la legislación relativa a los indígenas y a las mujeres de Bolivia* (Bolivia: Asociación de Mujeres “Khuska Alam Terrawan”).
- Brian Tamanaha, Sally Engle Merry y John Griffiths 2007 *Pluralismo Jurídico* (Siglo del Hombre Editores/ Universidad de los Andes/ Instituto Pensar).
- Chaparro, Adolfo 2004 “El diferendo entre multiculturalismo y perspectivismo” en *Revista Estudios de Filosofía* (Medellín) pp. 9-30.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix 1994 *Mil mesetas* (Valencia: Pre-textos).
- Foucault, Michel 2000 *Defender la sociedad. Curso en el College de France* (1975-1976). (México: FCE).
- Fraser, Nancy 1997 “La justicia social en la época de la política de la identidad: redistribución, reconocimiento y participación” en *Justicia Social. Estudios Ocasionales, CIJUS* (Bogotá: Universidad de los Andes).
- Fraser, Nancy y Honneth, Axel 2006 *¿Redistribución o reconocimiento?* (Madrid: Morata-Paideia).
- García Linera, Álvaro 2009 *La potencia plebeya. Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia* (Bogotá: Siglo del Hombre /CLACSO).
- Griffiths, John 2007 “¿Qué es el pluralismo jurídico?” en Brian Tamanaha, Sally Engle Merry y John Griffiths *Pluralismo Jurídico* (Siglo del Hombre Editores/ Universidad de los Andes/ Instituto Pensar).
- Larrea, Ana María 2012 *Modo de desarrollo, organización territorial y cambio constituyente en el Ecuador* (Quito: Senplades).

- Lyotard, Jean-François 1991 *La diferencia* (Barcelona: Gedisa).
- Lyotard, Jean-François y Thébaud, Jean-Loup 1979 *Au juste* (Paris: Christian Bourgois).
- Mendiola, Ignacio (editor) 2009 *Rastros y rostros de la biopolítica* (Madrid: Anthropos).
- Mignolo, Walter 2011 *The darker Side of Western Modernity* (Duke: Duke University).
- Santos, Boaventura de Souza 1991 *Estado de Derecho y luchas sociales* (Bogotá: ILSA).
- Tamanaha, Brian 2007 “La insensatez del concepto ‘científico social’ de pluralismo jurídico” en Brian Tamanaha, Sally Engle Merry y John Griffiths *Pluralismo Jurídico* (Siglo del Hombre Editores/ Universidad de los Andes/ Instituto Pensar).
- Teubner, Gunther 2005 “Globalización y constitucionalismo social: alternativas a la teoría constitucional centrada en el Estado”, en: Gómez- Jara (editor) *Teoría de sistemas y derecho penal* (Granada: Comares).
- Villavicencio, Susana (ed.) 2003 *Los contornos de la ciudadanía* (Buenos Aires: Eudeba).
- Villoro, Luis 2002 “El Estado nación y las autonomías indígenas” en Jorge Alberto González Galván (Coord.) *Constitución y derechos indígenas* (México: UNAM).
- Weber, Max 1996 *Economía y sociedad* (México: FCE).

Giovanni Semeraro*

LA UNIDAD LATINOAMERICANA POR LA DEMOCRACIA POPULAR¹

“Está comprobado por la experiencia histórica que lo posible no sería alcanzado si en el mundo no se intentase siempre lo imposible” (M. Weber, 1966: 121).

LA “UNIDAD” DESDE ARRIBA Y LA IMPORTACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Tras las revoluciones americana y francesa las élites “criollas” promovieron la independencia en Sud América e instauraron las primeras repúblicas a partir de modelos venidos de afuera. Aun habiendo tenido algún apoyo popular, tal proceso fue conducido esencialmente por el “despotismo iluminado” de generales del ejército y oligarquías locales que imprimieron un carácter autoritario y populista al nuevo sistema económico y político. Lejos de la participación política de la población, tal maniobra significó “la triste celebración para las élites criollas de su inclusión en la modernidad, cuando en realidad se hundieron cada vez más en la lógica de la colonización” (Mignolo, 2007:81). Formalmente independientes, las nuevas “repúblicas” sudamericanas al salir del viejo régimen ibérico entraban, en verdad, a ser parte de la creciente hegemonía instaurada por Estados Unidos en la región. Subordinada a

* Professor Associado IV de Filosofía de la Educación en la Universidad Federal Fluminense (UFF), Niterói/RJ, Brasil. Coordinador del Núcleo de Estudos e Pesquisas em Filosofia Política e Educação (NUFIPE) e investigador de CNPq. Es autor de varios artículos y libros, con referencia particular a la filosofía y la política de Antonio Gramsci y de los movimientos populares.

¹ Traducción del original portugués realizada por Carlos Eduardo Rebuá/FEUFF

este nuevo centro de poder, salvo excepciones, la joven clase dirigente proclamaba solo formalmente los derechos universales, pero no traía cambios de fondo ni consideraba a la unión latinoamericana con bases de una democracia popular. Como observa el embajador brasileño S.P. Guimarães, las ‘revoluciones de independencia’ fueron asimiladas en la política imperial de los Estados Unidos que “en América Latina tuvo y tiene como objetivo principal mantener y preservar la Doctrina Monroe” (Guimarães, 1999: 99), una estrategia emanada en 1823 para legitimar intervenciones militares y garantizar intereses ideológicos y económicos a pretexto del “enemigo externo”.

Así, el aparato institucional republicano, montado en el siglo XIX para organizar restrictivos segmentos de la sociedad, no demora en revelarse una decepción para la mayoría de la población. Moderno en el combate al viejo colonialismo y en la estructuración de una economía dependiente más dinámica, el proyecto presentado por los nuevos señores es conservador y represor en relación a los partidos de oposición, a los negros, a los indios, a los trabajadores y a los movimientos populares que reivindican reformas sociales, participación en la política, reconocimiento de las propias identidades, paridad de derechos y “liberación” de toda forma de dominación externa e interna.

Utilizando un lenguaje elaborado por Gramsci, cuando analiza el proceso de unificación de Italia en el *Risorgimento*, es posible decir que la instauración de las modernas naciones en América Latina con su desarrollo subordinado y dependiente ocurrió por medio de una “revolución pasiva” (Gramsci, 1975, Q 10, § 41: 1319-20)² que derrotaba, un sistema obsoleto y asimilaba el “nuevo” de la burguesía en ascensión, pero, al mismo tiempo, combatía el “nuevísimo” reivindicado por las camadas populares que, además de la independencia, anhelaban una sociedad en condición de universalizar los derechos. Como se sabe, para Gramsci, el método de “revolución pasiva”, adoptado por la burguesía para impulsar la economía, masificar a la población y neutralizar las revoluciones sociales, es puesto en marcha también por el “fascismo” y el “fordismo”. Dos poderosos fenómenos políticos contemporáneos que, salvadas las diferencias, son reproducidos por las dictaduras y el neoliberalismo implantados recientemente en América Latina. Las primeras son impuestas a mediados de los años 60 en el ámbito de la “guerra fría” para contener el contagio de la revolución cubana y el “peligro rojo”. En cuanto a las políticas neoliberales son presentadas como la receta para la “abertura democrática” y para la globalización en los años 80 y 90, cuando se buscó bloquear

² La obra de Gramsci Antonio *Quaderni del carcere*, es citada en el texto con Q seguido por el número del cuaderno, el número del párrafo y de la página.

a las crecientes reivindicaciones populares después de derrumbadas las dictaduras.

Tales maniobras, sin embargo, no consiguieron impedir la impresionante explosión de organizaciones sociales que en Brasil y en América Latina emergen intensamente en esas últimas décadas desencadenando un conjunto de manifestaciones que recusan los modelos fracasados de los países centrales, reivindican la autonomía nacional y la soberanía popular, colocan en cuestión el capitalismo y diseñan un otro modelo de sociedad.

Es particularmente en esos años que se difunde intensamente la convicción de que la democracia efectiva y la unión latinoamericana no pueden venir “desde arriba” ni de la “mano invisible” del mercado, pero sí por el protagonismo popular y la construcción conjunta de instituciones públicas que garantizan la universalidad de los derechos y la socialización del poder material e inmaterial. Hoy, aunque envueltas de precariedades y ambigüedades, una multiplicidad de luchas populares vienen intensificando actividades políticas que presionan por la democratización en todos los segmentos de la sociedad, señalando que, como la constitución de las modernas “naciones liberales” no trajo la efectiva independencia, tampoco el modelo dominante de desarrollo, el crecimiento salvaje y destructivo, los monopolios económicos, el consumismo, la industria de entretenimiento y de turismo orquestados por el gran capital no tienen como objetivo la democracia, sino que revelan “un conjunto de procesos de homogeneización y, al mismo tiempo, de fragmentación articulada del mundo que reordena las diferencias y las desigualdades, sin suprimirlas” (Canclini, 2004: 36).

LA CONFIGURACIÓN ELITISTA DE LA DEMOCRACIA BURGUESA

Frente a estas contradicciones y a la profunda crisis que se extiende en el mundo, pasa a ser cuestionada también la concepción predominante de democracia. Para entender su significado es necesario recordar que, al rescatar la democracia griega, la burguesía moderna la interpreta y la plasma de acuerdo con sus intereses. Por un lado, la presenta como un arma para combatir el Absolutismo y la Iglesia, mientras que, por otro lado, traba sus mecanismos para impedir la emancipación efectiva de las masas populares y su participación política y económica. Aunque sea obligada a reconocer algunos derechos civiles y políticos – para usar una división de Marshall que se volvió clásica (Marshall, 1964)– la nueva clase en el poder no es transigente cuando se trata de universalizar los derechos sociales.

El horizonte de igualdad social y de universalización, como se sabe, está prácticamente ausente en la democracia griega, una experiencia que a lo largo de sus 300 años (entre 500 y 200 a.C.) asumió

diferentes significados de acuerdo con las ciudades (Atenas o Esparta), los momentos históricos (de paz o guerra), los legisladores (si Péricles, Licurgo, Alcebíades, Nícia, Cléon, etc.). En verdad, la democracia griega nunca fue efectivamente un “poder” (*kratos*) del “pueblo” (*demos*), como comenzó a ser entendida más recientemente. Rousseau observaba que la Atenas de Péricles “no era una democracia, sino una aristocracia tiránica gobernada por sabios y oradores” (Rousseau, 1964: 246). Desde Platón y Aristóteles hasta numerosos autores modernos como, por ejemplo, I. Kant (1995: 57) y A. Tocqueville, la democracia es predominantemente considerada una forma de gobierno que abre el camino al “despotismo de la mayoría” (1995: 257). De hecho, experiencias como las de la Comuna de París – “momento de más auténtica democracia que la historia haya conocido” (Flores d’Arcais, 2012: 7) – son inmediatamente sofocadas con sangre y provocan duras restauraciones. Y sabemos también cuanto éxito tienen hasta hoy las interpretaciones que presentan la democracia “radical” de la Revolución francesa como responsable de traumáticas convulsiones sociales y de diseminación del terror. Una revolución “sanguinaria” y totalitaria, como la retrata, por ejemplo, H. Arendt, en comparación con la americana: democrática, racional y constitucional (1990: 172 y ss).

De la misma forma, las conmociones provocados por las diversas revoluciones populares en el siglo pasado (rusa, china, cubana, argelina, etc.) han siempre motivado a autores de la burguesía a difundir la imagen de que la verdadera democracia es un gobierno impersonal de las leyes, de la razón neutra y soberana, un moderno instrumento administrativo asociado diligentemente a la libertad del individuo, aquella “libertad moderna” gozada en la esfera privada descrita por B. Constant (1980: 511; Finley, 1988) y a la “religión de la libertad” (Croce, 1986: 116) individual y “negativa”, en cuyo reino, la propiedad privada y la división de clases permanecen intocables. Siguen la misma línea los autores que, con el pretexto de mantener la separación entre “ética de la responsabilidad y ética de la convicción”, la pureza de la ciencia distante de las deformaciones “ideológicas” de la política (Weber, 2001), en la práctica, confirman la división entre gobernantes y gobernados, entre tecnocracia y masa popular, entre dirigentes y dirigidos. Hoy, queda más visible como la profusión de teorías minimalistas que se dedican a presentar a la democracia como el gobierno de una minoría y de una elite que se alterna en el poder por medio del “mercado de las elecciones” (Schumpeter, 1984: 87), sirve esencialmente como espantapájaros para alejar la idea fundamental de democracia, entendida como realización de un proyecto de sociedad orientado a universalizar derechos, a socializar el poder, a promover el auto-gobierno del pueblo y su protagonismo tanto en la organización como en la dirección de la sociedad.

Se entiende porque hasta hoy la democracia es inculcada esencialmente como un momento periódico electoral para señalar y legitimar propuestas delineadas en los círculos cerrados de profesionales y confiada a una oligarquía de figuras “habildosas”. Tales “representantes”, sostenidos por magnates y exponentes del mundo empresarial, son encargados de administrar la “cosa pública” en términos pragmáticos, estructuran la política en los moldes de la gestión de una empresa (*governance*), manteniéndose a distancia de los “fanatismos y de la ignorancia de la plebe”. De esta forma, la “soberanía popular” acaba siendo ejercida por el “mercado que vota todos los días” y las elecciones se transforman en espectáculo, en circo periódico, estructuradas esencialmente por un *marketing* sofisticado que vende un producto o apuesta a una “corrida de caballos”, como se expresó recientemente el insospechado R. Dahl (2000: 44).

Si la democracia asumió esa configuración, como los propios intelectuales del *stablishment* admiten, es porque se doblegó a la lógica del capital y al fetichismo de la mercancía que estructuran el mundo actual. Al analizar su funcionamiento, Marx mostró que el modo de producción de la burguesía está organizado sobre una contradicción de fondo: la acumulación privada de la riqueza derivada de la concentración de la “plusvalía” que es el robo de tiempo y energías de los trabajadores. Instrumentalizada por ese sistema, la democracia promueve una operación semejante al usurpar y concentrar el poder, confiscado de su titular: la soberanía popular. Así, tal como la riqueza en el circuito del capital se vuelve un bien concentrado en pocas manos (a pesar de ser producido por todos), también la democracia que en él se elabora se vuelve un gobierno de “pocos a favor de pocos” (aunque el “poder” pertenezca al “pueblo”). De la misma forma, tal como en el caso de la mercadería – para volver a la imagen inicial – que es elevada a la condición de sujeto (mientras que el trabajador es reducido a la de objeto), así también se opera una inversión fatal en relación a la democracia, una vez que en ésta el representante neutraliza al representado, el actor se sobrepone al autor (Duso, G., 1988: 22 y ss; 1999: 81 y ss), la pantalla a la platea, el individuo a la colectividad generando una separación y una centralización que produce alienación política y operan una exclusión bajo las formas imaginarias de inclusión.

En tal sistema, una vez que el poder no puede mostrar su verdadero rostro, se entiende porque lo que cuenta es el arte de las apariencias y de la simulación, el recurso de la mentira (Arendt, 2006: 86) y las tramas del secreto (Bobbio, 1999: 352 y ss). Por eso, sus actores se especializan en la manipulación de la opinión pública, actúan en lo subterráneo, lejos del *ágora*, de la esfera propiamente democrática de la *polis*, en los meandros inaccesibles de las finanzas, de los *lobbies*,

en las fortalezas inexpugnables de los conglomerados económicos que subyugan a las instituciones públicas y vacían el sentido de la política. Esta democracia, aliada a un capitalismo salvaje con base mafiosa, ha llevado a un creciente número de analistas a observar que vivimos en un período histórico en que sobre los tres Poderes tratados por las teorías clásicas de la política asoma el astro mayor de la plutocracia, en torno del cual el legislativo, el ejecutivo y el judicial gravitan dócilmente. De ahí que, hoy emergen grupos de “indignados” que invocan una revolución copernicana contra el sistema ptolemaico de la Banca, de W. Street, del Consenso de Washington, de los paraísos fiscales que hacen girar todo en torno de sí, inclusive el Tesoro Público que se vacía continuamente para socorrerlos.

Se trata, sin duda, de una tarea difícil cuando se piensa en el inmenso poder económico concentrado en las manos de clanes inescrupulosos que monopolizan también la “videocracia”, un espacio extraordinario de administración diaria de ideología dominante en el cual las palabras, los discursos, las actividades humanas, incluso siendo críticas, son capturadas y metabolizadas por la industria del espectáculo y del consumo, donde “la capacidad de crear, desvelar o dispersar la realidad por la máquina perfecta de la información es uno de los instrumentos centrales del victorioso ‘mundo libre’. Una técnica, sin duda, pero es exactamente por las técnicas que palabras ‘absolutas’ y vacías como libertad y democracia asumirán la forma y la globalización de los contenidos que están frente a nosotros” (Canfora, 2004: 338).

Cuando se desactiva la política y se reducen a los “ciudadanos” a espectadores y consumidores empujados para la esfera privada, a masa continuamente amenazada por la precariedad y la inseguridad (Arrighi, 2004: 58-59)³, no sorprende si pierde cualquier sentido hablar de democracia como “participación cívica” (Putman, 1993:105). Si pocos depositan confianza en las instituciones, en la “governabilidad” y en las “reglas del juego” (Bobbio, 1994:86). Se vuelve también ilusorio creer que sea suficiente “un cuadro institucional y normativo a partir del cual una sociedad justa se vuelve posible” (Agamben, 2005:26). O que bastaría mejorar algunas cosas o esperar a que se realicen las “promesas no cumplidas” (Bobbio, 1989: 10), porque éstas no están previstas en los planes y nunca serán realizadas, bajo la pena de la disolución del sistema. La grave crisis que hoy afecta al mundo muestra, de hecho, que no solo las garantías jurídicas y los beneficios arduamente conquistados por los trabajadores están siendo sumariamente cancelados, sino que toda la actividad política realizada fuera de los canales oficiales

3 Cf. también Zizek que muestra un poder cada vez armado y dotado de sofisticadas técnicas de seducción para narcotizar las conciencias. (Zizek 2007 : 35 y ss)

“domesticados” es considerada ilegítima y criminosa. Por eso, crece el número de autores que sustentan la incompatibilidad de fondo entre capitalismo y democracia y muestran que este matrimonio es mortífero porque crea un sistema de privatización del poder, de control social y de represión que mata la democracia desde la raíz (Wood, 2003:189-190). Si, después, consideramos las invisibles guerras económicas, tecnológicas y “cibernéticas”, el desmesurado crecimiento de la máquina bélica que alimenta la poderosa industria del *warfare* (Burgio, 2007: 14-19), las violaciones de todo tipo de derechos por “razones de terrorismo”, las interminables “intervenciones militares” y los “planes de seguridad” en regiones estratégicas y las “misiones humanitarias” (Carlo Jean, 2011) para difundir “libertad y democracia” en los países que no se pliegan a las normas del imperio (Losurdo, 2007: 103-107), tenemos la desmentida más clamorosa de la democracia en el sistema vigente.

LA INSURGENCIA DE LA DEMOCRACIA POPULAR EN AMÉRICA LATINA

En contraposición a este escenario, se hace fundamental tener en consideración la historia de resistencia de muchos movimientos populares que se han venido formando en América Latina. Incluso siendo continuamente reprimidos y descalificados, se levantaron contra el colonialismo y las dictaduras y, en estas últimas décadas, vienen direccionando sus batallas contra las políticas neoliberales y el nuevo ciclo del capitalismo periférico que consolida grandes grupos económicos y corporaciones transnacionales, particularmente, en los sectores de la infraestructura, de la energía, de los servicios, de la comunicación y de la agricultura. Bajo la fachada del desarrollo y de la integración comercial, se percibe que estos agentes aumentan la concentración del capital y hacen más profundas las desigualdades, reducen el papel del Estado y de las industrias nacionales, desarraigan pueblos nativos de sus tierras y disuelven identidades culturales, imponen privatizaciones y la precariedad en el trabajo, mercantilizan los servicios públicos y los recursos naturales, vacían la política y las instituciones democráticas.

Para enfrentar proyectos tan nefastos en América Latina, diversas organizaciones populares fueron despuntando en estos últimos años, ocupando la escena política con luchas vinculadas a la tierra y a las aguas, a la soberanía nacional y a la participación política, a las cuestiones étnicas y raciales, al mundo del trabajo y a la defensa de los derechos fundamentales (Houtart, 2007:403). Como ejemplo, mencionamos apenas la *Vía Campesina*, el *Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin tierra (MST)*, la *Coordinación Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC)*, el *Movimiento de los Atingidos por Barragens (MAB)*, es decir de los afectados por la construcción de presas, el *Movimiento*

de *Mujeres Campesinas* (MMC), el *Movimiento de los Pequeños Agricultores* (MPA), las diversas organizaciones indígenas, la *Coordinación de los Movimientos Sociales* (CMS), el *Grito de los Excluidos*, el *Fórum Social Mundial* (FSM), el *Fórum Social de las Américas*, la *Comuna Urbana y Rural*, el *Movimiento Negro Unificado* (MNU), las entidades en defensa del medio ambiente, las Pastorales Sociales, el Levante Popular de la Juventud, las prácticas de educación popular, los plebiscitos sobre ALCA, Vale do Rio Doce, Tasas energéticas, Petróleo, *Ficha limpia*, Propiedad de la tierra, Clima etc. Con sus incontables iniciativas, dichos movimientos revelan la construcción de un proyecto social que no puede ser reducido en los moldes de una “nueva república” y de una democracia “liberal” o de un “desarrollo sostenible”. Al contrario, como había ya observado Rousseau, denuncian que “una astuta usurpación ha sido transformada en derecho irrevocable” y que la concepción predominante de democracia está fundada sobre “la ley de la propiedad y de la desigualdad” (Rousseau, 1964: 178, 391). Apuntan, por tanto, que toda auténtica libertad no se alcanza sin la formación de un cuerpo social politizado y que la soberanía no se realiza sin el protagonismo popular. Reivindican que la integración latinoamericana sólo puede ocurrir cuando se reconoce que la “esencia de la democracia es constituida por la inseparabilidad de libertad e igualdad” (Bobbio, 1985: 48). Hoy, en América Latina, los portadores más avanzados de este proyecto son esencialmente los movimientos populares que, en la multiplicidad de sus formas e incluso en su fragilidad, presentan puntos comunes que señalan la creación de una unión regional fundada sobre otra concepción de democracia y de civilización.

En este sentido, aunque existan grandes obstáculos a ser enfrentados, se hace cada vez más decisiva la disputa por la construcción colectiva y democrática de la Unasur (Unión de Naciones Suramericanas) y de la CELAC (Comunidad de Estados de América Latina y Caribe), proyectos que retoman el sueño anhelado por Bolívar en 1826 de crear la unión de los pueblos del subcontinente americano. De la misma forma, una efectiva integración en la región logrará su pleno éxito cuando con el protagonismo de la democracia popular se conseguirá plasmar también los rumbos del Mercosur, del Mercado Común Centroamericano, de la Petrocaribe, de la Petrosur, del Banco del Sur, de la Telesur, del ALBA, de la Alianza Latinoamericana dirigida a realizar planes solidarios de vivienda, alimentación, empleo y salud, en modo tal a “se situar al margen de los circuitos tradicionales del sistema capitalista y en particular fuera del control de las instituciones internacionales del neoliberalismo, como el Banco Mundial y el FMI” (Houtart, 2010: 205).

Al tratar, por lo tanto, de América Latina no se puede ignorar que está en curso una disputa fundamental en torno al proceso de integra-

ción de la región entre los proyectos delineados por los movimientos populares y los planes de poderosos grupos económicos apoyados por los organismos multilaterales. Sin la pretensión de ocuparse de esta compleja realidad y de las diferentes formas que la democracia viene asumiendo en América Latina, adquiriendo connotaciones (neo)liberales, sociales y democráticas, comunitaristas, populistas, participativas, populares etc., según los países en cuestión, nos limitamos aquí a delinear la configuración que se fue estructurando en la historia reciente de Brasil.

LA NEUTRALIZACIÓN DE LAS REFORMAS FUNDAMENTALES Y LA DERROTA DE LA DEMOCRACIA POPULAR

Como se sabe, en 1984, gigantescas manifestaciones populares inundaron las plazas de las más importantes ciudades de Brasil para poner fin a los 21 años de dictadura (1964-85), exigir una nueva Constitución, elecciones directas y la instauración de un “Estado Democrático de derecho”. En el periodo de transición que se siguió a esta extraordinaria expresión de “voluntad general”, sin embargo, las oligarquías locales y los sectores vinculados al gran capital consiguieron neutralizar las propuestas de una efectiva democratización de la sociedad. Prácticamente ilesas e intocadas en el proceso de transición, las viejas fuerzas políticas que fueron aliadas del régimen militar llegaron a reunirse bajo la bandera de la reestructuración económica y de la globalización, apuntadas como las grandes avenidas de la renovación del país y de su democratización. En esta “transacción”, como la definía Florestan Fernandes (1986: 87), lo que prevaleció en la “Nueva República” fue una transición democrática por la vía del “transformismo” y de la “modernización conservadora” (Coutinho, 1998: 106). No se puede olvidar que la victoria de este “simulacro de democracia” (Oliveira-Paoli, 1999: 150) que daba la imagen de la renovación encontraba respaldo en la disolución del “socialismo real”, en la desorientación de las izquierdas, en el fortalecimiento de la hegemonía de los Estados Unidos y de su modelo democrático. De modo que, dicho contexto favoreció la apertura indiscriminada para el capital financiero y la expansión de poderosas megaempresas apoyadas por organismos internacionales que operaban a lo largo de cualquier control democrático. En menos de una década, el poder de las viejas oligarquías y de los militares era transferido para las manos del mercado transnacional que dominaba no apenas los principales sectores productivos, sino también la tecnología, la industria de la información, de la imagen y del entretenimiento. Modelo recurrente en la historia de Brasil, el reajuste de las élites y la restauración del orden a partir de cambios controlados desde arriba condujeron a las reformas que elegían el Estado, promovían privatizaciones indiscriminadas y mi-

naban conquistas políticas y constitucionales formalmente proclamadas. Las “décadas perdidas” de 80 y 90 resultaron, de esta forma, una dura ofensiva de los países centrales que, frente a las primeras señales de una crisis sistémica que hoy se revela más plenamente, impusieron la ortodoxia del liberalismo particularmente contra las frágiles conquistas de los trabajadores y de las economías dependientes latinoamericanas. Pero, el desastre de estos planes llevó a la elección del gobierno Lula a principios del año 2000 y la difusión de una gran expectativa de cambios en el país. Hoy, pasados más de 10 años de este gobierno, aunque todavía existe una cierta euforia económica, oferta de empleo y aumento de consumo en la población, nada ocurrió en relación a los problemas de fondo: la reforma agraria, política, tributaria, educativa, sanitaria, judicial, urbana, de los medios de comunicación. Al clasificar oficialmente como integrantes de la “clase media” las familias con renta per cápita entre R\$ 291,00 (U\$ 140) a R\$ 1.019,00 (U\$ 500), la Secretaría de Asuntos Estratégicos de la Presidencia de la República quiere llevar a creer que hubo una ascensión social de las clases C y D, cuando en verdad lo que se observa es una expansión de los trabajadores en la base de la pirámide social con empleos precarios, tercerizados, dirigidos principalmente a la prestación de servicios y en la construcción civil sin ninguna participación política e social (Pochmann, 2012).

De modo que si, por un lado, es verdad que Brasil llama la atención por el volumen de producción y exportación, por otro lado, no se puede ocultar que no consigue distribuir la renta con equidad, no presta servicios públicos decentes, no ofrece educación, salud y transporte masivo y de calidad, no eleva intelectual ni políticamente a la población, no la hace participar en las decisiones más importantes y en la construcción de una efectiva democracia. Todo porque las estructuras fundamentales no fueron tocadas y se prefirió adoptar el camino del “neo desarrollismo” que “es el desarrollismo posible dentro del modelo capitalista” (Boito, 2012: 4). De hecho, aunque en Brasil haya ocurrido una pequeña disminución de la pobreza, la desigualdad social aumentó y el sistema sigue igual: la apropiación privada de la riqueza y de la renta proveniente del trabajo explotado y de la inmensa dilapidación de los recursos naturales. En los últimos 10 años, de hecho, con la propulsión del sector primario, exportador que aumentó de 40 para más de 200 billones sus ingresos, el país se volvió un gran productor de *commodities* y, al mismo tiempo, uno de los agentes más contaminantes del planeta. Dichas políticas llevaron a concentrar la tierra, a disminuir la industria nacional y, aunque parezca difícil, a aumentar el débito en su cuenta corriente en el exterior, en virtud de un superávit primario absurdo que sangra los recursos del país y de elevados pagos en intereses a los portadores de títulos de la deuda pública. Nadie, hoy

en día, tiene dudas de que las actuales políticas económicas impuestas por los grandes bancos, el negocio de la agricultura, el biocombustible, las compañías mineras, de gas y de petróleo, las poderosas contratistas, las empresas automovilísticas y farmacéuticas etc., no difieren mucho de las prácticas coloniales anteriores, aunque no se habla más de colonialismo (Quijano, 1997: 70). Mientras la estructura productiva esencialmente primaria de Brasil continúa abasteciendo a precios baratos a las metrópolis con materia prima y agricultura, la aceleración económica favorece la transferencia de las mayores riquezas en las manos de las transnacionales. Nuevas y más complejas estructuras de poder económico monopolista, por tanto, perpetúan la lógica del desarrollismo “desigual y combinado” de un capital fundado sobre el monocultivo, la concentración de tierra, la degradación del trabajador y de la naturaleza. Brasil, de hecho, se confirma como un subsistema “dependiente y asociado” al capitalismo de los países centrales y continúa tan servil a este modelo que está implantando formas predatorias de desarrollo y de explotación en relación a los países más pobres de América Latina. La expansión de la Petrobras, de la Vale do Rio Doce, de la Odebrecht, de la Camargo Correa, de Furnas, del Banco de Brasil, de las grandes corporaciones y empresas de construcción, actúan como transnacionales de un “imperialismo periférico” (Marini, 1974:72; 1992: 112). Siguiendo esta lógica, la Integración de la Infraestructura de la Región Sudamericana (IIRSA) y el propio Programa de Aceleración del Crecimiento (PAC), bajo una apariencia popular, reproducen un modelo desarrollista que favorece a las empresas privadas y profundiza los mecanismos de endeudamiento.

Observados más atentamente, tanto las políticas (neo) liberales de Fernando Henrique Cardoso (1995-2002) como el populismo de Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010) y el gerenciamiento de Dilma Rousseff (2011-) reactualizan la fórmula de la “mezcla” de la política y de las clases, buscando armonizar una expansión inédita del capital transnacional con políticas asistencialistas dirigidas a aliviar la miseria. Con algunas variantes, continúan consagrando el modelo de desarrollo que garantiza la reproducción “controlada” de la desigualdad social e impide la realización de reformas de fondo. Impulsados por el BNDES (Banco Nacional de Desarrollo Económico y Social), muchos programas de gobierno favorecen el gran capital y alimentan la relación parasitaria con el Estado de la nueva burguesía interna que no tiene ningún vínculo o alianza con las clases populares para las que son reservadas apenas sobras y “programas asistenciales”. Una situación que nos hace recordar al indiano Ranajit Guha cuando, al analizar la evolución del proceso de independencia de su país, observa que, incluso habiendo llegado al poder gubernamental con el consenso popular, el grupo que

lideró las luchas contra el colonialismo inglés se quedó lejos de alcanzar una verdadera hegemonía democrática y popular, porque acabó reproduciendo los valores del dominador (Guha, 2009:38).

Se entiende porque, actualmente, entre los movimientos populares se extiende la convicción de que no se llegará a la integración nacional y a la efectiva democracia mientras no fueran enfrentadas las murallas más decisivas de la división social: la contradicción entre la concentración del capital y la expropiación del trabajo, la apropiación privada de los bienes comunes, la concentración de las riquezas, el monopolio de la ciencia y de los medios de comunicación (Linera, 2008: 29). Por esto, las actuales luchas populares no se limitan a “reglamentar” el capital, a obtener beneficios puntuales para “mitigar” la pobreza y “amortizar” las desigualdades, como busca hacer la mayoría de los “gobiernos progresistas” en Brasil y en América latina. Al contrario, manifiestan la clara intención de querer otro modelo de sociedad. Critican y atacan, por lo tanto, el “hibridismo” de la socialdemocracia, las contradicciones de “una izquierda que gobierna con la mano derecha”, proyectos gubernamentales que, bajo la protección del reformismo y de la modernización, implantan modelos fallidos de un desarrollo que acelera el crecimiento del capital mientras frena las reformas de fondo, que quiere promover lo “público” con el estímulo de los intereses “privados”, el bienestar social con la degradación del trabajo y la devastación de la naturaleza, que apela a las masas pero neutraliza la participación política popular, distribuye “asistencia” pero no democratiza el poder material e inmaterial, no favorece la construcción colectiva de un Estado popular y de una sociedad efectivamente autónoma capaz de contrastar y superar el modelo concentrador y destructor que predomina en el mundo y encuentra terreno fértil en Brasil y en América Latina.

A pesar de las contradicciones, de las ambigüedades y fragilidades, las movilizaciones populares en ebullición representan la frontera más avanzada de la democracia y de la integración nacional. Con sus creativas y audaces dinámicas políticas, se hacen portadores de una nueva concepción de economía y desarrollo, de una diferente visión del campo y de las ciudades, de propuestas sociales, educativas y culturales que apuntan para otra civilización. Focos sensibles de resistencia a las nuevas formas neocoloniales, no se limitan a las protestas, sino que estudian cuidadosamente la realidad y se organizan en la defensa de los recursos estratégicos, del territorio y de los servicios públicos, de la soberanía nacional, alimentaria, energética, financiera, de la preservación y ampliación de los derechos de los trabajadores, de las mujeres, de las etnias, de la ecología, de las diversas culturas y religiones.

Sujetos históricos concretos, con una historia madurada a lo largo de muchos enfrentamientos, las fuerzas populares continúan orga-

nizándose en Brasil con una visión política y un proyecto cada vez más determinado de sociedad y de democracia que no puede ser confundido con los modismos del anarquismo posmoderno y con conceptos vagos como el de “multitud” (Negri, 2003 :139). Al contrario, sus prácticas muestran cada vez más la conciencia de que es necesario organizarse políticamente y fortalecerse, superando la fragmentación de las luchas y la idea equivocada de democracia fundada sobre un pluralismo relativista. Señalan que el sincretismo de una amorfa convivencia democrática y de un “holismo” armonizador, no cambian la realidad, sino que dejan todo como está, porque “las ideologías dirigidas a conciliar intereses opuestos y contradictorios son creación inorgánicas y su ‘historicidad’ será breve. La filosofía de la praxis, al contrario, no tiende a resolver pacíficamente las contradicciones existentes en la historia y en la sociedad, pero es la misma teoría de tales contradicciones; no es el instrumento del gobierno de grupos dominantes para obtener el consenso y ejercer la hegemonía sobre las clases subalternas, es la expresión de estas clases subalternas que se quieren educar a sí mismas en el arte del gobierno y tienen interés en conocer todas las verdades, incluso las desagradables y evitar los engaños (imposibles) de la clase superior e incluso los propios” (Gramsci, 1975, Q 10, § 41:1319-20).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio 2005 *Profanazioni* (Roma: Nottetempo).
- Arendt, Hannah 1990 *Da revolução* (São Paulo: Ática).
- _____ 2006 *La menzogna in politica. Riflessioni sui Pentagon Papers* (Genova-Milano: Marietti).
- Arrighi, Giovanni 2004 “La via dell’impero è accidentata” en *Rivista Alternative*, (Roma), N° 3.
- Bobbio, Norberto 1999 *Teoria generale della politica*, M. Bovero (org) (Torino: Einaudi).
- _____ 1994 *Liberalismo e democrazia* (São Paulo: Ed. Brasiliense).
- _____ 1989 *O futuro da democracia. Uma defesa das regras do jogo* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- _____ 1985 “L’ideologia del fascismo” en AA.VV. *1945-1975. Italia* (Milano: Garzanti).
- Boito, Armando Junior 2012 “O neodesenvolvimentismo no Brasil” en *Brasil de Fato*, (São Paulo), 5 a 11 de abril.

- Burgio, Alberto 2007 *Per Gramsci, crisi e potenza del moderno* (Roma: Derive/Approdi).
- Canclini, Nestor Garcia 2004 *A globalização imaginada* (Rio de Janeiro: Iluminuras).
- Canfora, Luciano 2004 *La democrazia. Storia di un'ideologia* (Roma-Bari: Laterza).
- Carlo, Jean 2012 *Guerre umanitarie. La militarizzazione dei diritti umani* (Roma: Dalai).
- Constant, Benjamin 1980 *De la liberté chez le modernes* (Paris: Plurel-Le livre de Poche).
- Coutinho, Carlos Nelson 1998 "As categorias de Gramsci e a realidade brasileira" en Carlos Nelson Coutinho-Marco Aurélio Nogueira (orgs) *Gramsci e a América Latina* (Rio de Janeiro: Paz e Terra).
- Croce, Benedetto 1986 *La religione della libertà* (Milano: Sugar Co).
- Dahl, Roberto 2000 *Quanto è democratica la democrazia americana* (Roma-Bari: Laterza).
- Duso, Giuseppe 1988 *La rappresentanza: un problema di filosofia politica* (Milano: FrancoAngeli).
- _____ 1999 *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica* (Roma-Bari: Laterza).
- Fernandes, Florestan 1986 *Que tipo de República?* (São Paulo: Brasiliense).
- Finley, Moses 1988 *Democracia antiga e moderna* (Rio de Janeiro: Graal).
- Flores d'Arcais, Paolo 2012 *Democrazia! Libertà privata e libertà in rivolta* (Torino: Add Editore).
- Guimarães, Samuel Pinheiro 1999 *Quinhentos anos de periferia* (Rio de Janeiro: Contraponto).
- Gramsci, Antonio 1975 *Quaderni del carcere*, 4 voll, a cura di V. Gerratana (Torino: Ed. Einaudi).
- Guha, Ranajit 2009 "Omaggio a un maestro", en G. Schirru, *Gramsci le culture e il mondo* (Roma: Viella).
- Houtart, François 2007 "Los movimientos sociales y la construcción de un nuevo sujeto histórico" en Atilio Boron, J. Amadeo, S. Gonzalez (orgs) *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas* (Buenos Aires /São Paulo: Clacso/Expresión Popular).

- _____ enero de 2010 “De la resistencia a la ofensiva en América Latina: ¿cuáles son los desafíos para el análisis social?” en *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano* (Buenos Aires:Clacso) N° 26.
- Kant, Immanuel 1995 *Per la pace perpetua* (Milano: Feltrinelli).
- Linera, Alvaro Garcia 2008 “El desencuentro de dos razones revolucionarias: indianismo y marxismo” en *Pensamiento Crítico latinoamericano/Cadernos* (Buenos Aires: Clacso/Santiago: Editorial Aún Creemos En Los Sueños), N° 6.
- Losurdo, Domenico 2007 *Il linguaggio dell'Impero. Lessico dell'ideologia americana* (Roma-Bari: Laterza).
- Marini, Rui Mauro 1974 *Il subimperialismo brasiliano* (Torino: Einaudi).
- _____ 1992 *América Latina. Dependência e Integração* (São Paulo: Editora Brasil Urgente).
- Marshall, Thomas Humphrey 1964 *Citizenship and Social Class* (Chicago: University Chicago Press).
- Mignolo, Walter 2007 *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Ed. Gedisa).
- Negri, Antonio 2003 *Cinco lições sobre Imperio* (Rio de Janeiro: DP&A).
- Oliveira, Francisco - Paoli, Maria Cecília (orgs) 1999 *Os sentidos da democracia, políticas do dissenso e hegemonia global* (Petrópolis: Vozes).
- Pochmann, Marcio 2012 *Nova classe média? O trabalho na base da pirâmide social brasileira* (São Paulo: Boitempo).
- Putman, Robert 1993 *Making Democracy work: civic traditions in modern Italy* (Princeton: Unites Press).
- Quijano, Anibal 1997 “Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina” en *Anuário Mariateguiano* (Lima: Amauta), Vol. IX, N° 9.
- Rousseau, Jean Jacques 1964 *Oeuvres Complètes* (Paris: Gallimard), Vol. III.
- Schumpeter, Joseph 1984 *Capitalismo, socialismo e democracia* (Rio de Janeiro: Ed. Zahar).
- Tocqueville, Alexis de 1995 *La democrazia in America* (Milano: Rizzoli).
- Zizek, Slavoj 2007 *La violenza invisibile* (Milano: Rizzoli).

Weber, Max 2001 *La scienza come professione. La politica come professione* (Torino: Edizioni di Comunità).

_____ 1966 *Il lavoro intellettuale come professione* (Torino: Einaudi).

Wood, Ellen Meiksins 2003 *Democracia contra Capitalismo: a renovação do materialismo histórico* (São Paulo: Boitempo).

Alejandra Castillo*

TRES ESCENAS EN TORNO A LAS MUJERES Y LOS DERECHOS EN AMÉRICA LATINA

Las políticas de igualdad para las mujeres implementadas en América latina en los últimos años se han desarrollado principalmente en torno a dos modelos: un primer modelo vinculado a la promoción de los derechos humanos de las mujeres; y un segundo modelo asociado a una teoría política de las capacidades. Mientras el primero se desarrollará a través de proyectos ligados a organizaciones no gubernamentales, teniendo como eje central las políticas de reparación en casos de violencia sexual en contextos de conflictos armados o de dictaduras en América Latina¹; el segundo modelo —fuertemente enlazado a las “políticas del

* Doctora en Filosofía por la Universidad de Chile. Miembro del Claustro académico del Doctorado en Cultura y Educación en América Latina de la Universidad ARCIS. Profesora del Magister en Comunicación Política del Instituto de Comunicación e Imagen de la Universidad de Chile. Ha sido Visiting Research del King's College de la Universidad de Londres (2008-2009). Directora de la revista de cultura *Papel máquina* y de la colección Archivo Feminista de la Editorial Palinodia. Ha publicado recientemente *Nudos feministas* (2011), *Democracia, políticas de la presencia y paridad* (2011), *Julieta Kirkwood. Políticas del nombre propio* (2007). Es editora de *Martina Barros, Prólogo a la Esclavitud de la Mujer* (2009); y coeditora de *Reescrituras de José Martí* (2008) y *Arte, archivo y tecnología* (2012).

¹ Véase, por ejemplo, de María Clara Galvis (2009), *Situación en Colombia de la violencia sexual contra las mujeres*, Bogotá, Corporación Humanas-Centro regional de derechos humanos y justicia de género; VV.AA. (2009), *Memorias del seminario internacional Judicialización de casos y reparación a mujeres víctimas de delitos de violencia sexual en el marco del conflicto armado*, Bogotá, Corporación Humanas-Centro regional de derechos humanos y justicia de género.

desarrollo humano”— buscará ponerse en marcha desde las políticas públicas implementadas en gobiernos dirigidos por mujeres: sin lugar a dudas, el caso paradigmático fue el gobierno de Michelle Bachelet, en Chile². Si tuviese que encontrar un punto en común entre ambos modelos, éste no sería otro que los derechos humanos. Si bien ambas políticas de la “igualdad como derechos” son necesarias, creo que más que transformar simbólicamente el lugar que las mujeres ocupan en el espacio público y político de la sociedad refuerzan, por un lado, una representación de las mujeres vinculada a la “diferencia materna” y, por otro, estimulan políticas heterónomas a las propias mujeres, esto es, transforman a las mujeres (en tanto clase) en un caso o problema a ser resuelto dejando de lado toda política tendiente a la autonomía y a la igualdad.

ESCENA I: DERECHOS HUMANOS DE LAS MUJERES

Sin lugar a dudas hay un problema, una incomodidad quizás, entre las mujeres, los derechos humanos y la idea de ciudadanía que le es propia. La abogada feminista Catharine Mackinnon expresa del siguiente modo dicha incomodidad: “Lo que sucede a las mujeres es demasiado particular para ser universal o demasiado universal para ser particular, lo cual significa demasiado humano para ser femenino o demasiado femenino para ser humano” (Mackinnon, 2007; p. 142). Es este desencuentro de la idea de lo “humano” con las experiencias de las mujeres lo que incomoda. Desencuentro que, o bien, vuelve invisible la violencia ejercida cotidianamente contra ellas (tomemos como ejemplo las continuas y habituales representaciones sexistas/violentas de las mujeres en los medios de comunicación), o bien, hace de la violencia ejercida contra las mujeres un evento “excepcional” o una simple expresión de “barbarie”. De algún modo, esta “excepcionalidad” la mayoría de las veces es tratada como un salto fuera de la normalidad, como un salto fuera de la democracia, en fin, como un salto fuera de la política. La violencia sexual a la que son sometidas las mujeres en momentos de conflictos armados es, sin duda, el ejemplo ejemplar de esta excepcionalidad (Mackinnon, 2007; pp. 1-13). Así, en casos como los documentados por Catharine Mackinnon, la violencia sexual ejercida contra las mujeres es explicada la mayoría de las veces como el resultado de patologías particulares de individuos aislados, pero no como una forma normalizada de violencia contra los derechos humanos de las mujeres (Larrauri, 2007).

En estos y otros casos, cuando la mujer es el centro de hechos de violencia política, nos encontramos con el problema de *qué decimos cuan-*

² Véase *Informe de desarrollo humano en Chile 2010. Género: los desafíos de la igualdad*, Santiago, PNUD, 2010.

do decimos derechos humanos. Para el filósofo norteamericano Richard Rorty lo esencial en la descripción de los derechos humanos es la especial manera en que la palabra “humano” ha sido definida política y jurídica-mente. Para Rorty la definición de humanidad se organiza, en efecto, a partir de tres casos “fronterizos” que ayudan a distinguir lo “humano” de lo “no humano”. Estos casos fronterizos determinan y distinguen la humanidad de lo humano, y suponen, en cada caso, una diferencia fuerte que permite sostener la misma elevación de lo humano. Las figuras fronterizas de la alteridad que organizan la lógica de la antropogénesis occidental estarían encarnadas en las imágenes o representaciones del animal, la niñez y la mujer o lo no-macho. Tres maneras bien definidas de marcar lo no-humano. Tres maneras bien definidas de remarcar lo humano. La distinción humano-animal es quizá la forma dominante que la tradición filosófica occidental ha utilizado al momento de definir lo humano. De Platón a Descartes, de Heidegger a Levinas esta distinción se ha considerado fundamental y “natural”. Pero, bien sabemos nosotras las mujeres, que esta distinción no es la única y la principal. La segunda distinción invocada por el pensamiento occidental para distinguir lo humano es aquella que se estructura en torno a la distinción entre adultos y niños. Las personas ignorantes y supersticiosas, los pueblos no occidentales, se dice, son como los niños. Únicamente alcanzan su humanidad si se les educa en los valores de la cultura occidental. Si pese a los esfuerzos realizados, si a pesar de la educación entregada, siguen comportándose como “niños” es porque no pertenecen realmente a la misma clase de seres que llamamos humanos. En sociedades fuertemente racistas como la Sudáfrica del apartheid, o los Estados Unidos de la primera mitad del siglo pasado, los blancos acostumbraban dirigirse a los negros llamándolos “muchacho” o “chico”. Por otro lado, bien sabemos cada una de nosotras que cuando se nos trata de “niña”, a pesar de haber superado ya largamente la treintena, estamos siendo excluidas del universo de lo “humano” y arrojadas al mundo de la infancia, de la minoría de edad, de la inferioridad.

La tercera distinción entre lo humano y lo no-humano hoy aparece tipificada bajo formas más veladas de representación. Naturaleza humana, diferencia de los sexos, razón/sentimientos, macho/no-macho son algunas de las formas sofisticadas que el pensamiento contemporáneo exhibe al momento de defender esta otra frontera entre el hombre y el no-hombre, entre lo humano y lo no-humano. El tardío e imperfecto ingreso de las mujeres a la esfera política de lo público nos habla justamente del desencuentro entre las mujeres y la idea de lo “humano” implícita en la declaración de los derechos del hombre, tal y como ésta ha sido pensada por la tradición dominante del pensamiento político occidental.

Para algunas y algunos, el problema de la definición de lo humano avanzada y consolidada en la modernidad residiría en el argumento fundacionalista que estaría en su base, esto es, en la idea de una presunta naturaleza humana ahistórica de los seres humanos (Rorty, 1993; 79). Argumento que, sin duda, nos habla más de una voluntad de poder dominante que de una pretendida “naturaleza humana”. Si bien teniendo a estar de acuerdo con la necesidad de desplazar el momento substancialista “ahistórico” de los derechos humanos, me parece un poco más problemático abandonar por el momento la pretensión “universalista” que subyace a toda declaración y defensa de los derechos humanos en el mundo.

La necesidad de abandonar la pretensión de universalidad de los derechos humanos, y, por ende, de abandonar el programa político “humanitarista” que organiza la defensa de estos derechos, ha sido recientemente propuesta por algunos de los representantes más destacados de la tradición crítica filosófica contemporánea (Badiou, 2003). Tomemos por índice de esta crítica de los derechos humanos, la posición sostenida en el último tiempo por el filósofo esloveno Slavoj Žižek. Repasando rápidamente sus argumentos, es posible establecer que para Žižek la apuesta política de los “derechos humanos” se articula básicamente en torno a tres supuestos básicos: a) un fundamentalismo que convierte en propiedades esenciales “rasgos contingentes, históricamente condicionados”; b) la prioridad de la libertad, siempre y cuando ésta sea entendida como “libertad de elección” y no como libertad de “autodeterminación”; y c) la creencia de que la apelación a los derechos humanos es una buena defensa contra los excesos de poder (Žižek, 2005; p. 85). Estos supuestos serían para Žižek, en cierto modo, el ropaje externo de las políticas *supuestamente* despolitizadas del *humanitarismo*. En otras palabras, para el filósofo esloveno tales supuestos serían la ideología que posibilitaría “el intervencionismo militar que sirve a unos propósitos políticos y económicos bien específicos” (Žižek, 2005; p. 95). Siguiendo una línea de reflexión similar, la teórica feminista norteamericana Wendy Brown agregará que el humanitarismo “se presenta como una especie de antipolítica, una defensa pura de los inocentes y de los impotentes frente al poder, una defensa pura del individuo contra las maquinarias inmensas y potencialmente crueles o despóticas de la cultura, el Estado, la guerra, el conflicto étnico, el tribalismo, el patriarcado y otras movilizaciones o ejemplos del poder colectivo contra el individuo” (Brown, 2004; p. 543).

No cabe duda, que las lógicas que animan las intervenciones humanitarias amparadas bajo la declaración de los derechos humanos no están exentas de lógicas e intereses determinados. Pero, de igual modo, también es cierto que en momentos de conflictos armados, ya

sea motivados por problemas políticos, éticos o religiosos, las mujeres—independiente del lugar que ocupen en una sociedad determinada, esto es, entendidas como una clase o un conjunto determinado de individuos— sufren un tipo de violencia específica: la violencia sexual.

A través de un trabajo paciente de redescrición polémica y perspicaz, Catherine Mackinnon ha puesto en evidencia que lo que complica a las mujeres y al feminismo con la idea de “derechos humanos” es cierta idea de ser humano masculinamente descrita que parece serle consustancial. ¿Qué intentamos decir cuando hablamos de ‘derechos humanos’? El aserto más común a la hora de dar respuesta a dicha pregunta es la nominación de ciertos derechos inalienables al ser humano. De cierta manera la respuesta nos llevará a un terreno común, a lo común de nuestra humanidad ¿Qué ocurre, entonces, cuando ese ser humano es mujer? Volvamos nuevamente a la interrogante inicial, pero con una variación: ¿Qué intentamos decir cuando hablamos de los ‘derechos humanos de la mujer’? Para las y los amantes de la simplicidad esta pregunta no tendría ningún valor: la humanidad es una y compartida por todos y todas. Sin embargo, y a pesar de complicar quizás sin razón un tema que aparentemente no lo merecería, no en exceso, queda aún la sensación de que la pregunta no ha sido respondida adecuadamente. Pareciera que falta todavía especificar qué significan los “derechos humanos” cuando se los menciona junto a la palabra “mujer”. Para MacKinnon los derechos humanos son producto de una relación conflictiva entre una lógica social de dominación y una lógica de oposición a la dominación. Desde esta perspectiva los derechos humanos más que obedecer a meras abstracciones de principios sempiternos responderían a una “interacción entre el cambio y la resistencia al cambio”. De algún modo, lo que subyace a estas interrogantes, lo que se encuentra detrás de la insistencia en estas preguntas, es el intento de desplazar la temática de los “derechos humanos” desde el terreno de la abstracción y los universales para indicar sin ambages que los derechos responden a prácticas y experiencias particulares. Una vez situado el debate en este nuevo terreno, Mackinnon afirmará, para sorpresa de humanistas de todos los colores, que los derechos humanos no están basados en la experiencia de las mujeres.

Por la importancia del argumento, me permitiré citar en extenso el argumento de la feminista estadounidense:

“No es que los derechos humanos de las mujeres no hayan sido violados. Cuando a las mujeres son violadas como los hombres, quienes son como ellas en los demás aspectos, cuando los brazos y las piernas de las mujeres sangran al ser cortados, cuando las mujeres son acribilladas en zanjas y asfixiadas con gas en

camiones, cuando los cuerpos de las mujeres son escondidos en el fondo de minas abandonadas o cuando los cráneos de las mujeres son enviados de Auschwitz a Estrasburgo para realizar experimentos, ello no se registra en la historia de las atrocidades contra de los derechos humanos de las mujeres (...) Cuando no se ha declarado la guerra y sin embargo las mujeres son golpeadas por hombres cercanos a ellas, cuando las esposas desaparecen en los estacionamientos de los supermercados, cuando las prostitutas flotan en ríos o aparecen bajo montones de harapos en edificios abandonados, todo tiende a pasar desapercibido en los archivos del sufrimiento humano porque las víctimas son mujeres y huele a sexo” (Mackinnon, 2007; p. 142).

Bien podríamos decir, a propósito de la cita anterior, que los derechos, los derechos humanos, se han constituido en una ausencia: la ausencia del cuerpo sexuado. Constatada esta realidad sólo quedan dos salidas: rechazar el ideario de los derechos humanos por patriarcal y falocéntrico, o hacer que los derechos humanos incorporen en la figura de la ciudadanía lo que en su inicio excluían.

Esta es la alternativa que desarrolla el filósofo francés Etienne Balibar. Balibar conociendo las huellas androcéntricas que aún persisten a la hora de definir lo humano prefiere cambiar el orden de los elementos: esto es, anteponer la categoría de *ciudadanía* a la de *humano*. En este sentido, en el origen no estaría “lo humano” sino que los “derechos políticos”. Lo humano sería aquí una constatación del respeto de ciertos derechos políticos básicos. Buscando extraer las consecuencias que se derivan de esta tesis, Balibar observa que es “la ciudadanía la que hace al hombre, no el hombre a la ciudadanía” (Balibar, 2004; p. 321).

Sin embargo, y pese a las buenas intenciones de Balibar, aquí nos encontramos con una nueva complicación. Si bien parece plausible la propuesta de Balibar de los derechos “ciudadanos” como antesala obligatoria para los derechos humanos, no es del todo satisfactoria para las mujeres. No olvidemos que las políticas de las mujeres mucho antes de la propuesta de los derechos cívicos humanos de Balibar, buscaron en la “ciudadanía” un lugar desde donde re-inventar lo político. Sin embargo, a poco andar se dieron cuenta que el concepto de ciudadanía para el caso de las mujeres se bifurcaba en dos opciones: esto es, o bien igualdad, o bien diferencia. En este sentido, si se opta por la igualdad es necesario aceptar la abstracción y universalidad de los *derechos del hombre*. Si se opta por la diferencia, en cambio, es necesario demandar ser reconocidas por lo que la ciudadanía excluye: la diferencia. Opción de dos filos.

Siguiendo la habitual descripción propuesta por la teoría política feminista, se pensaba que las representaciones vinculadas al accionar po-

lítico de las mujeres reflejarían o bien a los universales “intereses del bien común”; o bien a los particulares intereses de las “mujeres”. De algún modo, se creía que cuando las mujeres participan en la esfera de lo público/político se enfrentan necesariamente a la disyunción de lo universal y lo particular: esto es, o representan intereses generales, neutros y abstractos o representan intereses particulares vinculados a la propia especificidad del cuerpo de las mujeres (expresadas en la maternidad y la reproducción). Esta disyunción repetida en los pares hombre/mujer, abstracción/concreción, igualdad/diferencia, esencia/contexto, ética deontológica/ética del cuidado, entre otros, es la que ha estado presente, por ejemplo, desde las primeras peticiones por extender a las mujeres los derechos e igualdades consideradas naturales al “hombre”. Momento revolucionario en el cual se insistía, cabe reiterarlo, en hacer universal lo que había comenzado siendo particular. Debe ser notado también que, sin embargo, ya para la temprana fecha de 1791 se sospechaba de tal pretendido universalismo. Será la filósofa Mary Wollstonecraft que en su texto *Vindicación de los derechos de la mujer* alertará del problemático legado de los derechos universales del hombre y del ciudadano. Destaquemos que este momento doble de la ciudadanía para las mujeres se ha desarrollado o bien promoviendo políticas por la igualdad o bien promoviendo políticas de la diferencia. Entre las primeras podrían ser mencionadas los intentos de elaborar *ciudadanías democráticas* que conciban a la política como un compromiso colectivo y de participación en la resolución de los asuntos de la comunidad (Cornell, 2001; pp. 209-254) o las propuestas que promueven *ciudadanías radicales* que conviertan a la diferencia sexual en algo políticamente no pertinente, esta es, por ejemplo, la postura de postmarxistas como Chantal Mouffe (Mouffe, 1999). Por otro lado, están también aquellas propuestas que intentan promover políticas de la diferencia a la hora de abordar la representación política de las mujeres. Entre estas se pueden mencionar: los intentos de desarrollar “ciudadanías sexuadas” o de interés.

Desde esta posición, la filósofa política norteamericana Iris Marion Young preferirá las “políticas conscientes” en cuanto al grupo y no aquellas políticas neutrales. En este sentido indica: “Las políticas que están formuladas universalmente son ciegas a las diferencias de raza, cultura, género, edad o discapacidad debido a que perpetúan la dominación (Young, 2000; p. 291). En esta misma línea pueden ser mencionados los estudios de las teóricas políticas argentinas Diana Maffía y Aluminé Moreno; y por último también pude ser indicada en una línea de reflexión similar la abogada feminista italiana Tamar Pitch en su texto *Un derecho para dos* donde interrogará la supuesta universalidad de los derechos en lo que tiene que ver con el cuerpo de las mujeres, los derechos reproductivos y la libertad. En este punto indicará: “es la ausencia de un específico derecho exclusivo de la mujer sobre el propio cuerpo, lo que hace que se considere una mera

libertad, siempre susceptible de ser limitada por el legislador sobre la base de los derechos o incluso de los intereses de otros sujetos. Al contrario, sólo la consagración de tal libertad como derecho fundamental —una clase de corolario de la libertad personal y del *habeas corpus* permite protegerla” (Pitch, 1998).

En otras palabras, podría decirse que cuando el cuerpo de las mujeres es incorporado como diferencia al espacio político, lo es bajo la forma de la maternidad y el cuidado, re-introduciendo así nuevamente argumentos “privados” para hablar de la mujer en lo público (Castillo, 2005). Aquí naturalmente no se hace sino que actualizar una “política del cuidado” que necesita de una idea de mujer en tanto pura “diferencia” portadora de estilos y prácticas “diferentes” ancladas a un ideario maternal y en última instancia al femenino). Cabría en este punto cuestionar el punto de partida de este tipo de intervenciones político feministas que buscan re-situar a las mujeres en el espacio público partiendo de una idea de mujer “útil”, eficaz, pero fosilizada.

Cabe destacar que la erradicación de toda violencia hacia las mujeres, no sólo la sexual —que silenciosa e invisiblemente forma parte de la vida cotidiana de las democracias contemporáneas— no es sólo tarea de las expertas y expertos en derechos humanos. También se requiere gran imaginación práctica y teórica para generar nuevas imágenes, metáforas y representaciones de las mujeres no sexistas y lejanas, a su vez, del paradigma maternalista con la que la política moderna ha constituido a las mujeres en la esfera pública. De ahí que junto a los necesarios cambios legales deba impulsarse también un cambio a nivel de los modos de hablar de mujeres y hombres en tiempos de paz, en tiempos democráticos. Estos cambios no sólo deben influir en las hablas bien intencionadas de los actores públicos sino que también debería incidir, lenta pero decididamente, en la producción de conocimientos que problematicen la propia marca de la diferencia de los sexos. Una de las maneras en la que se ha avanzado en este punto es haciendo entrar las emociones al derecho, esto es, introduciendo nuevos cuerpos, nuevas experiencias y dolores en la construcción de las leyes.

ESCENA II: DERECHOS COMO CAPACIDADES

En la línea recién expuesta, pareciera ser la cuadratura del círculo intentar sostener hoy, sin ambages, un pensamiento universalista que sea además capaz de incorporar, sin contradicción, la idea de la diferencia. Pensar, en este sentido, lo político desde lo “singular” en tanto cada uno, pero a la vez apelando a un “todos” indefinido. Pensar la política democrática, en otras palabras, desde la abstracción de los derechos del hombre preservando, sin embargo, un universalismo negativo no deducible de principios absolutos ni de valores sustanciales. Es precisamente en este quiasma de lo universal de lo democrático y lo particu-

lar de las identidades donde se sitúa el *Feminismo internacionalista* de Martha Nussbaum, feminismo cuya palabra maestra es: capacidades (Nussbaum, 2002). Lugar de cruce de discursos, donde intenta volver inoperantes las paradojas —no obstante el *telos* universalista que anima su propuesta— que constituyen a las retóricas universalistas de la política moderna: el monocultivismo y la ficción de un “individuo” abstracto y homogéneo.

Esta propuesta ya bien inspirada por la antigüedad clásica —*La Fragilidad del bien*— o bien por la teoría política contemporánea —*Los límites del patriotismo*— intenta, en primer lugar, establecer las bases para pensar la democracia desarraigada del nacionalismo y del particularismo etnocéntrico. Y, en segundo lugar, intenta reactualizar, hoy, un proyecto abandonado: un feminismo global, pero ésta vez avalado por la ONU y puesto en funcionamiento a través de la llamada “teoría de las capacidades”.

Feminismo y globalización podrían parecer hoy dos palabras lejanas. Aunque no hace mucho tenían un suelo común. Baste recordar los años ochenta cuando el feminismo latinoamericano, por ejemplo, se entendía tanto como política particular como también red de acción internacional. De tal modo que la definición de feminismo no era ajena a la organización y despliegue de redes locales, nacionales, regionales e internacionales. Feminismo en red que se articulaba en torno a organizaciones como *Isis Internacional* (1974), el *Movimiento de mujeres del tercer mundo* (1981); *Red feminista internacional contra el tráfico de mujeres* (1982); y *Asociación caribeña para la investigación y acción feminista* (1984) entre otras. Redes que se cruzaban y reconocían en los numerosos encuentros feministas internacionales que se realizaron en los intensos años 80 del siglo recién pasado.

Sin embargo, no es un misterio que debido a la obsolescencia política y teórica de ciertas retóricas del patriarcado, el feminismo de la identidad se vio forzado en reconocer que las estructuras patriarcales que excluían a las mujeres no eran percibidas homogéneamente por diversos grupos de ellas. Mujeres de color, lesbianas u obreras, por ejemplo, no se identificaban de igual manera con un discurso feminista anti-patriarcal y, por ello, sus reclamos se presentaban como radicalmente diversos. Desde estos múltiples reclamos el feminismo —a riesgo de su propia disolución— reformuló su discurso identitario incorporando la diferencia y un concepto de identidad fragmentado. Este reconocimiento de las diferencias permitirá la elaboración de teorías feministas críticas a la idea esencialista que de la mujer se tenía, dando la bienvenida a la eclosión de discursos en torno de la constitución de identidades nómadas articuladas en una trama sexo/género. No está demás indicar que este feminismo de la diferencia tendrá entre sus

palabras maestras las de “particularismo”, “ética del cuidado”, “justicia diferencial” y “ciudadanía diferenciada”.

Feminismos de la diferencia radical que han intentado desafiar las construcciones normativas y universalistas de la política y de la democracia. Sin embargo, y a pesar de ello, la posición de las mujeres en los así llamados “países en vías de desarrollo”, sigue siendo subordinada. De ahí que sea interesante volver atentamente la mirada a una propuesta feminista que se dé como fundamento la universalidad de los derechos democráticos.

A contrapelo a la hegemonía de la “diferencia” en el debate feminista actual, el *feminismo internacionalista* de Martha Nussbaum intentará dar salida a los atolladeros “esencialistas” en los que las teorías feministas de los 80 se vieron atrapadas: la salida será desde la igualdad, los derechos y las capacidades. Feminismo que se basará en una visión universalista de las funciones centrales del hombre (Nussbaum, 2002; p. 32) como veremos más adelante. Cabe indicar que el universalismo que entraña esta propuesta ha despertado no pocas sospechas, y la resistencia hacia ella no se ha dejado esperar tanto de sectores conservadores como también desde activistas feministas (Charlesworth, 2000). Sospechas y resistencias a un feminismo, que según sus críticos, no respetaría la diversidad cultural, las tradiciones y las leyes de los diversos pueblos. Feminismo internacionalista que, en última instancia, no haría más que volver universal una “forma de ser” —tan esencialista como cualquier otra— en desmedro de las legítimas diferencias éticas, políticas, sexuales, por nombrar solo algunas.

Sin embargo, para Nussbaum, este feminismo internacionalista no tiene por qué ser insensible a las diferencias, puesto que no está basado en derechos abstractos sino que en las capacidades —biológicas, políticas, sociales— que todos los sujetos debiesen desarrollar para ser llamados en plenitud “seres humanos”. Ciertamente que a esta altura de su argumentación se encontrará con aquel argumento del relativista cultural que le hará notar que no hay algo así como “un grupo de bienes a los cuales todos debiésemos aspirar”, quien insistiría que toda elaboración de bienes sociales responde siempre a construcciones cultural e históricamente contextuadas. La respuesta que Nussbaum elabora para el argumento relativista sorprenderá no sólo a los que se encuentran en dicha posición sino que a todos aquellos que se encuentren comprometidos con un proyecto progresista de lo social; esto por cuanto su respuesta intentará reeditar algo impensable para las actuales democracias: una ética neo-aristotélica orientada hacia las virtudes. Esta inesperada vuelta de tuerca a las éticas deontológicas tendría por objeto la búsqueda de un enfoque alternativo a las éticas universalistas de tipo kantianas o utilitaristas que en favor de principios abstractos olvidan

nombres, lugares, contextos, historias y personas (Nussbaum, 1996). Esta ética neoaristotélica para Nussbaum estaría relacionada con el abandono de las retóricas racionalistas que sólo justificarían el florecimiento de un determinado modo de vida para todos los seres humanos (Nussbaum, 1996; p. 319). Por el contrario la vuelta a Aristóteles implicaría considerar, en primer lugar, al ser humano como un fin en sí mismo, y en segundo establecer de un nuevo modo la relación entre los bienes socialmente buscados con una concepción, no comprehensiva de la vida buena (Nussbaum, 2006; p. 319). Revisitar hoy una ética orientada a las virtudes significa para Nussbaum una manera interesante de relacionar virtudes con la búsqueda de objetividad ética y con la crítica a las normas locales existentes (Nussbaum, 2006; p. 320). En este sentido señalará Nussbaum: “Aristóteles no sólo era defensor de una teoría ética basada en las virtudes, sino también defensor de una descripción objetiva única del bien. Se supone que esta descripción es objetiva en el sentido de que se le puede justificar mediante referencia a razones que no se derivan sólo de las tradiciones y prácticas locales, sino más bien de rasgos humanos que subyacen en todas las tradiciones...” (Nussbaum, 2006; p. 320). De ahí que el feminismo internacionalista de Nussbaum no pretenda ser sólo útil para el debate contemporáneo en relación a las mujeres sino que, excediendo con mucho los márgenes de él, se plantee como un modelo para las sociedades democráticas actuales.

Esta propuesta intentará pensar las identidades más allá de la exclusividad del propio *ethnos*, para desde allí reflexionar la posibilidad de una idea democrática cosmopolita ajena a las determinaciones últimas de la nación y la comunidad. Cabe indicar, que son dos los conceptos claves a la hora de pensar este feminismo internacionalista: “ciudadano del mundo” y “capacidades”. Para la definición del primero, de acuerdo a Nussbaum, serán centrales autores tan lejanos, aunque afines, como Diógenes Laercio (recordemos su *kosmou politês*), y Rabindranath Tagore (especialmente en su *The Home and the World*).

En un interesante desplazamiento Martha Nussbaum transformar la lógica de los derechos en una lógica de las capacidades. Hay, creo dos motivaciones para esta re-significación. Primero, para los filósofos y filósofas liberales, caso de Nussbaum, la teoría de los derechos humanos representaría una cierta visión de lo político y lo social marcada por las señas del individualismo y del humanismo; señas que han devenido —o intentan devenir— en imperiales. Esto hace que la teoría de los derechos humanos no logre zanjar la tensión entre lo universal del bien común que propone y la particularidad de los *modus vivendi* en que estos son aplicados (Shute & Hurley, 1998). Segundo, cada vez es más fuerte desde la teoría política feminista evidenciar la trama patriarcal y falocéntrica que animaría

a la retórica de los derechos humanos. Desde esta línea de análisis se intentaría criticar uno de los elementos centrales sobre el cual descansa la teoría de los derechos humanos: la categoría de ciudadano. Desde esta perspectiva la ciudadanía se establecería como aquel punto de tensión que posibilita/imposibilita la extensión de los derechos democráticos. Estas críticas a la teoría de los derechos humanos no provocará el abandono del ideario liberal al cual se adscribe Nussbaum —entendido este como defensa de la dignidad humana, reconocimiento del pluralismo, limitación del papel del Estado, división de los poderes del Estado, etcétera— sino más bien le hará explorar otras categorías que pudiendo ser aplicables universalmente resistan a las críticas culturales y a las de paternalismo. Estas críticas habrían llevado a Nussbaum, siguiendo los pasos de Amartya Sen, y a explorar la idea de “capacidad”.

Como es bien sabido la teoría de las capacidades en cuanto tiene que ver aquí con una perspectiva de género involucra, en primer lugar, un enfoque universalista de las funciones centrales del ser humano, concretamente definidas entre funcionamiento y capacidades. Por funcionamiento se entenderá el bienestar (salud, alimentación y participación) y por capacidad se entenderá la autonomía (la capacidad de elegir y perseguir las propias metas o dicho en otras palabras la capacidad de elegir entre posibles modelos de vida). En segundo lugar, la teoría de las capacidades implica entender a cada persona en tanto fin en sí mismo y no como un medio. De ambos puntos se deduce que más que preguntar por índices de bienestar o por los recursos que están los sujetos en condiciones de manejar, la pregunta sería, desde la perspectiva de las capacidades, qué es lo que la gente es realmente capaz de ser o de hacer (Nussbaum, 2006; p. 40). Martha Nussbaum formalizará la lista de capacidades centrales para el funcionamiento humano del siguiente modo: a) vida (ser capaz de vivir hasta el final una vida humana sin que la propia vida se haya reducido de tal modo que ya no merezca vivirse); b) salud corporal (ser capaz de tener buena salud incluyendo, en este punto también, la salud reproductiva); c) integridad corporal (los límites del propio cuerpo deben ser tratados como soberanos); d) sentidos, imaginación pensamiento (recibir una adecuada educación más allá de la simple alfabetización); d) emociones (ser capaz de vincularse afectivamente con los otros); e) razón práctica (ser capaz de generar una reflexión crítica sobre su propia vida y la de los demás); f) afiliación (ser capaz de involucrarse en diferentes tipos de interacción social); g) entretención (ser capaz de disfrutar de actividades recreativas); h) control del propio entorno (político, material) (Nussbaum, 2006, p. 120).

Este desplazamiento hacia el concepto de “capacidades” permitiría sentar las bases de las actuales democracias más allá de las soberanías nacionales puesto que no se apelará al concepto de ciudadanía anclado ni a la idea de contrato ni a la de pueblo. Más bien intentará redefinir la ciudadanía en tanto un mínimo social básico. Para ello pondrá entre paréntesis aquel concepto de democracia articulado en la contradicción no resuelta entre un principio liberal de soberanía individual y un principio social de la ciudadanía. Cabe mencionar que para muchos teóricos políticos el espacio dejado entre la identidad individual y la identificación general, entendida en términos de ciudadanía, haría de las democracias un régimen particularmente apropiado para la conjuración de todas aquellas demandas totalitarias de identidad basadas en un anhelo social de homogeneidad sustantiva. Sin embargo, Nussbaum considera que es precisamente el concepto de ciudadanía restringida a un Estado-nación lo que viciaría a las actuales democracias. De ahí que nos invite a reexaminar a aquel ideal cosmopolitista profesado por Diógenes Laercio, en la ya muy lejana Grecia clásica, en que la lealtad de los sujetos se dirigía no sólo a sus compatriotas sino que por sobre todo a la comunidad del mundo, a los seres humanos en su totalidad (Nussbaum, 1997).

Llegado este punto son plausibles al menos dos preguntas: ¿cómo ser iguales y mantener nuestras diferencias? y ¿cómo no hacer de las diferencias las huellas de nuestra propia exclusión? O dicho de otro modo cómo encontrar en la ciudadanía mundial un “ser en común”, esto es, elementos mínimos de identificación. Martha Nussbaum intenta dar respuesta a dichas preguntas desde lo que ha sido llamado “el enfoque de las capacidades”. Cabe señalar que este enfoque intenta estar distante tanto de las políticas utilitaristas de las preferencias como de las liberales de la distribución. En este sentido, en lugar de preguntarse acerca de la satisfacción de las necesidades o de los recursos que los sujetos están en condiciones de manejar, Nussbaum se pregunta más bien qué es lo que los “individuos son realmente capaz de ser o hacer”. Desde esta perspectiva, está interesada en establecer un conjunto de principios institucionales básicos que debiesen ser respetados e implementados por todos los gobiernos de todas las naciones como un mínimo requerido por respeto a la dignidad humana. He aquí la cuadratura del círculo: pensar la política democrática más allá de los “derechos”, desplazando la matriz monocultural que los constituye, en favor de las capacidades humanas que no estarían mediadas por la perversa lógica de la identificación tan propia de la política del siglo XX.

ESCENA III: EL PROBLEMA DE LA AUTONOMÍA

Con algún dejo de pesar el feminismo contemporáneo ha notado que el “problema de las mujeres” descrito desde la actual política de los derechos ha tendido a ser tomado, o bien, como un “objeto a ser resuelto”, o bien, como medio para conseguir “otros fines”. Se ha comentado, en esta línea, que a menudo las mujeres son tratadas como apoyo para los fines de otros más que como fines en sí mismos. Razón instrumental que Geneviève Fraisse presentará bajo la siguiente descripción: “la mujer sirve para algo diferente a sí misma (...) si ayuda a vender, la mujer puede vender todo tipo de cosas, y no solo bienes de consumo, productos (...) o bien puede ser la encarnación de una dificultad, la solución de un problema” (Fraisse, 2005: p. 42). Este parece ser el caso de las políticas tendientes a instalar la agenda de los derechos humanos de las mujeres (que difícilmente logran transformar la representación de la “mujer-víctima”) como también la de los derechos como capacidades impulsados por los programas del desarrollo humano (que imperiosamente buscan “remediar” la pobreza en América Latina solucionando el problema de las “mujeres”).

De tal suerte, estamos habituadas a aquellas formulaciones que enuncian que es recomendable que la mujer trabaje fuera del hogar puesto que así se ayudaría a reducir las injusticias dentro del espacio privado. De igual modo, se advierte que es recomendable mejorar la educación de las mujeres ya que ello permitiría bajar los índices de natalidad no deseada en países sobre-poblados. En esta misma línea de argumentación se observa que es recomendable mejorar la educación de las mujeres en los países en vías de desarrollo, pues una mayor educación de las mujeres incidiría positivamente en los índices de salud infantil. Por último, para el caso de los países desarrollados es ya una costumbre señalar que una mayor educación de las mujeres mejoraría sin duda los índices de igualdad de género en los cargos de poder (Sen, 2001). Desde esta descripción utilitarista, el mejoramiento de la vida de las mujeres sería un objetivo secundario, ellas ocuparían un lugar intermedio entre la política y los fines perseguidos: las fuerzas y leyes que las rigen les son heterónomas.

El lugar pasivo que han empezado a ocupar las mujeres en las propias políticas que dicen ir en su beneficio vuelve pertinente la pregunta por su “autonomía”. Es preciso destacar que el concepto de autonomía remite a dos acepciones no siempre conjugables en el campo de la política liberal. La primera acepción, de cuño kantiano, tiene que ver con la capacidad de darse leyes a sí mismo, de auto-legislación. Este ejercicio de darse leyes a sí mismo implicaría ser capaz de generar juicios que puedan ser, a la vez, racionales y universales. Cabe subrayar que en su primera acepción esta definición de “autonomía” se organiza

principalmente como facultad legislativa, como capacidad de determinación legal (podríamos llamar a esta primera definición objetiva). La segunda acepción de “autonomía”, de corte rousseauiana, quedará definida en la idea de autodeterminación, esto es, de no estar sometido a presiones externas al momento de decidir qué vida llevar (Cortina, 2009). Como es bien sabido, temprano en el siglo XX el liberalismo, en la figura de Isaiah Berlin, expulsará ambas definiciones de “autonomía” de la definición de libertad, y con ello la idea misma de autonomía, del juego de la política. La primera definición será digna de sospecha en la medida que el juicio autónomo para Kant implicaría el establecimiento de dos fuentes de voluntad: una relativa a un “yo puro”, el que establece las leyes; y otra a un “yo empírico”, el que se somete a dichas leyes. Esta doble distinción generaría, bajo el análisis de I. Berlin, la tendencia a superponer la voluntad del “yo ideal” en la comunidad produciendo la asfixia de los “yo empíricos” que la componen. Siguiendo igual razonamiento, la autonomía como autodeterminación será cuestionada por Berlin debido a que esta generaría el deseo de “autogobierno”, sobrevalorando la libertad positiva (la participación) sobre la libertad negativa (el deseo de no ser intervenido).

Si bien estas dos son las definiciones más corrientes de autonomía, es posible encontrar en el debate contemporáneo una tercera definición del término centrada en la “voz y la agencia” política. Esta otra definición sitúa en el centro de la noción de “autonomía” los derechos de hacer (funcionamiento) y de ser (capacidades) de los sujetos. Desde esta perspectiva y pensando en la autonomía de las mujeres, Amartya Sen, el principal teórico de esta corriente, rescatará a Mary Wollstonecraft de la agenda radical del feminismo para señalar que su obra:

“A Vindication of the Rights of Women, publicada en 1792, planteaba varias demandas dentro del programa general de “reivindicación” que esbozaba. Entre los derechos a los que se refería se encontraban no solo algunos de los que están relacionados con el bienestar de las mujeres (y con los derechos económicos encaminados directamente a promover ese bienestar), sino también otros derechos destinados a promover la libre agencia de las mujeres” (Sen, 2001: p. 233).

Amartya Sen parece señalarnos que la política de mujeres no es solo del tipo reivindicativa (incluyendo en esta línea los derechos económicos) sino que, por sobre todo, incorpora un conjunto de derechos que apuntarían a garantizar la participación de las mujeres. Derechos que, como en la declaración de los derechos humanos de 1948, buscan asegurar que las mujeres (1) participen en el gobierno de su país; (2)

tengan un acceso igualitario a las funciones públicas; (3) tomen parte libremente en la vida cultural de la comunidad; y (4) puedan desarrollar libre y plenamente su personalidad. La política de las mujeres no es sólo reivindicativa, no es solo acción afirmativa. La política de las mujeres implicaría, a su vez, exigir “voz y agencia”, esto es, exigir ser partes activas en la toma de decisiones en lo que tiene que ver con sus propias vidas (incluidos sus cuerpos) y en la toma de decisiones de las normas que las regirán en la comunidad en la que viven. Desde esta perspectiva, afín a ciertas corrientes del feminismo radical, se avanzaría desde una política utilitarista (primero centrada en el bienestar y luego en los bienes) a una centrada en las capacidades. La variación que introduce el enfoque de las capacidades en la tradición liberal de la política es descrita por Amartya Sen del siguiente modo:

“difiere de otros enfoques que usan otra información, por ejemplo, la utilidad personal (que se concentra en los placeres, la felicidad, el deseo de realización), la opulencia absoluta o relativa (que se concentra en los paquetes de bienes, el ingreso real o la riqueza real), la evaluación de las libertades negativas (que se concentra en la ejecución de procesos para que se cumplan los derechos de libertad y las reglas de no interferencia), las comparaciones de los medios de libertad (por ejemplo, la que se refiere a la tenencia de “bienes primarios”, como en la teoría de la justicia de Rawls) y la comparación de la tenencia de recursos como una base de la igualdad justa (como en el criterio de la “igualdad de recursos” de Dworkin) (Sen, 1996: p. 55).

Más que bienestar, más que bienes, las capacidades apuntarían a lo que una persona puede ser o hacer, a los distintos *funcionamientos* que puede lograr. Por funcionamientos, Sen entenderá “las cosas que logra hacer o ser al vivir. La capacidad de una persona refleja combinaciones alternativas de los funcionamientos que esta puede lograr, entre las cuales puede elegir una colección”. El enfoque se basa en una visión de la vida en tanto combinación de varios “quehaceres y seres”, en los que la calidad de vida debe evaluarse en términos de la capacidad para lograr funcionamientos valiosos. La autonomía se definirá, así, incorporando tanto el nivel objetivo de la definición kantiana como el nivel subjetivo de la definición roussoniana. Cabe destacar que Amartya Sen re-elaborará dicho nivel subjetivo de la definición de autonomía desde la noción de libertad de John Stuart Mill.

En lo que concierne a la definición del concepto de libertad debe indicarse que Mill no solo adhiere a la doxa liberal en cuanto a su descripción “negativa”—aquí naturalmente seguimos la ya célebre dis-

tinción realizada por Berlin entre libertad negativa y libertad positiva— sino que también introduce una variación: la autonomía. Esto es, el establecimiento de la razón como único principio legislativo de la propia conducta. Libertad y autonomía dos palabras que, sin necesidad de explicaciones, parecen implicarse mutuamente. Pareciera ser evidente presentar juntas ambas palabras —especialmente si de lo que se trata es de dar una mirada a la “autonomía” desde el feminismo—, sin embargo, esto también es evidente, no es vocación de la tradición liberal fraternizar ambos conceptos. Desde esta perspectiva, la libertad negativa solo busca defender el espacio privado del individuo, libre de interferencias, mas sin la incorporación de la autonomía como principio rector de la acción. No es de extrañar, entonces, que este concepto de libertad se esfuerce por resguardar espacios de no intervención olvidando una de las preguntas esenciales de lo político: ¿qué lugares? y ¿para quiénes? En otras palabras, se olvida la pregunta del cómo se establece la imprecisa línea que separa lo público y lo privado, y quiénes instituyen tal marca divisoria. A riesgo de abandonar el campo liberal, Mill intenta ampliar la estrecha definición de libertad heredada de la tradición liberal clásica, incorporándole como elemento esencial la “autodeterminación de la propia vida”. Extendiéndose más allá de los restringidos contornos que la definición tradicional ofrecía, Mill hace coincidir en el nombre de “libertad” las palabras de acción, razón y autonomía. Evidenciando dicho vínculo escribirá que “cuando una persona acepta una determinada opinión, sin que sus fundamentos aparezcan en forma concluyente a su propia razón, esta razón no podrá fortalecerse, sino que probablemente se debilitará; y si los motivos de un acto no están conformes con sus propios sentimientos o su carácter (donde no se trata de las afecciones o los derechos de los demás), se habrá ganado mucho para hacer sus sentimientos y carácter inertes y torpes, en vez de activos y enérgicos” (Mill, 2001: p. 130). En consecuencia, para Mill no es suficiente la simple regulación y salvaguarda de espacios de no interferencia para la actualización de la libertad, sino que es necesario, además, que cada uno y una (vale la pena consignar este matiz poco usual en la tradición filosófica) establezca autónomamente los fines de sus vidas.

Naturalmente, se trata de una especificación de gran importancia. Subrayar la relevancia e incluso el carácter constitutivo, si se nos permite, de la autonomía para la realización de la libertad significa definirla, principalmente, como “control de la propia vida”. De algún modo, este emplazamiento no es más que un desplazamiento sutil. No obstante, los defensores de la letra liberal clásica estimarán que el simple emplazamiento de la autonomía en el corazón de libertad implica o bien una confusión, o bien la salida del liberalismo. Una confusión, en tanto la pregunta esencial a la que únicamente debe responder el

concepto de libertad es ¿hasta qué punto permito la interferencia de terceros en mi vida?, y no ¿quién me dice lo que tengo que hacer y dejar de hacer? Una salida, en cuanto la respuesta a esta última pregunta, indudablemente, tendría que abordar los temas del autogobierno y de la democracia. Temas que trocarían el sentido primero del concepto de libertad de “estar libre de algo” por un “ser libre para algo”.

Desde la perspectiva abierta por Mill, la libertad supone que cada sujeto puede efectivamente determinar su propia existencia. Tal como se ha hecho notar, este afán de querer legislar autónomamente sobre los propios asuntos —o como se ha dicho, no sin cierta ironía, “ser su propio amo”— no quedará restringido simplemente a la vida privada de los sujetos sino que también se extenderá más allá de los límites de ella. La posibilidad de este encuentro entre libertad y comunidad, cabe señalarlo, no se realizará sin fricciones. El motivo es evidente, la libertad entendida como autonomía implicará no sólo la persistente interrogación del orden *natural* de las cosas, sino que también el deseo de modificar dicho orden. En este sentido, Mill denunciará que “el despotismo de las costumbres es en todas partes el eterno obstáculo al desenvolvimiento humano, encontrándose en incesante antagonismo con esa tendencia a conseguir algo mejor que la costumbre, denominada según las circunstancias, el espíritu de la libertad o el de progreso o mejoramiento”. De esta manera, el simple ejercicio de poner en duda las costumbres interrumpirá el orden “de lo común” de la comunidad. En consecuencia, no hay órdenes sociales, ni jerarquías, ni exclusiones que puedan justificarse desde lo naturalmente dado. La libertad, entendida de este modo, permitirá hacer visibles las desigualdades que, escondidas bajo las formas de las costumbres, persisten en lo social. En relación a ello Mill insta a “no decretar que el haber nacido mujer en vez de varón, lo mismo que negro en vez de blanco, o pechero en vez de noble, decida la situación de la persona a lo largo de toda su vida, y la excluya de toda posición elevada y de toda ocupación respetable” (Mill, 2000: p. 165). La libertad, bajo el matiz introducido por Mill, se establece, entonces, como aquel espacio “polémico de habla” que permite pensar lo político, la democracia. Esto en la medida que el ejercicio de la libertad desestabiliza el orden *natural* de las cosas para poner en evidencia las desigualdades que dicho orden comporta. En esta inflexión, en el tránsito de la libertad a la autonomía y de la autonomía a la puesta en duda del orden establecido, Mill hará propicio el contexto para la emergencia del segundo concepto que estructura su pensamiento político: la igualdad.

Es, quizás, en este tránsito —que va desde la autonomía a la igualdad— donde podríamos situar el desafío actual de las políticas feministas en América Latina. Avanzar un paso más allá de las bien intencionadas políticas liberales de los derechos (que habitualmente

describen a las mujeres simplemente como víctimas o como problemas del desarrollo) hacia políticas feministas que avancen en el cuestionamiento crítico de las representaciones de lo femenino que la teoría y la política proveen.

BIBIOGRAFÍA

- Alejandra Castillo 2005 “Políticas del cuidado” en *Revista Actual Marx/ Intervenciones* N° 4 (Paris) (Santiago de Chile: La nueva cuestión feminista)
- Badiou, Alain 2003 *L'éthique. Essai sur la conscience du mal* (Paris: Nous).
- Balibar, Etienne 2004 “Is a Philosophy of Human Civic Rights Possible?” en *South Atlantic Quarterly* Vol. 103, N°2-3.
- Brown, Wendy 2004 “Human Rights as the Politics of Fatalism” en *South Atlantic Quarterly* Vol. 103, N° 2-3.
- Charlesworth, Hilary 2002 “Martha Nussbaum’s Feminist Internationalism” en *Ethics* 111 N° 64.
- Cornell, Drucilla 2001 “Legados problemáticos: los derechos humanos, el imperialismo y la libertad de las mujeres” en *En el corazón de la libertad* (Madrid: Cátedra).
- Cortina, Adela 2009 “La pobreza como falta de libertad” en Adela Cortina y Gustavo Pereira (2009) *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya Sen* (Madrid: Tecnos).
- Fraisse, Geneviève 2005 *Desnuda está la filosofía* (Buenos Aires: Leviatán).
- Larrauri, Elena 2007 *Criminología crítica y violencia de género* (Madrid: Trotta).
- Mackinnon, Catharine 2007 “Crimes of War, Crimes of Peace” en *Are Women Human? And Other International Dialogues* (Cambridge: The Harvard University Press).
- Mouffe, Chantal 1999 “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical” en *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (Buenos Aires: Paidós).
- Nussbaum, Martha 1996 “Virtudes no relativas: un enfoque aristotélico” en Amartya Sen y
- Nussbaum Martha (Comp.) *La calidad de vida* (México: Fondo de Cultura Económica).

- Nussbaum, Martha 1997 "Educar ciudadanos del mundo" en VV. AA. *Cosmopolitas o patriotas* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Nussbaum, Martha 1999 *Las mujeres y el desarrollo humano* (Barcelona: Herder).
- Pitch, Tamar 1998 *Un derecho para dos* (Madrid: Trotta).
- Rorty, Richard 1993 "Human Rights, Rationality and Sentimentality" en *The Yale Review* Vol. 81, N° 4.
- Sen, Amartya 2001 "La agencia de las mujeres y el cambio social" en *Desarrollo y libertad* (Barcelona: Planeta).
- Shute, Stephen y Hurley, Susan (Ed.) 1998 *De los derechos Humanos* (Madrid: Editorial Trotta).
- Stuart Mill, John 2001 *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza).
- Stuart Mill, John 2000 "El sometimiento de la mujer" en *Ensayos sobre la igualdad de los sexos* (Madrid: Antonio Machado Libros).
- Young, Iris Marion 2000 *La justicia y la política de la diferencia* (Madrid: Cátedra).
- Zizek, Slavoj 2005 "Contra los derechos humanos" en *New Left Review* N° 34.

III
NARRATIVAS DE LA UNIÓN
LATINOAMERICANA

Estela Fernández Nadal*

INDEPENDENCIA Y UNIÓN: DOS ASPECTOS DE LA UTOPIA EMANCIPATORIA HISPANOAMERICANA A LO LARGO DEL SIGLO XIX

En la conciencia de los protagonistas de la independencia hispanoamericana, la idea de emancipación estuvo siempre ligada a la de unión. Esto vale tanto para aquellos intelectuales políticos que imaginaron tempranamente el proyecto y lucharon de diversos modos por ejecutarlo, como también para aquellos otros que, una vez conseguida la separación política de la metrópolis española, entendieron que la misma contenía límites que era necesario superar, y se propusieron ampliar la independencia lograda con conquistas sociales y económicas más profundas o completarla con una “segunda independencia”. En el pensamiento y en el discurso de todos ellos la *nación* que buscaba su *independencia* era mucho más que sus respectivas “patrias chicas”, generalmente asociadas al espacio político de las antiguas unidades administrativas en que la Corona española había dividido sus vastas posesiones ultramarinas; la nación y la *patria* eran entendidas en toda

* Dra. en Filosofía por la Universidad de Cuyo. Es Investigadora Principal del CONICET y Profesora Ordinaria en la Universidad de Cuyo. Actualmente dirige el Doctorado en Arte Latinoamericano de la Facultad de Artes y Diseño de la misma universidad. Especialista en Historia de las ideas latinoamericanas y Filosofía latinoamericana, es autora varios artículos publicados en revistas científicas de su especialidad y de libros colectivos e individuales. Entre estos pueden señalarse: *Revolución y utopía. Francisco de Miranda y la independencia hispanoamericana* [EDIUNC: Mendoza, 2001] y, en colaboración con G. Silnik, *Teología profana y pensamiento crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*.

la extensión de la América que había sido hasta poco antes *española*. Unidad e independencia puede decirse, por tanto, que fueron dos caras complementarias de una misma utopía libertaria.

La fuerza de esta asociación en la imaginación y el pensamiento de los líderes intelectuales y políticos del siglo XIX es posiblemente lo que explica la legitimidad y capacidad identitaria que la idea de la unidad latinoamericana posee todavía hoy para amplios sectores de la ciudadanía de los países de la región, como también el peso de la misma en la política internacional de sus Estados, desde la independencia hasta el presente. Lo dicho puede apreciarse tanto en los siempre renacientes esfuerzos por preservar la vocación de unidad y concretarla por diversas vías, como en los igualmente reiterados empeños de romper con ese proyecto, superarlo y olvidarlo, en aras de construir la integración con otras potencias o bloques políticos y en función de otros intereses, supuestamente más ventajosos o más apropiados a los tiempos.

Las modalidades en que fueron cuajando las sociedades pre y post independientes en su evolución histórica, dejaron su huella indeleble en los distintos proyectos de unidad que se fueron formulando a lo largo de ese proceso. Y correlativamente, las variadas formulaciones utópicas del programa continentalista produjeron efectos en la realidad histórica y social, e incidieron en la configuración de las sucesivas formas de identidad que se fueron construyendo para sí, a lo largo de su historia, los latinoamericanos.

Dentro de ese prolongado y conflictivo recorrido, analizaremos a continuación un tramo acotado, correspondiente al siglo XIX, y nos ocupamos sucintamente de las formulaciones del programa hispanoamericanista producidas por los grandes escritores políticos que jalonan el proceso de conformación de identidades en el período histórico señalado.

EL RECORRIDO DECIMONÓNICO DEL PROGRAMA INDEPENDENTISTA Y UNIONISTA

A partir del descubrimiento, el continente americano fue sometido, junto con la ocupación territorial y el dominio y control de la población nativa, a un proceso de colonización caracterizado por la imposición coercitiva de la religión, la lengua y la cultura españolas a los hombres y mujeres que habitaban este suelo. Como es sabido, la conquista española se caracterizó por el esfuerzo sostenido en producir la asimilación del indio y en desbaratar las culturas autóctonas, como resultado de lo cual los españoles lograron un grado importante de integración y homogeneidad cultural de la América española respecto del Imperio.

En consecuencia, las posesiones americanas fueron consideradas integrantes de la “nación española”, entendida como el complejo

metropolitano-colonial que se encontraba bajo el gobierno de la Corona y, dentro del cual, tanto los “españoles americanos” como los “europeos” poseían el mismo estatuto jurídico y eran vasallos del mismo rey (Roig, 1987: 72-73).

La culminación de esa concepción de nacionalidad común se encuentra en la ideología de las Cortes de Cádiz y, particularmente, en la Constitución de 1812, que define a la “nación española” como “la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios”, y a los propios “españoles” como “todos los hombres libres, nacidos y avecinados en los dominios de las Españas y los hijos de éstos”.

Como ha señalado Arturo Roig, la definición gaditana de la nacionalidad española, al incluir en su seno a los “españoles americanos”, hacía extensivo los derechos de ciudadanía a algunos habitantes – no a todos– de América, esto es

a un determinado núcleo de población, que, [...] en el caso de las Indias, era el que mantenía precisamente las mayores afinidades con el primitivo conquistador, tanto desde el punto de vista étnico, como de religión, costumbres, etc. [...] La masa campesina indígena y el negro esclavo y aun liberto no eran ciudadanos, en cuanto que no integran la categoría de ‘vecino’” (Roig, 1987: 74).

Más allá de estas exclusiones, lo cierto es que, en la Constitución de Cádiz de 1812, los criollos quedaban reconocidos, desde el punto de vista jurídico, como españoles (Pérez Guilhou, 1981: 27-118).

El resultado de ese reconocimiento, en el que cuajaba el complejo proceso constitucional gaditano, fue ciertamente paradójico, como lo previeron –sin poder neutralizarlo– muchos diputados peninsulares. En efecto, aquellos reconocidos como connacionales, los criollos, esos americanos descendientes de españoles, los más afines entre todos los americanos a los habitantes de la metrópolis desde el punto de vista cultural y étnico, serían precisamente quienes, enarbolando su condición de “españoles-americanos”, convertirían la proclamada igualdad jurídica en un instrumento de denuncia de la desigualdad real y, consiguientemente, de lucha por la igualdad (autonomistas) o por la independencia (independentistas) (Chust, 1990; Rieu Millan, 1990).

El primer camino fue transitado en América por numerosos intelectuales políticos durante las últimas décadas del siglo XVIII. Ya en el siglo XIX, fueron fundamentalmente esos diputados americanos quienes sostuvieron las posiciones autonomistas y, sin cuestionar la pertenencia de América al imperio, defendieron con energía las reivindicaciones económicas y sociales de la América y, en especial, la necesidad de

traducir el principio incuestionado de “igualdad” entre los españoles nacidos en ambos hemisferios en una representación proporcional en las Cortes. A nadie se le escapaba que esta argumentación configuraba una estrategia política tendiente a garantizar una mayoría americana, que aseguraba en un futuro muy próximo la deseada transición política hacia formas de autogobierno regional (Anna, 1986: 58-102). Como era de esperarse, los diputados peninsulares –tanto absolutistas como liberales– respondieron con una cerrada oposición a las propuestas de sus pares americanos, pues sabían que la implementación de las mismas hubiera significado asestar un golpe mortal a la organización política y económica de España.

La segunda vía fue emprendida, a veces en forma simultánea, a veces poco tiempo después, por los criollos que asistían al derrumbe del Imperio español desde las colonias americanas. Y cuando ellos movieron las piezas del tablero, se cruzó para siempre la línea de la separación política definitiva entre los americanos españoles y sus conacionales peninsulares. A partir de entonces no se volvería a hablar de “autonomía”. De esta manera, no fue la actitud del conjunto de los diputados americanos en las Cortes –sin dudas valiente y contundente–, sino la decidida y creciente convicción de que los intereses españoles y americanos eran radicalmente incompatibles, lo que permitió vislumbrar una salida e impulsó la acción de otros destacados intelectuales criollos, que se asumieron abiertamente como independentistas.

Es verdad que a los “independentistas” –que suplantaron a los “autonomistas” en la historia de la definición de nuestra identidad– la invasión napoleónica les proporcionó la oportunidad histórica que tanto anhelaban; pero el factor decisivo estaba ya dado cuando esos sucesos ocurrieron: fue el autorreconocimiento de los criollos como sujeto político capaz de sacudir el yugo español en las colonias americanas y asumir un gobierno propio e independiente. Ese autorreconocimiento estaba fuertemente condicionado por la situación colonial, determinando que fuera su diferenciación con respecto al peninsular el factor decisivo en la especificidad del proceso de conformación de su identidad. En la última etapa de la dominación española, los que hasta hacía muy poco se habían ufano de su ascendencia europea, escindían ahora la “americanidad” de la “europeidad”. Humboldt testimonia que se les oía decir con orgullo nacional “no soy español, soy americano”, y agrega que los españoles europeos “creían ver el germen de la revolución en todas las aspiraciones cuyo objeto era la propagación de las luces (Humboldt, 1991: 76 y 560).

La irrupción de ese sujeto político nuevo se hace evidente, por lo demás, en las estrategias discursivas desplegadas por autonomistas e independentistas; aunque son diferentes, ambas coinciden en el obje-

tivo de delimitar una identidad propia, diferente a la de los peninsulares, que en un caso se define como complementaria y en el otro como claramente antagónica. Por una parte, el discurso autonomista de los diputados criollos en las Cortes enfrentaba la mentalidad y los intereses coloniales de sus colegas de origen europeo, con el propósito inconfeso de instrumentar las pretendidas igualdad jurídica y pertenencia a una entidad político-cultural compartida por españoles de ambos hemisferios, en beneficio de los nativos de las Indias y en función de la autonomía política de las colonias. De este lado del océano, en cambio, el discurso independentista mostró una impaciencia mucho mayor, y buscó producir un quiebre ideológico en aquel concepto de nacionalidad común, que ya no resultaba suficiente. En consecuencia, lo americano sería enfrentado a lo español y, en torno de esa oposición categorial, nuestros intelectuales independentistas construirían, en el discurso y en la acción revolucionaria, una nueva forma de identidad política.

Aunque la unidad político-cultural continental constituía una herencia recibida de la época colonial, ese conjunto de regiones homogéneas culturalmente y hermanadas en la misma problemática social, política y económica, sería contrapuesto, en el discurso independentista, a una realidad nacional percibida como ajena: la hispana. Fue así como el fruto del colonialismo español –la conformación de una identidad nacional común a la metrópoli y a Hispanoamérica– pudo ser invocado por los caudillos de la independencia como factor de afirmación de la unidad continental de los americanos y de movilización y lucha por la separación de España. Esta, en adelante, sería imaginada como una realidad cultural y política distinta, portadora de modalidades regionales extranjeras, “europeas”, imperiales, que justificaban la ruptura del lazo colonial. Un ejemplo de lo dicho lo encontramos en la contraposición entre América y Europa que realiza Francisco de Miranda en una carta, fechada en Londres el 10 de septiembre de 1808 y dirigida a sus “compatriotas” de Cuba y México, a propósito de la “revolución ocurrida en el gobierno y [la] monarquía española”, esto es, de la invasión napoleónica a la península y sus consiguientes consecuencias políticas: “el Continente Colombiano no puede ya ser gobernado por la Europa, cuyo sistema político, moral y civil es enteramente diverso, y acaso incompatible, con nuestro reposo y bienestar en América” (Miranda, 1950: 353, XXI).

La estrategia central del discurso independentista consiste en procurar unificar a todos los americanos –separados entre sí por la estratificación en castas que era característica de las sociedades americanas coloniales– y aglutinarnos en un “nosotros, todos los nativos”, al tiempo que en identificar a los españoles como los enemigos y expulsarlos, en consecuencia, fuera de los límites de la identidad común. Por

eso se define a estos últimos como extranjeros, representantes de intereses ajenos y antagónicos a los intereses de los americanos. “Unámonos por nuestra libertad, por nuestra independencia. Que desaparezcan de entre nosotros las odiosas distinciones de chapetones, criollos o mulatos, etc. Estas sólo pueden servir a la tiranía, cuyo objeto es dividir los intereses de los esclavos para dominarlos unos por otros” (Miranda, 1950: 106-107, XVI).

El eje categorial alrededor del cual se articula el discurso es la oposición “nativos-extranjeros”. Estos últimos han sumido a los primeros en el oscurantismo y la pobreza, impidiéndoles desplegar sus talentos naturales y sometidos a una vergonzosa situación de “tutela ignominiosa”, que es resultado de la ignorancia en que España mantiene a sus colonias.

Olvidados para todo lo que nos puede ser útil, la España sólo se acuerda de nosotros para imponernos tributos, para enviarnos un enjambre de tiranos que nos insulten y despojen de nuestros bienes, para ahogar nuestra industria, para prohibir nuestro comercio, para embarazar nuestra instrucción, y para perseguir a todos los talentos del país. Es un crimen para ella el nacer en América. A los ojos de su gobierno todo americano es sospechoso e incapaz de obtener ningún empleo, hecho sólo para sufrir. Con una tierra fertilísima, con metales de toda especie, con todas las producciones del mundo somos miserables, porque el monstruo de la tiranía nos impide aprovechar estas riquezas. El gobierno español, no quiere que seamos ricos, ni que [nos] comuniquemos con las demás naciones, [para] que no conozcamos el peso de su tiranía. Esta no puede ejercerse sino sobre gentes ignorantes y miserables (Miranda, 1960: 105, XVI).

El deslinde, en el discurso independentista, entre dos grupos humanos enfrentados -todos los nacidos en tierras americanas, por una parte, y el invasor godo, por otra- expresa un quiebre en la hegemonía colonial y en su noción imperial de identidad, y manifiesta la irrupción del criollo como nuevo sujeto político, dispuesto a avanzar hacia la conquista de la emancipación total.

Desde esta perspectiva, la importancia histórica del discurso independentista radica en que produjo un quiebre en el concepto de nacionalidad compartida, esgrimido por España, e impulsó el surgimiento de un sentimiento nacional que abrazaba a todos los hombres nacidos en los territorios sujetos al dominio español en el Nuevo mundo.

En efecto, como se anticipó al inicio, ninguno de los líderes de la emancipación planteó el programa independentista en el marco acota-

do de las diversas jurisdicciones coloniales. El horizonte de su discurso y de su práctica era una “patria grande”, en cuyo interior las patrias chicas que pasarían a conformarse como Estados independientes, funcionarían como provincias de una confederación mayor. Todos aspiraban a coaligarlas mediante un pacto político, que entendían como confirmación jurídica del pacto de hecho, ya dado desde siempre por todo lo que tenían en común (Fernández Nadal, 2001: 151-205).

Si volvemos a los textos mirandinos, podemos apreciar que es reconociéndose a partir de esa nueva forma de identidad, como el Precursor de la independencia puede escribir en su diario el siguiente párrafo, donde deja constancia de su respuesta ante la amonestación que le hiciera llegar el gobierno inglés a raíz de la continuidad de su actividad proselitista en perjuicio de los intereses de España (convertida abruptamente en aliada del gobierno británico después de la invasión napoleónica):

repliqué [...] que yo por mi parte los aborrecía cordialmente [a los españoles], y haría cuanto me fuese posible para que [ni] aquellos países [americanos], ni sus habitantes, fuesen más largo tiempo los esclavos de la España ni de su nueva aborrecible dinastía de Bonapartes. Que tanto cuanto me repugnaba el mezclarme en su Revolución española, tanto más me gustaba y competía por deber ocuparme de la Independencia y bienestar del Continente Colombiano, patria mía, cuyos intereses ciertamente me competían más por ésta razón que a todos los españoles juntos (Miranda, 1950: 250, XXII; énfasis original).

Miranda tiene el mérito de haber desarrollado todos los aspectos del programa de unidad continental. En sus textos confluyen y alcanzan una decidida formulación teórica y programática todos los temas hispanoamericanistas: la idea de una América “nuestra”, concebida como patria común de todos los americanos; la defensa del derecho a la autodeterminación de sus pueblos; la apropiación de la historia de América en función del proyecto de una nación continental; el programa político de una futura institucionalización confederada de los Estados emancipados, son todos aspectos que fueron tenidos en cuenta y fundamentados en la pluma del ilustre caraqueño (Soler, 1980: 38-45).

La unidad americana es, para Miranda, la conceptualización, de cara al futuro, de la necesaria formulación política de una identidad común, conformada a partir de la homogeneidad cultural heredada, a la que debe sumarse empero un factor decisivo: el mismo anhelo independentista, la voluntad política de independizarse. Los bienes culturales recibidos del pasado proporcionan el punto de partida de la unidad

posible; sin embargo, lengua, costumbres y religión, por sí mismas, no configuran el soporte necesario para la construcción de una identidad propia, sobre la que pueda basarse el reconocimiento de los americanos como sujetos revolucionarios, que se afirman a sí mismos en la misma medida en que se diferencian del español; pues, de hecho, son compartidos por nativos y peninsulares. Su discurso apunta a destacar la presencia de una instancia política que quiebra la unidad cultural entre España y América: es la situación de dominación existente, por la cual metrópolis y colonias no desempeñan el mismo papel político en el marco del imperio español, lo que determina la tajante división entre opresores y oprimidos (Fernández Nadal, 2001: 238-239).

Un lugar privilegiado en el discurso del venezolano, en lo relativo al proyecto de unidad continental por él trazado, es el que ocupa su preocupación por designar la futura entidad político-cultural independiente, conformada por los pueblos que hasta entonces habían sido “colonias españolas”, con un nombre desprovisto de toda significación que la ligara a su antigua dependencia de España. La búsqueda de un nombre nuevo para la América emancipada expresa el anhelo de delimitar conceptualmente una realidad geográfica, cultural y política propia, y substraerla de la idea colonialista de la “nación” española como totalidad homogénea. El nombre elegido por el Precursor sería “Colombia”; con él se designa una identidad basada en la conciencia anticolonial, que expresa un esfuerzo contrahegemónico por desarticular lo que en el discurso imperial oficial aparecía como una unidad homogénea: la común pertenencia de americanos y peninsulares a la identidad española.

“Colombia” es un nombre nuevo, tan nuevo como el proyecto político que lo moviliza: romper con el pasado colonial y fundar un Estado y una sociedad radicalmente distintos. Y es, al mismo tiempo, un nombre simbólico, cargado connotativamente con el recuerdo del descubridor, el “gran Colombo”, punto de partida de la reconstrucción mirandina de la memoria histórica de la futura América emancipada. En octubre de 1800, en una carta que escribe desde Londres a su amigo Gual, Miranda dice:

Mi objeto es y será siempre el mismo: la felicidad e independencia de nuestra amada patria, por medios honrosos y para que todos gocen de una justa y sabia libertad. Si consideramos cuan grandes esfuerzos de constancia, riesgos y magnanimidad, costó al gran Colombo el descubrimiento del Nuevo Mundo, veremos amigos lo poquísimo que han hecho aún los hijos de América para darle el lustre, felicidad y gloria a que la Naturaleza parece haberla destinado (Miranda, 1950: 77-78, XVI).

La empresa independentista venía a retomar así el momento inaugural del descubrimiento geográfico y, simultáneamente, a darle un contenido distinto, expresado en la exigencia de liberar esa tierra natal que, por ese acto de ruptura, devendría una patria en sentido pleno. El nuevo nombre con el que se la designa busca operar su transformación: ya no será una parte de la tierra conquistada y bautizada con nombres que la vinculaban a la identidad de la metrópolis o que sólo la diferencian de ella por su ubicación espacial –América Española, Hispanoamérica, Continente Español Americano, América del Sur, etcétera. Ese topos es resignificado ahora desde una posibilidad proyectada en el porvenir; “Colombia” es una utopía que orienta la acción futura y permite criticar el presente: es una América nueva, independiente y, al mismo tiempo, integrada, unida, confederada. Tal es la importancia de un nombre que “nunca salió de la esfera del pensamiento, como proyecto o programa, pero tuvo una inmensa gravitación política y doctrinaria, desde Francisco de Miranda, su creador y apóstol a fines del siglo xviii, hasta [...] fines del siglo xx”. (Ardao, 1978: 9).

El programa de unidad hispanoamericana se extendió muy pronto por todos los rincones del continente. Encontró un ferviente propagador en el hondureño José Cecilio del Valle, quien, en un texto que desde su título reivindica el papel performativo de la utopía continentalista

–“Soñaba el abad San Pedro y yo también sé soñar”–, propuso la reunión de un Congreso General en algún lugar de Centroamérica, a fin de proceder a formar “la federación grande que debe unir a todos los Estados de América”. Valle aclara en una nota: “no hablo de toda la América, hablo de lo que se llama América española”; de este modo, utilizaba el término “América” en el sentido que era habitual para todos los independentistas, al tiempo que restringía la idea confederativa, del mismo modo que los demás autores de proyectos similares en aquella época, a los pueblos hispanoamericanos. En una clara muestra del alcance continental del patriotismo emergente, el prócer centroamericano agrega: “La América será desde hoy mi preocupación exclusiva. América de día cuando escriba; América de noche cuando piense. El estudio más digno de un americano es la América” (del Valle, 1977: 256, II).

También los argentinos José de San Martín y Bernardo de Monteagudo, y el oriental José Artigas propiciaron con convicción la unión hispanoamericana. Como es sabido, su más lúcido abanderado fue Simón Bolívar, que realizó una labor propagandística, diplomática y política incansable para plasmarla en la realidad social y política de la América independiente.

A pesar de sus diferencias personales con el primer general venezolano de la guerra independentista, Bolívar asume plenamente el

ideario mirandino. Como su antecesor, el Libertador enfrenta en su discurso y en su acción revolucionaria lo americano y lo español y, en torno de esa oposición categorial, busca construir una nueva forma de identidad política de alcance continental. Afirma: “Para nosotros, la Patria es América; nuestros enemigos, los españoles; nuestra enseña, la independencia y la libertad” (Bolívar, 2007: 53).

El programa bolivariano de unión de los pueblos hispanoamericanos aparece en muchos textos del Libertador. Sin embargo, su expresión paradigmática se encuentra en la *Carta de Jamaica*, escrita en 1815, durante su destierro en Kingston. Allí Bolívar presenta la unidad como un ideal de difícil concreción en la práctica pero de incalculable valor como meta, hacia cuyo logro debe orientarse la acción política, y realiza una meditada ponderación de los obstáculos que se interponen en el camino hacia esa idea-límite. Su propuesta consiste en una unión de tipo confederal entre los futuros Estados independientes, para los cuales sugiere una organización interna republicana, acorde con su manifiesta simpatía por esa forma de gobierno (Bolívar, 1979: 68).

A partir de la diferenciación entre el deseo imposible, producto de una fantasía que no enraíza en las condiciones sociales y políticas efectivas, y el ideal utópico, que parte de un análisis de la realidad dada y posee capacidad de operar en ella y transformarla, Bolívar renuncia a la inviable aspiración de fundar un sólo Estado americano, pero insiste sobre la necesidad de articular una forma de unidad que no suponga el desconocimiento de las dificultades que enfrenta y de los rasgos diferenciales que caracterizan a los diversos pueblos integrantes. Culmina su reflexión enunciando el ideal de una liga americana:

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse [...] Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! (Bolívar, 1979: 72).

El objetivo de la confederación americana que esboza Bolívar es estrechar lo que tiene “un origen, una lengua, unas costumbres y una religión” comunes. Como en Miranda, el cimiento sobre el cual se construye la unidad hispanoamericana es el legado cultural heredado de la colonia; también como en los textos del Precursor, la “Carta de Jamaica” plantea la necesidad de sumar al legado histórico la voluntad política, verdadero motor del proceso de unificación americana: “lo que puede

ponernos en actitud de expulsar a los españoles y de fundar un gobierno libre: *es la unión*, ciertamente; mas esta unión no nos vendrá por prodigios divinos sino por efectos sensible y esfuerzos bien dirigidos” (Bolívar, 1979: 74, énfasis original).

El propósito de Bolívar culminó con la convocatoria, lanzada desde Lima en 1824, a la reunión de un Congreso en Panamá, al que concibió como un organismo permanente, cabeza de una Liga de naciones exclusivamente hispanoamericanas. Bolívar le acordó al Congreso funciones específicas, tendientes al logro de la armonía, la convivencia pacífica y la unidad internas, así como al establecimiento de una alianza defensiva que consolidara la victoria común e hiciera imposible la reconquista. Se trataba de sentar los fundamentos jurídicos para la coalición espontánea que efectivamente había existido entre los pueblos de América en la etapa de la guerra por la independencia, cuando el ejército y la diplomacia habían exhibido una espontánea fraternidad y solidaridad continental.

Concretada en 1826, la reunión anfictiónica de Panamá no alcanzó los frutos que anhelaba Bolívar; los tratados celebrados en su seno no fueron ratificados en Tacubaya dos años más tarde. Las desconfianzas mutuas entre los gobiernos de los nuevos países, la injerencia de intereses extranjeros, la falta de visión política de los dirigentes americanos, la inestabilidad política que subsistiría aún por décadas en el continente y la ausencia de vínculos económicos entre las antiguas colonias españolas, son algunos de los factores que atentaron contra la empresa bolivariana (Ardao, 1986: 19-23).

Sin embargo, Bolívar había sentado las bases de un programa que –con importantes reformulaciones acordes a las diferentes coyunturas históricas que atravesaría la exigencia de unidad– sería retomado de modo renaciente a lo largo de la historia latinoamericana.

Inmediatamente después de alcanzado el objetivo de la emancipación, se inicia una etapa de hondos conflictos sociales y de anarquía política. Los sectores sociales conformados por las antiguas castas, que habían sido movilizadas contra España, se resisten, una vez terminada la misma, a cooperar en la restauración del orden sin ver antes satisfechas sus demandas de reforma agraria y libertad. La postulada unidad de “todos” los americanos cede lugar, entonces, a la guerra civil entre dos bandos abiertamente enfrentados: las élites dirigentes y las masas populares (Roig, 1987: 80-87).

Durante este interregno histórico, que se extiende desde 1824, año de la batalla de Ayacucho, hasta aproximadamente 1880, la tarea absolutamente prioritaria, a la que se aboca con pasión y energía la joven generación de intelectuales políticos que adopta el ideario del romanticismo-social, es la conformación de una conciencia colectiva

que permita operar la identificación de los antiguos “súbditos” como “ciudadanos”, esto es, sujetos de derechos en tanto miembros de la comunidad delimitada en el marco de los nuevos Estados nacionales.

Como consecuencia del énfasis puesto en la organización del espacio político y territorial acotado de las “patrias chicas”, se debilita el entusiasmo continentalista de la etapa anterior. Sin embargo, la conciencia hispanoamericanista no desaparece del todo. La convicción de que existe en toda la América de origen español un sustrato cultural que confiere una personalidad común se mantiene y conserva su valor como elemento definitorio de los emergentes nacionalismos circunscriptos dentro de los límites territoriales de cada país hispanoamericano. Este horizonte mediato de una hermandad continental será reactivado y vuelto a colocar en el centro del debate político con cada agresión europea y con cada empuje del expansionismo norteamericano.

La guerra de Estados Unidos contra México en 1847 y los planes de la monarquía española de recuperar algunas de sus posiciones americanas aprovechando esa coyuntura, propiciaron la realización del primer congreso hispanoamericano posterior al de Bolívar, que tuvo lugar en Lima, entre 1847 y 1848. En la década del cincuenta las acciones depredadoras de William Walker en Centroamérica estimularon las iniciativas diplomáticas hispanoamericanistas, que fueron acompañadas por una notable actividad propagandística en la prensa periódica y el ensayo. El empeño por confederar a los Estados hispanoamericanos no se detuvo en la década siguiente porque, entre otras razones, tampoco se detenían las agresiones externas. En 1864, mientras sesionaba en Lima el Segundo Congreso hispanoamericanista, una escuadra española se apoderó de gran parte del territorio insular peruano y bombardeó los puertos de El Callao y Valparaíso. En la misma década, otras dos intervenciones europeas –de España en la República Dominicana, y de Francia, Inglaterra y España en México– reavivaron el antiguo antagonismo europeo-americano e impulsaron el desarrollo de un movimiento intelectual que, con el nombre de Unión Americana y epicentro en Chile, recorrería el continente y alcanzaría apoyo popular en algunos países de la región.

En este contexto histórico, característico de la etapa que transcurre entre las décadas del treinta y del ochenta, el programa político, económico y cultural que elaboran los intelectuales americanos adscriptos en el romanticismo social enfatiza la exigencia de operar la necesaria “emancipación mental”, entendida como “segunda independencia”.

En efecto, heredera crítica del ideario ilustrado de los hombres de la independencia, la generación romántica planteó la urgencia de completar la tarea de la “espada” con la de la “pluma”. En *El Dogma Socialista*, dice Esteban Echeverría: “Cuando la inteligencia americana

se haya puesto al nivel de la inteligencia europea, brillará el sol de su completa emancipación” (Echeverría, 1977: 96). Los jóvenes rioplatenses del 37 plantean claramente que la empresa emancipadora no termina con la separación política de España; es necesario liberarse también de la mentalidad y costumbres que había dejado la vida colonial, para abrir las puertas a la modernización y al progreso.

La aspiración a completar la independencia material a través del desarrollo de un pensamiento propio y del logro de formas expresivas libres y originales, adecuadas a la emergente realidad social y política de la América, condujo a una revaloración de la propia cultura y la propia realidad, que se tradujo en el desarrollo del ensayismo como teoría y práctica tanto literarias como políticas, así como también en la preocupación por producir una reflexión teórica auténtica y adecuada a los urgentes y particulares problemas de la organización nacional y social de los nuevos Estados.

El constructivismo político anterior y la confianza ilustrada en la capacidad de las instituciones para regenerar la sociedad fueron seriamente cuestionados a la luz de la emergencia de las masas descontentas; la preocupación por restablecer las relaciones verticales que habían entrado en crisis con la independencia llevó al desarrollo de un proyecto pedagógico tendiente a incorporar, a mediano o largo plazo, a las masas en la vida ciudadana y a capacitarlas para el ejercicio responsable de los derechos políticos. En los más lúcidos exponentes de la primera generación romántica, se operó una valoración positiva de los sectores populares, a los que se vio como portadores de una “sociabilidad” específica sobre cuya base debía edificarse el Estado.

Este nacionalismo de tinte social y popular, que caracteriza a nuestros románticos sociales, expresa la inquietud por producir la necesaria cohesión de la población y la unificación de la voluntad colectiva de las nuevas comunidades nacionales en torno de la institución estatal de cada país; pero es al mismo tiempo profundamente americanista en el sentido de la afirmación de la nacionalidad continental. Un ejemplo paradigmático de esto lo constituye el ilustre maestro de Bolívar, Simón Rodríguez, quien, sin desprestigiar el aporte de la cultura universal, rechaza la adopción de modelos europeos para las instituciones de las nuevas repúblicas americanas: “Dónde iremos a buscar modelos? La América Española es *original*. ORIGINALES han de ser sus Instituciones y su Gobierno. Y ORIGINALES los medios de fundar uno y otro. *O Inventamos o Erramos*” (Rodríguez, 1975: 343, I; énfasis y tipografía originales).

Dentro de la tradición bolivariana, Rodríguez aboga por la superación pacífica de las primeras disputas entre las nacientes repúblicas y por la reunión de sus fuerzas contra cualquier eventual enemigo

exterior, posibilidad ésta que incluye tanto a las formas clásicas del colonialismo de las naciones europeas que “no pueden subsistir sin colonias” y no dudan en “usar de alguna violencia” (Rodríguez, 1975: 349, I), como a las nuevas pretensiones imperialistas de los vecinos del Norte: “los anglo-americanos se han tragado a México como a un pastelito” (Rodríguez, 1975: 543, II). Finalmente, solicita la abolición de las fronteras entre naciones hermanas, que considera una herencia de la colonia totalmente ajena al espíritu de unión y solidaridad que debe reinar entre repúblicas hermanas: “Hagan las Repúblicas nacientes de la India occidental un SINCOLOMBISMO. Borren las divisiones territoriales de la administración Colonial, y no reconozcan otros límites que los del Océano. ¡SEAN AMIGAS SI QUIEREN SER LIBRES!” (Rodríguez, 1975: 292, I; tipografía original).

Otra de las destacadas formas del americanismo continentalista de la época se encuentra en un texto juvenil de Alberdi, *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un congreso general americano*, presentado en 1844 en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile. La premisa básica del escrito es que la época militar de la fundación de los Estados-naciones ha de dar paso a la de su organización económica, política y cultural. Para ello propone la reunión de un congreso de representantes de los Estados hispanoamericanos, al que dota de importantes atribuciones arbitrales y efectivo poder en materia económica, jurídica y diplomática. El Congreso debía sancionar la unidad económica de América a partir de la abolición de las aduanas interiores y la unificación de monedas, pesas y medidas. Debía sentar los cimientos de un banco y un crédito público continentales, lanzar un plan de construcción de un vasto sistema de caminos internacionales, consagrar la libre navegación de los ríos, fomentar la construcción de redes ferroviarias, validar los títulos universitarios otorgados en un país para todos los demás y los derechos de autor. Alberdi coloca a la cabeza de los temas de deliberación en el marco del Congreso el arreglo de límites territoriales entre los nuevos Estados (Alberdi, 1920: 10, VI).

Dentro de esta tradición bolivariana, el joven Alberdi expresa, sin embargo, una exigencia distinta, acorde a la nueva etapa histórica: ya no se trata de formar una liga fundamentalmente militar y defensiva, pues los intereses de la América han cambiado. La urgencia del día no consiste en eliminar la opresión extranjera, sino en erradicar la pobreza, la despoblación y el atraso. Los enemigos de América están dentro de ella; son sus desiertos sin rutas, la fragmentación del mercado por las aduanas interiores, sus ríos no explorados, la anarquía tarifaria, la ausencia de crédito.

Como es sabido, Alberdi no mantuvo durante mucho tiempo sus convicciones continentalistas. A medida que las burguesías americanas

abandonaron el ideario liberal, característico de su etapa emergente, consolidaron su preponderancia social y política interna y anudaron sus intereses económicos con los del imperialismo naciente, Alberdi evolucionó hacia posiciones decididamente antiamericanas y borró de sus textos aquella pasión juvenil por lo “propio”. En sus obras de madurez, propuso la apertura económica absoluta de la región a fin de alcanzar una inserción plena en el mundo capitalista regido por países industriales europeos (Roig, 1995: 49-61).

Sin embargo, la deserción de Alberdi de las filas del proyecto americanista fue compensada en la historia intelectual del continente con la adhesión de otros lúcidos escritores, pertenecientes a la denominada “segunda generación romántica”. Entre ellos destacamos al chileno Francisco Bilbao, quien, en un libro famoso, *La América en peligro*, aparecido en 1862, denunció la política expansionista del imperio de Napoleón en México, en particular, y de las potencias imperialistas en toda la América Latina, como un nuevo intento de conquista, y hace un enfático llamado a la unidad de las Repúblicas hispanoamericanas: “Hoy la patria se llamará CONFEDERACIÓN [...]. Aislarse es disminuirse. Crecer es asociarse” (Bilbao, 1988: 266-267; tipografía original).

La intervención europea en México no oscureció, en Bilbao, la percepción de la nueva amenaza que representa para la región el joven coloso del Norte. El chileno admiraba a los Estados Unidos por su organización republicana, pero advertía sobre el peligro que sus intereses imperialistas significaban para la América no sajona: “El libre pensamiento, el *self government*, la franquicia moral y la tierra abierta al emigrante, han sido las causas de su engrandecimiento y de su gloria. [...]. Volviendo sobre sí mismos y contemplándose tan grandes han caído en la tentación de los Titanes, creyéndose ser los árbitros de la Tierra [...]. No abolieron la esclavitud en sus Estados, no conservaron las razas heroicas de sus indios, ni se han constituido en campeones de la causa universal, sino del individualismo sajón. Se precipitan sobre el Sur, y esa nación que debía haber sido nuestra estrella, nuestro modelo, nuestra fuerza, se convierte cada día en una amenaza a la Autonomía de la América del Sur” (Bilbao, 1988: 278; énfasis original).

Con estas palabras, Bilbao pone de manifiesto una preocupación creciente entre los intelectuales de Hispanoamérica con respecto a los riesgos que representa el joven imperio americano para la integridad territorial y la soberanía económica de los Estados ubicados al sur del Río Grande. A medida que avanzaba el siglo XIX, la conciencia de una misma modalidad nacional respondió cada vez con mayor fuerza a la necesidad de autoafirmación, no ya ante las pretensiones españolas de recobrar sus dominios perdidos ni ante la injerencia de los imperios europeos, sino frente a la América sajona. Al compás del desarrollo

del capitalismo mundial y del crecimiento de los Estados Unidos como potencia industrial de primer orden, comenzaron a manifestarse en el continente los efectos económicos y políticos de las nuevas formas de dependencia impuestas por la emergencia del imperialismo.

Este proceso alcanzó un dramatismo especial en Panamá, donde las intervenciones norteamericanas para lograr el control del canal fueron permanentes a partir de los años cincuenta y, en las últimas décadas del siglo, en los países que, como Cuba y Puerto Rico, no habían alcanzado su independencia política de España y que sufrieron el paso del colonialismo clásico al imperialismo sin que mediara una experiencia histórica de autonomía política entre una y otra formas de dominación.

La convicción de que, en la nueva coyuntura, el enemigo ya no estaba en Europa sino de este lado del océano y de que su nombre era, precisamente, “América”, trajo de nuevo a la memoria de los intelectuales políticos hispanoamericanos el recuerdo del nombre “Colombia”. En 1856, Justo Arosemena -quien fuera simultáneamente el gran teórico de la nacionalidad panameña y uno de los más lúcidos promotores de la unidad hispanoamericana- recupera el nombre mirandino y lo vuelve a proponer con la misma acepción, abarcadora de toda la América de origen español¹. En un acto público realizado en Bogotá y ante la presencia de diplomáticos de varios países hermanos, dice:

Hace más de veinte años que el águila del Norte dirige su vuelo hacia las regiones ecuatoriales. No contenta ya con haber pasado sobre una gran parte del territorio mejicano, lanza su atrevida mirada mucho más acá [...]. Pero aún es tiempo, si Colombia despierta. [...]. Siga la [nacionalidad] del Norte desarrollando su civilización sin atentar a la nuestra. Continúe, si le place, monopolizando el nombre de América hoy común al hemisferio. Nosotros, los hijos del Sur, no le disputaremos una denominación usurpada [...]; nos llamaremos colombianos; y de Panamá al Cabo de Hornos seremos una sola familia, con un sólo nombre, un gobierno común, y un designio. Para ello, señores, lo repito, debemos apresurarnos a echar las bases y anudar los vínculos de la gran Confederación Colombiana (Arosemena, 1970: 209-210).

¹ Esa acepción original, utilizada por primera vez por Miranda, es la que comúnmente se designa como “Magna Colombia”, para diferenciarla de otras dos acepciones del término, de alcance más restringido, a saber: en primer lugar, la “Gran Colombia” de Bolívar, que agrupó, hasta 1830, a Nueva Granada (provincias del Centro), Venezuela (provincias del Norte) y Ecuador (provincias del Sur), a la que en 1821 se federó también Panamá (provincia del istmo). Pero Colombia era, en realidad; y, en segundo lugar la actual “Colombia”, antigua Nueva Granada, que comenzaría a llamarse de ese modo a partir de la década del sesenta del siglo XIX (Ardao, 1978).

El conato de recuperar la terminología colombianista de cuño mirandino para la América de origen español no prosperó; en su lugar, poco a poco fue siendo reemplazado por otro nombre: “América Latina”, que, a partir de la década del setenta, comenzaría un lento pero firme ascenso en el discurso político integracionista. Con la idea vehiculizada por la nueva denominación –particularmente impulsada por Bilbao, Eugenio María de Hostos y José María Torres Caicedo– se postulaba una forma de nacionalidad común, que rebasara el estricto marco de la tradicional unidad de Hispanoamérica y que comprendiera a los hermanos países de Brasil y Haití. Se trataba, entonces, de reformular el proyecto de integración, tal como había sido perfilado por los próceres de la independencia, y de redefinir la propia identidad en un sentido más amplio, frente a la América sajona (Ardao, 1986: 69-80).

El despertar de la conciencia latinoamericanista coincidió, de este modo, con el descubrimiento de las consecuencias que acarrearían para los países de la región las nuevas formas de penetración económica y política de las potencias capitalistas en su etapa imperialista, así como del rol hegemónico que se disponían a jugar en esa coyuntura los americanos del Norte. En efecto, los Estados Unidos, con el apoyo ideológico que les procuraba una renovada interpretación de la doctrina Monroe y de su conocida consigna “América para los americanos”, desarrollaban una política deliberada tendiente a desplazar el capital y el comercio europeo de la que considerarían, desde entonces, como su “natural” área de influencia.

La manifestación política de las perentorias necesidades comerciales de la nueva potencia, urgida de asegurarse mercados para los excedentes de su joven industria en expansión, fue el “panamericanismo”. Este programa, auténtica doctrina oficial del gobierno norteamericano, encontró en el Secretario de Estado James G. Blaine su principal propagandista y gestor. Portavoz generacional del llamado “destino manifiesto”, Blaine consiguió su propósito, y, entre 1889 y 1890, se realizó en Washington, la primera Conferencia Internacional Americana.

Por entonces, desde Nueva York, José Martí escribía una serie de crónicas sobre “el congreso que aquí llaman de Pan América” para el diario argentino *La Nación*. El patriota cubano fue un testigo atento y un crítico agudo de la Conferencia, como lo demuestran sus sagaces apreciaciones: “Jamás hubo en América, de la independencia acá, asunto que requiera más sensatez, ni obligue a más vigilancia, ni pida examen más claro y minucioso, que el convite que los Estados Unidos potentes, repletos de productos invendibles, y determinados a extender sus dominios en América, hacen a las naciones americanas de menos poder, ligadas por el comercio libre y útil con los pueblos europeos [...]. De la tiranía de la España supo salvarse la América española; y

ahora, después de ver con ojos judiciales los antecedentes, causas y factores del convite, urge decir, porque es la verdad, que ha llegado para la América española la hora de declarar su segunda independencia” (Martí, 1992a: 379, II).

Martí comprendía muy bien que la injerencia norteamericana era el fenómeno político y económico que ponía los obstáculos más serios al proyecto nacional de su patria y a la consolidación de la integración latinoamericana. Las luchas de liberación nacional de las Antillas, enmarcadas en el doble y simultáneo enfrentamiento con el colonialismo español y con el expansionismo norteamericano, estimulaban así la renovación del proyecto bolivariano y la formación de una conciencia integracionista de impronta antiimperialista.

Del contraste entre las dos “nacionalidades” que coexistían en el continente, Martí extrae su divisa “Nuestra América”: “otro peligro corre, acaso, nuestra América, que no le viene de sí, sino de la diferencia de orígenes, métodos e intereses entre los dos factores continentales” (Martí, 1992b: 486, II).

El vecino “emprendedor y pujante” acecha a una América que “desconoce y desdeña”; para que el desdén sea reemplazado por el respeto, es necesario acelerar la concreción de la unidad: “¡los árboles se han de poner en fila, para que no pase el gigante de las siete leguas! Es la hora del recuento, y de la marcha unida, y hemos de andar en cuadro apretado, como la plata en las raíces de los Andes” (Martí, 1992b: 480, II).

BALANCE FINAL

El proyecto de integración, a lo largo del siglo XIX tuvo siempre como referente el discurso y la gesta de la emancipación. La denuncia del colonialismo español, que producen los pensadores de la independencia, está siempre acompañada del sentimiento de americanidad, esto es, de la pertenencia a una identidad común. Desde que nace la vocación de ser independientes, aparece también la idea de que la independencia debe ser concomitante con la unión, o, dicho de otro modo, de que ambos términos, independencia de España y unión entre nosotros, deben ser correlativos.

Esa herencia es reformulada a lo largo del siglo XIX a partir de las nuevas realidades sociales, políticas y económicas que se van conformando, y de las diversas coyunturas que atraviesan las nuevas repúblicas. La necesidad de completar la independencia “primera” con una segunda, más radical o más amplia, se reitera y siempre aparece conjuntamente con esa exigencia el llamado a la unión de los pueblos hermanos.

Al final de la centuria y por iniciativa de escritores políticos oriundos de las Antillas, que habían experimentado una lucha simultá-

nea por la independencia y contra el anexionismo norteamericano, se produce un replanteo de la antinomia “América/Europa”, sobre la cual se había organizado tradicionalmente la utopía integracionista.

También es hacia finales del siglo que surge la conciencia de la hermandad cultural y de intereses con la joven república de Brasil y con la vieja república -la primera del área no sajona en el continente- de Haití. Esto da lugar a una importante transformación en el significado y alcances de la conciencia integracionista: el hasta entonces “hispanoamericanismo”, se transformara, luego de un siglo de historia, en “latinoamericanismo” (Ardao, 1986: 92).

Así enriquecida y ampliada, la utopía unionista no se debilita, por el contrario su vigencia se ha mantenido a lo largo del siglo xx y lo que va del XXI y ha sostenido la conciencia de que la identidad común de los pueblos latinoamericanos debe fortalecerse y servir de cimiento para fundar formas nuevas de unidad política, económica y cultural, entendiendo que esta es, cada vez más, la única alternativa para sostener y profundizar la independencia “incompleta” que se ha conseguido hasta el presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberdi, Juan Bautista 1920 [1844] “Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General americano” en *Obras Selectas* (Buenos Aires: La Facultad).
- Anna, Timothy 1986 *España y la Independencia de América* (México DF: Fondo de Cultura Económica).
- Ardao, Arturo 1978 “La idea de la Magna Colombia, de Miranda a Hostos” en *Estudios Latinoamericanos. Historia de las Ideas* (Caracas: Monte Ávila).
- Ardao, Arturo 1986 *Nuestra América Latina* (Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental).
- Arosemena, Justo 1970 “Discurso pronunciado en Bogotá el 20 de julio de 1856” en Octavio Méndez Pereira *Justo Arosemena* (Panamá: Editorial Universitaria).
- Bilbao, Francisco 1988 [1862] “La América en peligro” en *El Evangelio Americano* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Bolívar, Simón 1976 “Carta de Jamaica, escrita por Bolívar –Un Americano Meridional– en Kingston, el 6 de septiembre de 1815” en *Doctrina del Libertador* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

- Bolívar, Simón 2007 “Palabras de Bolívar a la división del general Urdaneta el 12 de noviembre de 1814, en Pamplona” en *Discursos y Proclamas* (Caracas: Biblioteca Ayacucho).
- Chust, Manuel 1990 *La revolución hispanoamericana. La cuestión nacional americana en las Cortes de Cádiz. 1810-1814* (Valencia/México DF: Fundación Historia Social/Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM).
- Fernández Nadal, Estela 2001 *Revolución y utopía. Francisco de Miranda y la independencia hispanoamericana* (Mendoza: Editorial de la Universidad Nacional de Cuyo).
- Humboldt, Alexander von 1991 *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España* (México DF: Porrúa).
- Martí, José 1992a [1889] “Congreso internacional de Washington. Su historia, sus elementos y sus tendencias” en *Obras Escogidas*. III vols. (La Habana: Ediciones de Ciencias Sociales) II.
- Martí, José 1992b [1891] “Nuestra América” en *Obras Escogidas* III vols. (La Habana: Ediciones de Ciencias Sociales).
- Miranda, Francisco de 1950 [Londres, 19 de octubre de 1800] “A Gual” en *Archivo del General Miranda. Vol. XVI: Negociaciones (1800-1804)* (La Habana: Lex).
- Miranda, Francisco de 1950 [Londres, 1801] “Proclama” en *Archivo del General Miranda. Vol. XVI: Negociaciones (1800-1804)* (La Habana: Lex).
- Miranda, Francisco de 1950 [23 de mayo de 1809] “Diario” en *Archivo del General Miranda. Vol. XXII: Negociaciones (1809)* (La Habana: Lex).
- Miranda, Francisco de 1950 [Londres, 10 de septiembre de 1088] “A la Capitanía General y Cabildo de la ciudad de La Habana y al Virrey y Cabildo de la ciudad de México” en *Archivo del General Miranda. Vol. XXI: Negociaciones (1808)* (La Habana: Lex).
- Pérez Guillhou, Dardo 1981 *La opinión pública española y las Cortes de Cádiz frente a la emancipación hispanoamericana. 1808-1814* (Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia).
- Rieu Millan, Marie Laure 1990 *Los diputados americanos en las Cortes* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas).
- Roig, Arturo 1987 “Nacionalidades, nacionalidad continental y cultura de Nuestra América”, en: Néstor García Canclini y otros, *Temas de Cultura latinoamericana* (México DF: Universidad Autónoma del Estado de México).

- Roig, Arturo 1995 “Tres momentos en el uso de las categorías de ‘civilización’ y ‘barbarie’ en Juan Bautista Alberdi” en *Proceso civilizatorio y ejercicio utópico en nuestra América* (San Juan: Editorial Fundación Universidad).
- Soler, Ricaurte 1980 *Idea y cuestión nacional latinoamericanas. De la independencia a la emergencia del imperialismo* (México DF: Siglo XXI).
- Valle, José Cecilio del 1977 [23 de febrero de 1822] “Soñaba el Abad de San Pedro y yo también sé soñar” en José Luis Romero y Luis Alberto Romero (comps.) *Pensamiento político de la emancipación (1790-1825)* 2 vols. (Caracas: Biblioteca Ayacucho).

Aurea Mota^{1*}

LAS TRANSFORMACIONES DEL ESTADO: EL ROL DE AMÉRICA LATINA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA MODERNIDAD

Los Estados en América Latina están atravesando una profunda transformación. En el presente capítulo nos proponemos trabajar en torno a la idea de que es menester analizar tales cambios a la luz de determinados procesos que forman parte del desarrollo de la modernidad en la región. El reto fundamental de las reflexiones aquí expuestas es preguntarse si las transformaciones actuales pueden ser consideradas analíticamente haciendo abstracción de un movimiento de afirmación y transformación del Estado –sobre todo en su delineamiento constitucional liberal– que comenzó con las revoluciones políticas del siglo XIX. En aquel entonces tuvieron lugar, por primera vez de manera sistemática, una serie de rupturas que posibilitaron el desarrollo de la

* Doctora en Sociología por el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Universidad Estadual del Rio de Janeiro, Brasil. Actualmente es investigadora del Proyecto *Trayectorias de la Modernidad* en la Universidad de Barcelona. Sus investigaciones giran en torno a temas de filosofía social, sociología histórica y pensamiento social latinoamericano. Es editora y colaboradora del libro *A Bolívia no Espelho do Futuro*; autora del capítulo “Cosmopolitanism in Latin America: political practices, critiques and imaginaries” en el Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies; y del artículo “En el sueño del hombre que soñaba, el soñado se despertó: ação e história em Jorge Luis Borges” en *Kriterion: Revista de Filosofia*.

¹ La autora agradece el trabajo de revisión del capítulo hecho por Santiago Offenhenden.

modernidad como un fenómeno social distintivo de otros. Los cambios del Estado en Latinoamérica pueden ser pensados, pues, a la luz de ese contexto germinal histórico más amplio.

El siglo XIX ha estado marcado por una ortodoxia centrada en un dispositivo formal liberal que ha relegado de la discusión sobre los Estados en formación la cuestión de la pluralidad de personas morales, que se caracterizan por sus configuraciones ético-valorativas particulares y determinaron distintos modos de inserción en el mundo. Ya en el siglo XX, a través de procesos de cambio paradigmáticos tales como la Revolución Mexicana y la proclamación de la Constitución de 1917, comienza a darse una atenuación de la exclusión –heredada del liberalismo decimonónico– de dicha discusión moral. Nuestro argumento es que los movimientos de transformación que tuvieron lugar a lo largo del siglo XX y principios del XXI, que trajeron consigo nuevas formas de legitimación del Estado, pueden entenderse como una continuidad de aquella atenuación gradual, todavía en curso. Impulsado por las presiones sociales, el Estado ha tenido que mostrarse más legítimo, asumiendo más funciones sociales e incorporando derechos colectivos del trabajo. Además, posteriormente, aparecieron espacios para el reconocimiento de los derechos de las mujeres y otros grupos sometidos (como los niños y ancianos). Del mismo modo, a finales de la década del 1970, se comienzan a reconocer los derechos, sobre todo colectivos, de los pueblos originarios y otros grupos históricamente excluidos del proyecto liberal ortodoxo.

En términos conceptuales y filosóficos, estimamos que la comprensión de estos procesos de cambio implica reconsiderar cuál ha sido el papel que los procesos sociales que llevaron a la emancipación y creación de los Estados independientes latinoamericanos jugaron en la concepción de la modernidad en general. La cuestión de la formación y transformación de dichos Estados debe estudiarse paralelamente al proceso mismo de construcción del mundo moderno y su desarrollo. Gran parte de las discusiones que aparecen hoy en día acerca de las relaciones democráticas entre Estado y sociedad –ciudadanía; formas de integración social regional, nacional o plurinacional; soberanía estatal en diversos contextos, entre otras– conservan elementos que fueron expresados por las revoluciones de los siglos XVIII y XIX. El espíritu de tales procesos de ruptura también se ha formado en Latinoamérica desde aquellos momentos germinales hasta nuestros días.

En la primera parte de nuestra exposición desarrollaremos lo que podría considerarse el interludio de una ópera general. Partiremos desde el momento de gestación de “las promesas” de la modernidad, donde un horizonte nuevo fue trazado tanto en Europa como en América del Norte y del Sur. Nuestra perspectiva confronta con uno de

los presupuestos básicos de los estudios decoloniales latinoamericanos contemporáneos, referente a la ecualización entre modernidad y colonialidad. De hecho, aunque diversas formas de colonialismo hayan estado en las bases de importantes procesos que tuvieron lugar en el mundo moderno, la modernidad no puede ser reducida a la idea de colonización. La colonialidad, con sus diversos modos de expresión y dominación del otro, es un fenómeno histórico-social más antiguo y difícil de explicar que lo que se propone la perspectiva decolonial.

Por otra parte, también es necesario diferenciarnos de los estudios que se han volcado específicamente sobre el tratamiento de la llamada “modernidad latinoamericana”. Quizá por estar inspirados en la manera en que se consolidó Europa, dichos trabajos conciben a la modernidad y sus rupturas fundamentales como un movimiento que emana de una única región, que se piensa a sí misma como el centro del mundo occidental. Observamos en tales estudios una categorización pasiva del rol jugado por las regiones llamadas periféricas en la formación del mundo moderno. Llevaremos adelante una breve presentación de una tradición intelectual “nativa” del siglo XIX que nos puede ayudar a entender qué poco tiene de “natural” la idea de una distinción entre centros y periferias en el proceso de construcción de una idea de modernidad. En este sentido, dicha idea fue plasmada y efectivamente naturalizada por cierto modo de reflexión científica del mundo social en el siglo XX.

Para finalizar el interludio, trabajaremos más específicamente los cambios del Estado en Latinoamérica. Es posible identificar, a través de una mirada histórica, la existencia de dos *raison d'être* presentes en la orientación estatal, que pueden ser encontradas en diferentes momentos. Como sugerimos más arriba, los cambios en los Estados latinoamericanos se pueden pensar como un reposicionamiento en el juego que se da entre las ideas de consolidación y legitimación. Así, en el siglo XIX primaba la tentativa de establecer estructuras que le diesen a la institución la estabilidad mínima para consolidarse como tal. Ya en el siglo XX, las presiones sociales impusieron un corrimiento hacia la búsqueda de la legitimación social de las estructuras estatales. El objeto principal de este desplazamiento fue el hecho de que, siguiendo el modelo liberal más ortodoxo del siglo XIX, las constituciones nacionales no hayan tenido en cuenta a la pluralidad social en su seno. Incluso las reformas y refundaciones multiculturales y plurinacionales que ocurren en la Latinoamérica contemporánea pueden ser entendidas en estos términos.

Pensar en la consolidación del horizonte moderno en América Latina y en el mundo, en términos filosófico-políticos, es pensar en esos caminos por los cuales las aspiraciones emancipatorias democráticas

se ponen en marcha, y en las posibles respuestas presentadas en ese camino no lineal. Quizá con el argumento planteado, y tal como había aspirado a hacerlo cierta tradición intelectual del siglo XIX, logremos abrir senderos que posibiliten tratar el rol que América Latina juega en la definición de las “promesas de la modernidad” en nuestro tiempo.

INTERLUDIO: SEGUIR HABLANDO DE MODERNIDAD Y PONER A LATINOAMÉRICA EN SU CENTRO

No es posible pensar en el desarrollo de la modernidad sin tratar la cuestión de cómo el “nuevo mundo” se inserta y transforma procesos sociales que estaban en curso en el contexto euroasiático de los siglos XV y XVI. Dussel (1993) señala que, entendida como fenómeno, la modernidad tiene una “esencia” propiamente europea, pero fue construida apoyándose en una relación dialéctica establecida con cierta “alteridad”, no localizada allí. Estos procesos, que el autor denomina “en-cubrimiento del otro”, son producto de la expansión y ocupación del tercer lado del Atlántico. Sostiene que la modernidad aparece cuando Europa “se afirma como el centro de una historia mundial que es inaugurada”. La separación que se sigue del hecho de situarse en determinado lugar y establecer una relación, por cierto jerárquica, hace que “la periferia que rodea a ese centro” tenga que aparecer como constitutiva del mismo fenómeno que se busca definir (Dussel, 1993: 65).

Si bien en términos generales la propuesta del autor es fuerte, no deja de presuponer la existencia de un “ego” europeo unificado, que tiene el proyecto de “en-cubrir” deliberadamente al otro, como parte de un programa de auto-centralización en el mundo. No vemos que esa sea exactamente la situación, pues nos resulta difícil concebir la historia del mundo moderno como la consolidación de un proyecto de dominación de un cierto “sujeto colectivo”, que *deliberadamente* se proclame y construya, basado en esa idea de “en-cubrimiento”. Si así hubiese sido estaríamos ante un caso de acción colectiva con un nivel de coordinación increíble, tal vez el más exitoso de la historia toda.

Por otra parte, desde el punto de vista histórico, lo que comprendemos como modernidad sólo podría formarse como un fenómeno social discernible a partir de las rupturas ocurridas a finales del siglo XIX (Moore Jr., 1972; Wagner, 1994; Bayly, 2004). La reconsideración del vínculo entre el viejo y el nuevo mundo entre los siglos XVI y XVIII puede ayudarnos a pensar la forma en que se influyen y determinan mutuamente, originando algo que se construye como una novedad para todas las partes involucradas. De acuerdo con nuestro argumento, hablar de modernidad implica, justamente, hablar de la manera en que algunas síntesis sociales, que no pueden ser reducidas aisladamente a ninguna de sus partes constitutivas, se formaron a partir de

una experiencia social ampliada. Aquello que hoy llamamos “Occidente moderno” nunca ha sido una isla. Nunca estuvo exento de influencias y marcas determinadas por los movimientos de acercamiento y alejamiento respecto de “los otros”, en relaciones que no necesariamente han sido de carácter dominador. Esta idea nos contrapone, por ejemplo, a la propuesta de Taylor (1997), para quien la modernidad es un fenómeno eminentemente europeo, que se irradió hacia otras partes del mundo. Dicha propuesta fue fuertemente asimilada por autores que se interesaron en el estudio de la modernidad latinoamericana como Larraín Ibañez (1996), Centeno (2002) y Domingues (2009).

La inserción del “nuevo mundo” en el mapa físico y epistémico, que tuvo lugar entre los siglos XV y XVI, abrió las puertas para un proceso de cambio sin el cual sería imposible imaginar el anclaje del hombre en un espacio social que se vio dilatado. Una reflexión interesante acerca del impacto de ese anclaje es la de Pomer (1996), quien estudia la forma en que ese proceso fue hilado con la *Renovatio* Cristiana. Según él, el descubrimiento de esos nuevos pueblos posibilitó la significación concreta de la idea de “regeneración del mundo” que estaba siendo abstractamente planteada en el ámbito cristiano. Desde su punto de vista, América Latina fue la encarnación de las esperanzas lanzadas al vacío (Pomer, 1996: 27). El descubrimiento del “edén” en la Tierra hizo posible al mundo Renacentista. Pomer (1996) también destaca que para el propio Montaigne la aparición del “nuevo mundo” implica un cambio en las direcciones de la filosofía: de acuerdo con el autor del siglo XVI “lo que vemos por experiencia en esas naciones supera no solamente todas las descripciones con que la poesía ha embellecido la edad de oro, y todas las invenciones para fingir la existencia feliz del hombre, sino también la concepción y el mismo deseo de la filosofía” (*apud* Pomer, 1996: 36)².

El contexto estaba marcado por problemas como las presiones del Imperio Otomano y la inexistencia de un proyecto político compartido, como herencia de la fragmentación medieval. En ese marco, encontrar el otro lado del Atlántico e iniciar su ocupación y colonización fue la principal vía de alimentación para que, en los principales países conectados por el mercantilismo en los siglos XVI y XVII, empezara el

2 En la misma línea, Dussel (2007:190) nos recuerda que Descartes, el “padre” de la filosofía moderna, ha estudiado lógica en el colegio francés *La Flèche* con jesuitas conocedores de la realidad Americana del siglo XVI. De acuerdo con el argumento de Dussel eso está a la base del surgimiento del *cogito ergo sum*. Es importante destacar que no estamos preocupados por el establecimiento de relaciones causales. Lo que importa es el hecho mismo de que Descartes haya sido influenciado de alguna forma por sujetos que conocían la realidad americana. Pues nuestra preocupación es principalmente las síntesis (filosóficas, económicas, sociales, políticas, económicas, etc.) que fueron producidas en ese momento y que tienen sus raíces en procesos que no se encontraban en la realidad misma de Europa.

proceso de construcción sociopolítica de una burguesía dentro y fuera de Europa. Aun siendo verdad que ese proceso ocurrió apoyado en un aparato colonial, no podemos sostener que la voluntad deliberada del “ego” europeo de ocultar la “alteridad del otro” (Dussel, 1993, 2007) haya sido la principal marca del momento. Véase por ejemplo, en contraposición a aquel argumento, la denominada “literatura de viaje”, una serie de escritos producidos entre los siglos XVI y XIX³. Caminando en esa dirección podemos pensar, incluso, qué tan apropiada e influyente fue dicha literatura en el pensamiento político, social y filosófico del período (Talbot, 2010).

Hay dos caras de un proceso, que han de estudiarse conjuntamente. Por un lado, el colonialismo en sí y la construcción de patrones desiguales de organización social, que ocurrió después de que el Atlántico fuera ampliado en el esquema mundial (Schmitt, 2006; Dussel, 1993, 2007). Por el otro lado, es un hecho que las Américas también han jugado un papel activo en la definición de lo que pasaba en ese mundo colonial, que no puede ser reducido a la sencilla subordinación pasiva (Mota, 2012b).

El desafío de nuestro argumento es situar los eventos históricos que denotan un colonialismo más claro en una perspectiva tal que permita entrever el rol, también activo, que las regiones “periferizadas” jugaron a la hora de ponderar las condiciones de surgimiento de la modernidad. Por medio de una lectura conceptual e histórica buscamos también mostrar que hay una manera de hacer crítica política y social sin abandonar las metanarrativas, que llegaron a convertirse en uno de los principales enemigos de los estudios de-coloniales. Entre las consecuencias del abandono de esas metanarrativas, advertía Hoyos Vásquez (1995: 66), está la radicalización de las dudas sobre “toda forma de argumentación filosófica en torno a los valores, la ética y la moral”, además de dejar a la normatividad positiva “regular el espacio público mediante convenciones de corte eminentemente pragmatista”.

El recorte realizado por los estudios de-coloniales cuando sitúan al colonialismo como marca distintiva de la modernidad, obliga a considerar que ella nació entre los siglos XV y XVI (Mignolo, 2011; Dussel, 2007). Consideramos dudosa a dicha perspectiva, pues cualquier caracterización de la modernidad que no trabaje con la aparición de

3 La idea, cuyo desarrollo rebasa las pretensiones de este capítulo, es que en los escritos de autores viajeros –como Christopher Acuna y su *Relation de la Riviere des Amazones* (1682); Cristóbal Colombo *Navigatio* (1532); Garcilaso de la Vega *Historie des Guerres Civiles des Espagnols dans les Indes* (1658) entre otros– encontramos una perspectiva sobre los modos de vida moral y ético de los habitantes del nuevo mundo, que no encajan con esa manera deliberada de percibir la formación del “ego” y el surgimiento de la modernidad (Dussel, 2007; Mignolo, 2011).

las promesas de “autonomía” sería incompleta desde nuestro punto de vista. Reafirmamos que la modernidad sólo aparece como un fenómeno social distinto a partir de las rupturas que ocurren en los siglos XVIII y XIX (Wagner, 1994). Es en ese período donde observamos luchas impactantes que se proponían superar ciertas formas de organización social, basadas en la jerarquía fuertemente determinada por los orígenes sociales fijos de las personas. Los caminos que conducen a la idea de que es efectivamente posible la autodeterminación individual y colectiva de los sujetos en las esferas económicas, sociales y políticas –caminos ciertamente alineados con las maneras de control legitimado de esos procesos– aparecerán entonces ligados a una promesa de universalización que se desarrollará a partir de ese período (Habermas, 1984). Los principales eventos históricos aceptados como explicativos de ese proceso de ruptura suelen ser la Revolución Industrial, la Revolución Francesa, la Ilustración y la “Revolución Americana”. Por nuestra parte, sostenemos que los procesos de emancipación colonial de Latinoamérica, sean considerados revolucionarios o no⁴, deben ser incluidos en ese conjunto. La ruptura de los vínculos coloniales y la liberación de las sociedades representaron la posibilidad de inauguración de “lo nuevo”, en un contexto en el que no imperaba la idea de reforma, como en Europa, sino la de creación (Rodríguez, 1840: 07).

En el siglo XIX, las luchas por la emancipación de Latinoamérica y la consolidación de un pensamiento libertador en la región, además de los proyectos de construcción de los Estados-Nación, representan acontecimientos tan relevantes para pensar en el surgimiento de la modernidad como los propios “procesos del Norte”. Como constata Aguilar Rivera (2000) nunca, antes de este fenómeno hispanoamericano del siglo XIX, el liberalismo había sido practicado de manera simultánea por varios países de una misma región. A pesar de ese hecho, que constituye lo que el autor denomina el “experimento constitucional atlántico”, no existen reflexiones sólidas sobre el impacto que dicho proceso tuvo en la afirmación y consolidación del liberalismo alrededor del mundo. En términos filosófico-políticos, en este momento cobran fuerza los debates por la integración-desintegración, haciendo aparecer con fuerza una tradición intelectual que podemos llamar “nativa”, que reflexionaría sobre los procesos sociales de las Américas, primeramente, y después de América Latina y su relación con el mundo de una manera más vívida y determinante.

En el libro “Sociedades Americanas”, original de 1828, Simón Rodríguez aborda la cuestión de la educación popular (o general), que

4 Incluyendo también a “revueltas” como la de Túpac Amaru (1780-1782), o “conspiraciones” como la de Gual y España (1797-1799).

el autor considera que debiera ser aplicada a los pueblos americanos para que sea posible una conducta social alineada con los gobiernos ilustrados. Según Rodríguez (1840), solamente los gobiernos ilustrados podrían llevar adelante la tarea de generalizar la educación para todos y enseñar lo que es cierto para cualquier sociedad humana. En su análisis, las sociedades americanas jugarían un rol central, puesto que la capacidad de inauguración de “lo nuevo”, y no simplemente de reforma, sería aquí una tarea factible. En sus palabras, “La Instrucción pública en el siglo XIX pide mucha filosofía: el interés general está clamando por una reforma; y la América está llamada por las circunstancias a [*sic*] emprenderla” (Rodríguez, 1840: 07). El autor plantea la posibilidad concreta de formar instituciones de tipo moderno, que podrían ser inauguradas sin traer consigo los vicios heredados de una fuerte tradición política jerarquizante como la absolutista. Basado en ejemplos de otras partes del mundo, Rodríguez es claro en decir que, dada la no observación de sociedades sin problemas de desigualdad y segregación, la salida americana para superar esos problemas debería ser auténtica. Al respecto, cabe destacar que el autor piensa en una salida basada íntegramente en los principios de una filosofía ilustrada y de interés general (Rodríguez, 1840). Lo que él llama “curso de las facultades” –basado en la necesidad de comparaciones y análisis de pueblos distintos– tornaría posible la formación de esa conducta general. En su propuesta, el motor para que las poblaciones saliesen de su estado de ignorancia era la “curiosidad” y, por lo tanto, es ella misma la que dinamizaría el saber (Rodríguez, 1840: 15). Este rasgo que encontramos en Rodríguez fue común a gran parte del pensamiento “nativo” del siglo XIX. Aunque la realidad local fuera una manera de “matizar” ideas generales o conceptos (Marichal, 1978), no sería posible decir que el provincialismo moral y político hubiera sido una marca del pensamiento de ese período (Mota, 2012a).

El panameño Justo Arosema, uno de los más influyentes juristas y constitucionalistas del siglo XIX (Wolf, 2001), también aporta nuevos elementos a este debate. En uno de sus primeros escritos adopta una dimensión alberdiana: contemplar la posibilidad de defensa de los derechos de los ciudadanos contra las acciones arbitrarias del Estado, argumentando que las colectividades deberían poder liberarse de los hilos políticos que ya no representan un contrato social legítimo (Arosema, 1840). El autor estaba preocupado por la concretización de un constitucionalismo moderno que tuviera la idea de libertad y soberanía colectiva como principio verdaderamente inalienable. Además, Arosema (1870) trató la cuestión de lo que él mismo denominó la “integración ciudadana”, que podría prescindir de la unificación estatal y económica. El autor creía que era posible construir una especie de unificación

en el plano social en América Latina, viabilizada por la armonización del orden jurídico regional. De acuerdo con su proyecto, “la integración no debía darse verticalmente ‘desde arriba’ a través de instituciones gubernamentales, sino más bien ‘desde abajo’ a través de la gente. En su perspectiva, para ser exitosa, la integración tenía que ser radicalmente democrática” (González Marcos, 2004: 11). Latinoamérica podría ser imaginada como una “patria común” integrada en los planos económicos, del derecho y de la cultura, pero sin la necesidad de que se crease un gobierno supranacional (Arosema, 1870).

Planteando el mismo debate aunque en otra dirección, en el texto “El Crimen de la Guerra”, original de 1870, el argentino Juan Bautista Alberdi propone la idea de que la unión latinoamericana sería uno de los legados más directos de los siglos de colonización europea y, posiblemente, el único camino para la unificación del “género humano” (Alberdi, 1920). Siguiendo su análisis, existe una marca histórica que afecta a todos los países de la región, consecuencia del avance de la civilización europea y perpetrada por medio del proceso de colonización. Fruto de ese proceso, la aproximación hacia la formación de una unidad política en América Latina era una cosa natural para él. “Antes de que el mundo llegue a formar una sola y vasta asociación, lo natural será que se organice en otras tantas y grandes secciones unitarias, como continentes. [...] Estas ideas no significan sino la forma más práctica o practicable de la centralización internacional del género humano que empieza a existir en las ideas, porque ya está relativamente en los hechos, por la obra de los impulsos instintivos de la humanidad civilizada” (Alberdi, 1920: 84).

La visión de Alberdi, que fue uno de los principales nombres del liberalismo federalista del siglo XIX, puede considerarse un ejemplo de una forma de trabajar con elementos internos, procesar algunos análisis y exprimir algo nuevo. Así, de manera no provincialista, Alberdi y otros pensadores latinoamericanos del siglo XIX plantearon cuestiones generales, con soluciones ajustadas a su tiempo. Todos ellos, de alguna manera, pretendían hacer resonar sus ideas, lo cual era parte de un proyecto de búsqueda de soluciones para los problemas vividos por las sociedades que atravesaban ese proceso de quiebre histórico. Por eso podemos decir que un rasgo común al pensamiento de aquel período es el planteamiento del rol que Latinoamérica jugaría en la definición de los rumbos del mundo moderno. Esta tradición intelectual, que aborda determinados procesos funcionales a nuestra investigación sobre las contribuciones latinoamericanas a la producción de las síntesis sociales de la modernidad, nos permite tener una perspectiva crítica, aunque más positiva, del rol de la región en la construcción del mundo tal como lo conocemos hoy, con sus problemas y soluciones.

A fines del siglo XIX aparece un valioso texto, que puede ser considerado de transición entre dos modos de pensar la inserción de América Latina en el mundo moderno: “Nuestra América”, publicado por el cubano José Martí en 1891. Aquel rasgo ya apuntado del pensamiento de Alberdi, sus reflexiones sobre la forma en que la herencia colonial nos ligaba inexorablemente al mundo europeo, adquirirá contornos más politizados con este trabajo. Lo que aparecerá en él, y que encenderá corazones y mentes de varios intelectuales, es la idea de que el período colonial fue marcado por la imposición de patrones de dominación externa. Sin embargo, desde la perspectiva de Martí (1973), hay virtudes que sólo el pueblo unido por la opresión externa colonial podría desarrollar (Fernández Retamar, 1973). En palabras del propio Martí, “con los oprimidos había que hacer causa común, para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores”. En continuidad con los trabajos discutidos anteriormente, debemos afirmar que una reflexión sobre el lugar de América Latina en el mundo moderno no se puede efectuar sin considerar aquella relación con los países colonizadores. A Martí (1973) le hubiera gustado hacer una “inserción verdadera de la problemática latinoamericana en la de todo el mundo” (Fernández Retamar, 1973: 325). Destacamos, por último, que si bien el autor estaba preocupado por lo que caracterizaba a los “dos mundos” como medios que ofrecían algún sentido ontológico, también le interesaban como diferentes partes, completamente ligadas, en la construcción de una formación conjunta: el mundo moderno (Mota, 2012b).

De acuerdo con lo visto podemos decir que en la tradición intelectual latinoamericana, que efectivamente puede ser llamada “*afilosofada*” (Gaos, 1994), la reflexión sobre la inserción de la región en el mundo moderno se daba en los siguientes términos: primeramente, la creación de instituciones modernas sería posible debido a la facilidad con que se podría concebir un nuevo formato de Estado basado en principios universales, en una región cuyo principal reto no era una reforma sino la construcción de “lo nuevo” (Rodríguez, 1840); además, sería posible lograr una integración social en América Latina sustentada en los principios de libertad y ciudadanía modernas (Arosema, 1840, 1870), sin la necesidad de que se crease un supra-gobierno; por otra parte, la afirmación de la idea de que la historia de aproximación colonial había dejado un legado positivo, que se refiere a la superación de las barreras que separaban al género humano y que posibilitaría la planteada unificación natural de los pueblos (Alberdi, 1920); finalmente, desarrollando en una nueva dirección el pensamiento sobre el papel de la herencia colonial, con Martí (1973) aparece la idea de que por medio de la opresión colonial nacería una causa común entre los oprimidos, que estructuraría la creación de un sistema de interés compartido opuesto al de los

opresores. Si decíamos anteriormente que el texto de Martí puede ser considerado de transición es porque uno de los paradigmas que cobraría fuerza a principios del siglo XX estaría basado en la discusión de las virtudes que los pueblos dominados podrían ofrecer. Posteriormente a él serían desarrollados incluso algunos análisis sobre la forma en que las “mezclas sociales” fruto del proceso colonial podrían contarse entre las principales contribuciones del subcontinente al mundo moderno (Vasconcelos Calderón, 1986; Freyre, 2006).

Ya a partir de la segunda mitad del siglo XX, direccionados por la manera en que se consolidaban en Europa y Estados Unidos las interpretaciones del mundo moderno, la reflexión acerca de la modernidad y el rol de América Latina, con sus procesos sociales específicos, cambia considerablemente. A excepción del trabajo germinal de González Casanova (1987), en el que desarrolla la tesis de que las formas de colonialismo ejercidas durante el período colonial se habían transformado en manifestaciones semejantes a un “colonialismo interno” –sobre todo en la estructura de dominación agraria– (Stavenhagen, 1969), gran parte de los trabajos de interpretación que empiezan con Germani (1969) tendieron a “naturalizar”⁵ la imagen de una América Latina no activa en el proceso de formación de la modernidad. Una de las consecuencias de ese cambio fue la negación de la experiencia estatal moderna desarrollada en la región. Lo más resaltado en ese campo sería la incompleta experiencia regional de fundación y consolidación de los Estados modernos y sus instituciones (Centeno, 2002, 2009; Garretón, 2003; Mann, 2006; Domingues, 2009). Los criterios para pensar el desarrollo del Estado en los países de Latinoamérica asumían la existencia de una “exterioridad” (Dussel, 1994) creada abstractamente, que se volvió un parámetro evaluativo para el análisis de situaciones históricas concretas diferenciadas. En la próxima sección, inspirados por el trabajo de la tradición intelectual nativa del siglo XIX, intentaremos evitar la reproducción de esa imagen ratificada del Estado moderno: propondremos en cambio una perspectiva donde los distintos momentos históricos que marcan nuestra trayectoria moderna sirvan como criterio para pensar en otros términos el desarrollo de esta institución.

SOBRE EL ESTADO EN LATINOAMÉRICA: PENSAR LAS TRANSFORMACIONES CONTEMPORÁNEAS EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Según Weinberg y Damas (2006) la mayor parte de la historiografía sobre América Latina que se produjo durante el siglo XX parte del su-

⁵ El proceso de “naturalización” que Taylor (1997) trabaja se refiere a la toma de ciertas categorías de manera irreflexiva dentro del campo filosófico y del análisis social.

puesto de que, cualquiera haya sido el tipo de relación establecida entre los países de la región y los centrales de Occidente moderno, siempre prevaleció la jerarquía de un área sobre otra. Como consecuencia de esta tendencia, las narrativas hegemónicas suelen olvidar cuatro aspectos importantes: 1) la ruptura del colonialismo y la formación de una mentalidad de emancipación específica en relación con las naciones colonizadoras; 2) la fuerza con que las ideas liberales se plasmaron y se transformaron tras su aplicación en la región; 3) la constitución de una república moderna que conjuga elementos diversos como liberalismo, cristianismo y federalismo entre otros; 4) la formación de una idea y el surgimiento de algunas tentativas prácticas de integración regional, inspiradas en rasgos de la Ilustración. Trabajando con estos cuatro aspectos conjuntamente es posible comenzar a pintar el cuadro en el que prevaleció la idea de “inautenticidad” para gran parte de las reflexiones sociales del siglo XX. Al menos tres perspectivas llegaron a ser hegemónicas irguiéndose a pesar de la negación de estos hechos: la que plantea el mimetismo de Latinoamérica en relación con el mundo occidental; la que sostiene que, en la región, era equivocado proponer determinadas promesas de la modernidad y, por último, la construcción de una imagen de América Latina como compuesta por un conjunto de Estados inconclusos (Weinberg y Damas, 2006). Gran parte de los estudios sobre el Estado en la región, aparecidos en la segunda mitad del siglo XX, concuerdan con estas ideas.

En su análisis de lo que llama “poderes infraestructurales” del Estado, Mann (2006) apunta que América Latina experimentó grandes fracasos en los últimos siglos. Los atribuye a su consideración de que lo que caracteriza a nuestros Estados es una “crisis estructural” consecuencia de la debilidad en la institucionalización de los conflictos sociales (Mann, 2006: 167-170). Tal diagnóstico también está presente en el análisis de Domingues (2009: 188), quien afirma que, dado que el Estado no fue reconstruido después del “desmantelamiento” del modelo desarrollista, primó la supervivencia débil de un aparato no eficiente. De manera aún más aguda, Centeno (2002, 2009) asegura que lo que caracteriza a los Estados en la región no es la concentración de poder sino, todavía peor, su disolución. De acuerdo con él, incluso, la “no existencia” de guerras se explica por la debilidad de los Estados de la región. En sus palabras, “América Latina fue relativamente pacífica porque no ha formado instituciones políticas sofisticadas capaces de administrar la guerra. Sin Estados, sin guerras” (2002: 26). El problema básico de este tipo de análisis es que define al Estado a través de procesos históricos que no han experimentado. Así, presentan una definición del mundo político cuya lógica es sellada por algo que nunca es parte de la realidad que se estudia. El Estado es evaluado

por sus carencias, incluso cuando hablamos de algo deseable como la no existencia de guerras. Más allá de esta falacia, podemos refutar dicha perspectiva respaldándonos en estudios clásicos sobre el carácter histórico y social del Estado (Weber, 1983; Poulantzas, 1981). Las especificidades que podemos encontrar en las configuraciones particulares son parte de un desarrollo histórico que constituye la propia dimensión “política” del Estado (Leffort, 1988).

Con una argumentación histórica más sólida, aunque tampoco exenta de problemas, para Véliz (1984), dada la ausencia de Revolución Industrial y Revolución Francesa, lo que caracteriza a los Estados latinoamericanos es una tradición centralista secular. Según su planteo, el desarrollo de la tradición centralista es histórico, pero no lineal, y se ha plasmado desde el siglo XVI. Tuvimos un momento de “pausa liberal” en el siglo XIX, pero perdió sus fuerzas durante el siglo XX (Véliz, 1984). Para el autor, aunque el centralismo pueda ser observado en varias partes del mundo, solamente en Latinoamérica existe algo que podríamos considerar una tradición política estatal que lograra sostener de manera no contradictoria ese modelo. Incluso la erupción de los golpes militares en la segunda mitad del siglo XX, desde su punto de vista, es tomada como prueba de la supervivencia del centralismo ibérico después de vencida la “engañosa” propuesta liberal (Véliz, 1984: 153). Véliz podría incluirse en el grupo de los pensadores que, según Aguilar Rivera (2000), interpretan lo que consideran el “fracaso” del experimento liberal en Latinoamérica como prueba irrefutable de que aquí existe algo tradicional que impidió que los procesos de cambio dinamizados en el siglo XIX se fijasen a las estructuras creadas. Es menester señalar que, al aplicar ese razonamiento, no plantean el estudio de una realidad en la que el liberalismo no ha convivido con estructuras no-liberales.

En dirección opuesta a la de Véliz (1984) sostenemos que América Latina y Europa desarrollaron Estados liberales modernos, básicamente, a partir del mismo período. Ellos también siguieron sus caminos de transformación rumbo al ideal de legitimación democrática, con retrocesos y avances diferenciados desde del siglo XIX, pero con acentuación nítida en el siglo XX. En el siglo XIX –como la literatura que presentamos en el interludio nos ayuda a entender– la preocupación central fue intentar encontrar los arreglos que harían que las instituciones creadas lograsen estabilidad, siendo organizadas a partir de los principios modernos. No estaba planteada la cuestión de los límites concretos que el modelo podría encontrar, al afirmarse en una sociedad homogénea únicamente en términos abstractos. Por distintas vías Bolívar (2007) y Mora (1837) pueden llegar a ser considerados excepciones a esta regla. Ambos intentaron plantear el tema de la pluralidad social en Latinoa-

mérica y la posibilidad de afirmación del Estado moderno⁶. Pero en sus escritos la diferencia no fue tratada de manera positiva. No llegaron a plantearse los debates sobre las formas de garantizar que ese Estado estuviera en sintonía con el objeto legislado ni cuál sería la sociedad nacional, también a ser creada en ese período. Desde el punto de vista filosófico, Honneth (2007) atribuye al conflicto –y al alejamiento que éste determina– el carácter de elemento constitutivo de la vida política, a la vez que reivindica la presencia de dicho elemento en las discusiones de la filosofía social del siglo XIX.

Ya en el siglo XX, en cambio, cobró fuerza un proceso de legitimación de los Estados modernos, impulsado por presiones sociales desde abajo, por colectividades que no percibían positivamente el hecho de verse involucradas en el proyecto liberal ortodoxo del siglo XIX. Por eso afirmamos que, así como el “experimento constitucional atlántico” del siglo XIX (Aguilar Rivera, 2000), la forma, el contenido y la simultaneidad de las reformas constitucionales procesadas a lo largo del siglo XX en América Latina no ocurrieron de manera fortuita. Estos cambios pueden ser explicados por el proceso que llamamos atenuación del liberalismo que, por rutas e intensidades distintas, también tuvo lugar en otras áreas que adoptaron el modelo liberal y republicano organizativo en el siglo XIX (Taylor, 1994; Delanty, 1999; Rojas, 2009).

Las demandas de experimentos constitucionales más legítimos, que incorporasen una pluralidad de nociones de personas que no eran parte de la perspectiva liberal atomizante original, empezaron a emerger. La incorporación de una dimensión moral y ética colectiva fue siendo plasmada dentro del modelo de Estatal liberal, sobre todo desde las primeras décadas del siglo XX. Principalmente la “función social”, que se volvió un deber de Estado, y la incorporación de los derechos de los trabajadores, en lo que se refiere a la posibilidad de valerse como un colectivo con determinadas prerrogativas, fueron el inicio del proceso que llamamos de atenuación de la propuesta liberal y de legitimación del Estado (Mota, 2012b). Hablamos de un trayecto que en el siglo XIX se vio marcado por la afirmación de un liberalismo, que fue recibido como el fundamento que posibilitaría la consolidación de Estados autónomos, y que ya en el siglo XX, debido a las presiones sociales por más legitimidad e inclusión, fue reconfigurado y llevó a la atenuación de algunos aspectos del liberalismo que, todavía, sigue vigente.

⁶ Bolívar era incrédulo en relación con la aplicación del modelo republicano-liberal en la región: por pensar que dependía de virtudes que aquí no se habían consolidado, la salida constitucional para América Latina no sería la mejor, pero la más viable para la realidad local (Belloto y Martínez Corrêa, 1983: 86-88). Para Mora (1837), por su parte, el liberalismo político era impermeable a errores: los problemas enfrentados en México –país de origen del autor– para sostenerlo se debían a la falta de aptitud de la sociedad.

Afirmamos que el liberalismo se atenúa, pero no cambia completamente, pues dichas reformas, que plasmaron procesos de transformación, también son prueba de la capacidad de la propuesta original de aceptar determinadas presiones y, al mismo tiempo, garantizar la supervivencia de su estructura. Sigue protegida la fuerte jerarquía e impermeabilidad de algunas esferas, vitales para la preservación del modelo por garantizar que el control se mantenga centralizado, como el ejército y la economía. Además, la estructura del modelo liberal preserva otros aspectos: la valorización de la persona moral individual abstracta; la división de los poderes, que tiene como objetivo mantener el equilibrio entre estructuras distintas y asegurar la protección de los derechos inalienables de las personas, y también el énfasis en los procesos de representación política en la cosa pública, que no se conmovieron por los mecanismos introducidos de participación más activa de los ciudadanos. Las formas de atenuación observadas en el siglo XX y principios del XXI en América Latina caminaron hacia una “re-sustancialización” (Wagner, 1994) de las categorías de personas que son moralmente válidas dentro del sistema (Mota, 2012b). Contemporáneamente, observamos un escenario donde el reconocimiento y la construcción de los sujetos está se plasma con mayor fuerza por el entendimiento intercultural superando al individualismo liberal auto-contenido del siglo XIX (Delanty, 1999). Sin embargo, aisladamente, tales aspectos de cambio, por importantes que sean de hecho, no son suficientes para hablar de un quiebre revolucionario con el modelo del XIX.

Incluso en la Constitución Boliviana de 2009, uno de los aspectos que más puertas abre para el debate en torno a la idea de refundación del Estado es, justamente, el papel tradicional que el ejército continúa desarrollando (Mota, 2009). Es notoria la ausencia de debates precisos sobre la necesidad de seguir con un portador del uso legítimo de la fuerza (Weber, 2004) y sobre la cuestión de las soberanías y autonomías plurinacionales. Mientras el derecho de los pueblos a la autodeterminación, la soberanía y autonomía están presentes, el uso de la fuerza sigue centralizado en un mismo cuerpo central liberal moderno. Esa discusión es importante, por un lado, para cuestionar la idea de que el plurinacionalismo contemporáneo está refundando al Estado, sobre todo en lo que se refiere a la forma en la que la soberanía moderna fue concebida y, por otro lado, para intentar plantear la idea de que el principal cambio que tiene lugar hoy día en Latinoamérica es un proceso de legitimación de las estructuras del Estado moderno.

De la misma manera como ocurrió a principios del siglo XX con la inclusión de los derechos colectivos del trabajo, el “constitucionalismo democrático” (Avritzer, 2011) o “multicultural” (Sieder, 2002) lati-

noamericano del momento puede ser comprendido como un rescate de lo que fue descuidado al momento de formar el Estado moderno en el siglo XIX. En aquel momento la idea de construir instituciones sólidas y durables se tomó como la razón misma del Estado, la reflexión sobre su legitimidad social quedó en segundo plano. Colocando los acontecimientos en perspectiva histórica y analizándolos a la luz de las transformaciones del Estado quizá sea más factible la idea de que la columna de sostén del liberalismo del siglo XIX sigue resistente a los cambios. Las reformas y las llamadas “refundaciones” en curso, aun cuando tengan un impacto social y democrático expresivo, son prueba de la vitalidad del liberalismo, con sus rasgos positivos y negativos. Lejos de lo que Taylor (1994) sostenía, el liberalismo no se está diluyendo debido a las presiones multiculturales: en vez de desmoronarse ha logrado la supervivencia por su capacidad de metamorfosearse sin modificar su núcleo duro.

Por una vía distinta de los estudios que analizan al Estado a partir de lo que no ha experimentado, intentamos hacer aquí un recorrido donde lo que ha sucedido en Latinoamérica –pero no solamente aquí– es tomado para entender las transformaciones de esa institución. Así, el liberalismo Estatal constitucional implementado, transformado y sintetizado en América Latina desde el siglo XIX se fue ablandando en el transcurso de los doscientos años, desde las luchas por la independencia y del experimento atlántico que siguió a aquel período. El principal indicador que nos ayuda a entender ese proceso es la relación entre Estado y sociedad, cuyas transformaciones determinan las nociones de persona signataria de derecho, en un sistema moral más amplio. Sólo es posible pensar que los Estados latinoamericanos lograron tener alguna estabilidad y legitimidad diferenciando los objetivos y razones de ser de ese aparato en distintos momentos. Lo que se reflejó en la forma de organización política del siglo XIX fue aquella idea central de crear instituciones políticas autónomas, que lograsen alguna estabilidad en un contexto de experimentación. En el transcurso del siglo XX la idea de legitimidad democrática de esas estructuras políticas se volvió el principal mecanismo de estabilización de las instituciones⁷. Reflexionar sobre las transformaciones del Estado en Latinoamérica nos exigió pensar en lo que cada una de esas características –autonomía y estabilidad, por un lado, y legitimidad y aceptación de la pluralidad

7 Incluso los golpes de Estado de la segunda mitad del siglo XX pueden ser pensados como una respuesta reaccionaria a ese proceso. Hay una relación entre el nivel de involucramiento democrático de las sociedades y la forma (violenta) en que los golpes se desarrollaron. Donde los movimientos de demanda, contestación y cambios sociales eran más fuertes –Chile, Brasil y Argentina, por ejemplo– los golpes fueron más duros y el período que siguió a la toma del poder aún más dramática.

social por otro— representaron y aún representan en momentos históricos distintos, en conexión con lo que también se fue procesando en otras áreas, donde las promesas de la modernidad fueron puestas en los horizontes emancipatorios políticos desde el siglo XIX.

PALABRAS FINALES

En el contexto actual de conmemoración de los bicentenarios en América Latina, ante nuevos planteos que se presentan para encarar cuestiones recurrentes de nuestra historia, la filosofía política podría dedicarse a ofrecer reflexiones que puedan abarcar el problema social latinoamericano en sus diversas manifestaciones, la forma en que se configuró en los distintos momentos de la modernidad. La contingencia histórica que ocupa el primer plano es, obviamente, su inserción en el mundo colonial. Como el propio Martí (1973) nos dice, fue ese tipo de opresión específica que haría nacer el proyecto de construcción de una nueva sociedad. Con esa idea el autor plantea que es en la relación de dominación y luchas por la emancipación que lo nuevo se forma. Sin embargo, el camino crítico puede ser uno alternativo a aquel que toma al colonialismo como si fuera un dato que determina toda forma de dominación posterior. Si bien es una marca inexorable de nuestra historia, la huella del colonialismo conlleva su propia transformación por un discurso de emancipación y nuevos principios de dominación que nos orientan hace más de dos siglos. Tampoco podríamos asumir que la inserción de América Latina en el mundo moderno ocurrió siempre por una tentativa de reproducir fenómenos que originalmente son ajenos a la realidad local. En este trabajo intentamos sostener un argumento que resalta el papel activo de los procesos sociales aquí desarrollados para la formación y transformación de la modernidad, con todo lo malo y bueno que ella implica.

El horizonte moderno, con sus promesas e instituciones, sigue siendo parte de nuestros discursos y prácticas. Aunque ese horizonte no sea fijo —pues es alterado en cada momento por procesos sociales que originan nuevas síntesis y abren las puertas para el nacimiento de nuevas cuestiones— seguimos intentando abordar el mismo problema: cómo articular legítimamente los impulsos emancipatorios y los modos de control que surgieron en siglo XIX. En nuestra perspectiva, el rol de la crítica puede residir, justamente, en la localización del papel activo que los agentes “periféricos” ocupan en la producción de aquellas síntesis que son marcas de la modernidad. Podría surgir entonces un escenario en el cual “centros” y “periferias” dejarían de ser categorías explicativas y podrían ser tomadas como factores a ser explicados, en cada contexto y momento específicos.

En América Latina, y también en otras partes del mundo, hoy en día cobra fuerza y cierto impacto constitucional que expresa un proceso de incorporación de diferentes cosmovisiones, que se materializarán en distintas concepciones de personas que luchan por el reconocimiento. Para llegar a ese punto, transitando los senderos que una tradición intelectual latinoamericana del siglo XIX ha abierto, hemos procurado en este capítulo plantear una discusión sobre las transformaciones que ocurren en los Estados de la región de una manera donde, primeramente, no tomamos categorías evaluativas que parten de la aceptación de una idea de desarrollo ideal que es siempre externa. Por el contrario, pensar en la formación y transformación del Estado moderno es hablar de su historicidad. Lo que Leffort (1998) llama la dimensión política misma. Teniendo la afirmación y transformación del modelo liberal en mente, Latinoamérica ha jugado un rol importante en el momento de “experimentación” que marcó el siglo XIX y, sobre todo, ha sido una de las regiones más activas en los procesos de atenuación de ese modelo a lo largo del siglo XX. Uno de los principales ejemplos de esto es la Revolución Mexicana y el vanguardismo de la Constitución de 1917 que, como Gilly (1978) muestra, fue una de las orientaciones principales asumidas por la Constitución de Weimar de 1917. Con las limitaciones propias de un argumento presentado en un capítulo breve, quizá podamos contribuir con algo a la propuesta de Aguilar Rivera (2000) sobre el rol de los procesos latinoamericanos para la afirmación y transformación del liberalismo estatal y, así, de los horizontes mismos de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Rivera, José Antonio 2000 *En pos de la quimera. Reflexiones sobre el experimento constitucional atlántico* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica y Centro de Investigaciones y Docencia Económica).
- Alberdi, Juan Bautista 1920 [1870] “El crimen de la guerra” en Alberdi, Juan Bautista *Obras selectas* (Buenos Aires: Librería ‘La Facultad’ de Juan Roldán).
- Arosema, Justo 1840 *Apuntamientos para la Introducción a las Ciencias Morales Políticas por un Joven Americano* (Nova York: Imprenta de Don Juan de la Granja).
- Arosema, Justo 1870 *Estudios Constitucionales sobre los Gobiernos de América Latina* (Havre: A. Lemale Ainé).

- Avritzer, Leonardo 2011 *A Refundação do Estado na América Latina*
Presentación de trabajo en el Seminario de Investigación
Constitucionalismo Democrático Latino-Americano (Manaus:
Centro Cultural Palácio da Justiça).
- Bayly, C. A. 2004 *The Birth of the Modern World (1780-1914): global
connections and comparisons* (Londres: Blackwell).
- Belloto, Manuel Lelo y Martinez Corrêa, Ann Maria (org.) 1983 *Simón
Bolívar. Política* (São Paulo: Ática).
- Bolívar, Simón 2007 (1815) "Carta de Jamaica" en Roza Acuña, Eduardo
La Obra Política y Constitucional de Simón Bolívar (Madrid:
Tecnos).
- Centeno, Miguel Angel 2002 *Blood and Debt. War and the Nation-State in
Latin America* (Pennsylvania: Pennsylvania State University Press).
- Centeno, Miguel Angel 2009 "El Estado en América Latina" en *Revista
CIDOB d'Afers Internacionals* (Barcelona) 85-86.
- Delanty, Gerard 1999 *Social Theory in Changing World: conceptions of
modernity*. (Cambridge: Polity Press).
- Domingues, José Maurício 2009 *A América Latina e a modernidade
contemporânea: uma interpretação sociológica* (Belo Horizonte:
Editora UFMG).
- Dussel, Enrique 1993 Eurocentrism and Modernity (Introduction to the
Frankfurt Lectures) en *Boundary* n. 2 20: 3.
- Dussel, Enrique 1994 *El Encubrimiento del Otro: hacia el origen del 'mito
de la modernidad'* (La Paz: Plural Editores e Universidade Maior de
San Andrés).
- Dussel, Enrique 2007 *Política de la Liberación. História Muncial y Crítica*
(Madrid: Trotta Editorial).
- Fernández Retamar, Roberto 1973 *Caliban. Apuntes sobre la cultura de
nuestra America* (Buenos Aires: Editorial La Pleyade).
- Freyre, Gilberto 2006 (1933) *Casa Grande e Senzala* 51ª. ed. (Rio de
Janeiro: Global)
- Gaos, José 1994 *El pensamiento hispanoamericano* (Mexico DF: El Colegio
de Mexico).
- Garretón, Manuel Antonio 2003 *Incomplete democracy in Chile and Latin
America* (Chapel Hill and London: Unirvesity of North Carolina Press).

- Germani, Gino 1969 *Sociología de la Modernización* (Buenos Aires: Paidós).
- Gilly, Adolfo 1978 *La Revolución Interrupida: México (1910-1920) una guerra campesina por la tierra y el poder* (México DF: El Caballito).
- González Casanova, Pablo 1987 [1969] *Sociología de la explotación* (México DF: Siglo XXI).
- González Marcos, Miguel 2004 *Justo Arosema: estudios constitucionales sobre los gobiernos de la América Latina* (Minnesota:s/d).
- Habermas, Jürgen 1984 [1962] *Mudança Estrutural da Esfera Pública: investigações quanto a uma Categoria da Sociedade Burguesa* (Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro).
- Honneth, Axel 2007 *Disrespect. The normative foundations of critical theory* (Cambridge: Polity Press).
- Hoyos Vásquez, Guillermo 1995 “Ética Comunicativa y Educación para la Democracia” en *Revista Iberoamericana de Educación* N° 7, enero-abril.
- Larraín Ibañez, Jorge 1996 *Modernidad, Razon e Identidad* (Santiago del Chile: Andrés Bello).
- Leffort, Claude 1988 *Democracy and Political Theory* (Cambridge: Polity Press)
- Mann, Michael 2006 “A crise do estado-nação Latino-Americano” en Domingues, José Maurício e Maneiro, María (org.) *América Latina hoje. Conceitos e interpretações* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
- Marichal, Juan 1978 *Cuatro fases de la historia intelectual de Latinoamérica 1810-1970* (Madrid: Fundación Juan March e Ediciones Cátedra).
- Martí, José 1973 [1891] *Nuestra América* (Barcelona: Editorial Ariel).
- Mignolo, Walter 2011 *The Darker Side of Western Modernity: global futures, decolonial options* (Durham y Londres: Duke University Press).
- Moore JR., Barrington 1972 (1965) *Poder Político e Teoria Social* (São Paulo: Cultrix).
- Mora, José María 1837 *Obras Sueltas* (Paris: Librería de la Rosa).
- Mota, Aurea 2009 “A Nova Constituição Política do Estado Boliviano: antecedentes históricos, conteúdo e proposta analítica” en Domingues, José Maurício; Mota, Aurea; Silva, Fabrício Pereira;

- Guimarães, Alice Soares. *A Bolívia no Espelho do Futuro* (Belo Horizonte: Editora da UFMG).
- Mota, Aurea 2012a “Cosmopolitanism in Latin America: political practices, critiques, and imaginaries” en Delanty, Gerard (org.) *Routledge Handbook of Cosmopolitan Studies* (Londres: Routledge).
- Mota, Aurea 2012b *Sobre Metamorfoses e Transformações: uma perspectiva sociológico-histórica a respeito do liberalismo constitucional atenuado latino-americano* (IESP/UERJ) Tese de Doctorado.
- Pomer, León 1996 “Nuevo, Viejo Mundo: mundo de la Esperanza” en Azevedo, Francisca L. Nogueira y Monteiro, John Manuel (org.) *Raízes da América Latina* (São Paulo: EDUSP).
- Poulantzas, Nicos 1981 [1968] *O Estado, o Poder e o Socialismo* (Rio de Janeiro: Graal).
- Rodríguez, Simón 1840 [1828] *Sociedades Americanas: luces y virtudes* (Facsimil en HTML de Edição de Valparaíso).
- Rojas, Rafael 2009 *Las Repúblicas de Aire: utopía y desencanto en la revolución de hispanoamérica* (Ciudad de México: Taurus).
- Schmitt, Carl 2006 [1950] *The Nomos of the Earth: in the international law of the Jus Publicum Europaeum* (Nova York: Telos Press Publishing).
- Sieder, Rachel (org) 2002 *Multiculturalism in Latin America: indigenous rights, diversity and democracy* (Nova York: Palgrave Macmillan).
- Stavenhagen, Rodolfo 1969 *Las Clases Sociales en las Sociedades Agrarias* (México DF: Siglo Veintiuno Editores).
- Talbot, Ann 2010 *The Great Ocean of Knowledge: the influence of travel literature on the work of John Locke* (Leiden: Brill).
- Taylor, Charles 1994 “The Politics of Recognition” en Taylor, Charles (org.) *Multiculturalism: examining the politics of recognition* (Princeton: Princeton University Press).
- Taylor, Charles 1997 [1989] *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna* (São Paulo: Edições Loyola).
- Vasconcelos Calderón, José 1986 [1925] *La raza cósmica. Misión de la raza iberoamericana. Argetina e Brasil* (Mexico DF: Espalsa-Calpe Mexicana).
- Véliz, Claudio 1984 *La Tradición Centralista de América Latina* (Barcelona: Ariel).

- Wagner, Peter 1994 *Modernity. Liberty and Discipline* (Cambridge: Polity Press).
- Wagner, Peter 2012 *Modernity: understanding the present* (Cambridge: Polity Press).
- Weber, Max 1983 [1922] “A Dominação” en Cardoso, Fernando Enrique y Martins, Carlos Estevam *Política e Sociedade* (São Paulo: Companhia Editora Nacional)
- Weber, Max 2004 [1919] *Ciência e Política como Vocação* (São Paulo: Cutrix).
- Weinberg, G. y Damas, G. C. 2006 “La significación histórica de América Latina” en Martins, E. R. (ed.) and Brignoli, H. P. Brignoli (co-ed.) *Historia general de America Latina* (Paris: Ediciones UNESCO) vol. IX.
- Wolf, Paul 2001 “Justo Arosemena” en Michael Stolleis (ed.) *Juristen: ein biographisches Lexikon; von der Antike bis zum 20. Jahrhundert* (München: Beck).

Augusto Castro*

LA INDEPENDENCIA DEL PERÚ: UN BALANCE DEL ESTADO NACIONAL MODERNO

Nos acercamos como país a la celebración del Bicentenario de la Independencia Nacional. El Perú será uno de los últimos países en celebrar su Bicentenario en América Latina. En la actualidad hay varios países que ya han celebrado su bicentenario y el inicio de la constitución de su Estado nacional; como es el caso de Argentina y México, por poner algunos ejemplos.

Desde nuestro punto de vista la Independencia latinoamericana solo permitió a los criollos llegar al poder. Los indios, los negros y otras minorías no tuvieron acceso a él. La Independencia si bien es muy importante porque nos libró del yugo del colonizador abrió por otra parte una nueva lucha en las naciones recién constituidas. La lucha por la democracia, los derechos civiles y por un Estado de derecho que respete las diferencias. Nos parece que el Bicentenario

* Ph.D. por la Universidad de Tokio, Japón, donde fue profesor visitante del Departamento de Estudios Latinoamericanos. Obtuvo el Bachillerato, la Licenciatura y el Magister en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Es profesor principal del Departamento de Ciencias Sociales de la PUCP. Ha sido Director del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas Antropológicas (CISEPA), y actualmente es Director del Instituto de Ciencias de la Naturaleza, Territorio y Energías Renovables (INTE) de la misma universidad. Ha escrito numerosos libros y artículos sobre temas de pensamiento peruano y latinoamericano.

debe señalar que la Independencia no coronó la construcción de los Estados nacionales, sino que dio el pase para que estos se puedan construir. La unidad latinoamericana en la época de la Independencia se estableció en la lucha contra el poder colonial español; nos parece que durante estos últimos años la lucha de los pueblos ha estado en su proceso de desarrollo y de afirmación democrática. El Bicentenario nos encuentra en esa gran lucha.

Desde 1809 o 1810 hasta 1824, en que el Perú conquista su independencia, median alrededor de quince años. Esta distancia de tiempo merece una explicación y puede ser para nosotros la manera de empezar a abordar las características del fenómeno de la Independencia en el Perú. La explicación de esta circunstancia podría ser el motivo que justifica este trabajo de investigación sobre la Independencia del Perú y el curso del Estado nacional. Probablemente la razón a la que aludimos está fuertemente unida a la idea de que la Independencia peruana tuvo asuntos particulares que la distinguen de ser un conflicto exclusivo entre españoles y criollos. No decimos que esto no fuera un tema importante en la experiencia peruana, como lo fue en otras experiencias independentistas latinoamericanas, sino que en la base de esta contradicción general para todos los países de la región, en la Independencia nacional peruana se esconden elementos que finalmente pueden explicar mejor lo que fue en realidad este acontecimiento para el país. Nos parece, pues, interesante reflexionar en este trabajo el motivo por el que en el Perú celebraremos la fecha final de la independencia latinoamericana como nuestro bicentenario, y el porqué otros países latinoamericanos celebran como su bicentenario el inicio de esta gesta.

En este trabajo queremos además, enjuiciar los acontecimientos de la Independencia peruana, y también los posteriores a ella, desarrollando la tesis de que el proceso de la independencia, su forma, sus contenidos políticos y su realización marcarían una pauta adecuada en la conformación y estructuración del futuro Estado nacional peruano. Parece que lo dicho suena bastante obvio, pero al encarar tanto los viejos problemas de la República como los actuales no resulta ser tan obvio. Lo decimos porque no es solamente un tema de forma en la constitución del Estado, sino un problema de fondo. Nuestra tesis es que la constitución de un Estado criollo-mestizo en un país de mayoritaria población indígena ha generado y genera todavía una multitud de desequilibrios y problemas que hacen muy compleja y difícil la vida ciudadana en el país.

Por todo ello queremos pasar revista a varios momentos de la vida republicana del Perú para advertir cómo esta contradicción nacida y plasmada en la Independencia se va a ir manteniendo a la largo de toda la vida republicana. Ciertamente, nuestro balance es que su

permanencia, felizmente, va lentamente desapareciendo en la medida en que la madurez ciudadana de las personas crece en el país y en la medida en que el Estado se democratiza. Pareciera que los doscientos años de Independencia nacional que se van a festejar en el 2021, tendrán como motivo principal la celebración del proceso paulatino de democratización del Estado en el Perú que como sabemos es el fruto del crecimiento de la conciencia ciudadana de las personas.

Vamos a reflexionar sobre algunos periodos de la vida republicana peruana. En ellos observaremos cómo temas que fueron planteados y desarrollados en los inicios de la república se reconfiguran sin perder su naturaleza primigenia. Trabajaremos dos momentos de la configuración del Estado nacional en el Perú. Un primer momento que nos parece muy sugerente es el fundacional: el de la independencia misma porque en él se marca el terreno de lo que sería la formación de la futura república y el segundo, abordará los asuntos del nuevo Estado republicano en el siglo XIX y presenta la conformación de este hasta el final de la Guerra del Pacífico en 1885. Finalmente, haremos una somera reflexión de dos hechos de actualidad en el Perú: el sin sentido de la práctica senderista y el debate sobre los derechos humanos en la actualidad. Naturalmente sobre esta reflexión, más o menos histórica, plantaremos algunas sugerencias y comentarios finales para el balance del Bicentenario en el Perú.

UN PRIMER MOMENTO: LA APORÍA DE CONSTRUIR UN ESTADO DE CRIOLLOS EN UN PAÍS DE INDIOS

Hemos insinuado en este subtítulo la idea de que es un contrasentido construir un Estado de criollos en un país mayoritariamente poblado de indios. Efectivamente no deja de ser una aporía, es decir, un callejón sin salida, pretender hacer que el Estado de una nacionalidad o etnia, sea el Estado de otras que son dominadas por aquella. Refiriéndonos al Perú: que el Estado de los criollos sea el Estado de los quechuas, de los aimaras, entre otros pueblos. Eso ciertamente no podía llevar a nada bueno. No obstante, alguien podría decir que esa no ha sido una característica que solo se ha desarrollado en el Perú, sino en muchos lugares del mundo; e incluso, nos podrían señalar que se han constituido Estados nacionales en el mundo sin tomar en cuenta las características de sus etnias y pueblos. Efectivamente, eso es verdad. El surgimiento del Estado nacional en el mundo no ha ido acompañado necesariamente del ejercicio de la democracia. Por ello, el que se hayan constituido Estados con estas características significa que estos no han resuelto los problemas que esa mala conformación conllevaba. Precisamente parte de los problemas del llamado Estado moderno y contemporáneo, y no solamente en la constitución de los estados latinoamericanos, fue

el poco peso de representación popular, la falta de igualdad y de democracia entre las diversas etnias o pueblos que lo conforman. Lo que sucede en relación a la conformación del Estado peruano nos parece siguiendo esta orientación escandaloso a juzgar por los actores sociales que intervienen en su constitución.

El balance de la Independencia en el Perú pasa precisamente por evaluar si el Estado moderno y republicano permitió o afianzó la construcción de la ciudadanía y de la democracia que emergieron como su mandato al constituirse como tal. La evaluación no puede ser más pertinente porque significa evaluar cuán dueño de sí mismo y de su futuro es el habitante nativo del Perú. Usando y parafraseando la terminología del debate político de los años treinta del siglo XX (Burga et al., 1981) nos podríamos preguntar: ¿el llamado “indio” es ya el señor y el ciudadano en el Perú?

La pregunta no es ociosa porque la bandera de la Independencia fue siempre la libertad política y con ella, la social y la económica. Visto así el tema de la independencia en el Perú se nos muestra muy complejo, y esta complejidad, a nuestro juicio, rompe el esquema tradicional de entenderla solamente como una revuelta criolla frente al colonialismo.

Una mirada desde la población mayoritaria, la indígena, nos coloca en un ángulo diferente de la reflexión tradicional. Por ello es que sostenemos que para percibir integralmente el proceso de la independencia en el Perú, esta no puede ser pensada solamente desde las protestas mestizas o criollas que se generaron a partir de principios del siglo XIX frente al colonialismo. En esas fechas hubo acontecimientos decisivos que ya se habían realizado y que determinaron el curso de la Independencia peruana.

La rebelión de Túpac Amaru II en 1780 (Colección Documental, 1971; Lewin, 1967) es un acontecimiento que marcó definitivamente el destino de independencia de los pueblos vinculados principalmente a los llamados Andes Centrales. Perú, Ecuador y Bolivia no pueden comprender a cabalidad su independencia sin procesar en profundidad el significado del aplastamiento de esta revolución. Esta derrota no solo saca a largo plazo del juego político a la población quechua y aimara, sino que dejó solo a los criollos el escenario de la independencia de España. La derrota indígena fue estratégica y la posibilidad de constituir un Estado nacional moderno quechua-aimara quedó cancelada para siempre (O’Phelan, 2001^a).

Lo que estamos sugiriendo con estas precisiones es que la Independencia no fue un juego de dos bandas, sino de varias. En el caso de países con mayoritaria población indígena el problema se volvió muy complejo porque se tuvo por un lado, a la población indígena mayoritaria, y también a la minoría criolla-mestiza; y por el otro, al Estado

colonialista. ¿Cuál fue la dinámica de relación entre el Estado colonial español y la población criollo-mestiza? ¿Cuál fue la dinámica y la relación entre el Estado colonial y las poblaciones andinas? ¿Cuál fue la dinámica relacional entre los criollos y la población andina? Estas son preguntas realmente difíciles, pero su respuesta nos permitiría conocer los intereses de las clases y de las etnias que estaban presentes en el escenario de la Independencia.

Conviene anotar que la derrota política y militar de la élite indígena liderada por José Gabriel Condorcanqui, Túpac Amaru II en 1780, dejó un vacío de poder que difícilmente los criollos pudieron llenar con la Independencia y marcó a la larga una estratégica debilidad en el Estado peruano que ha tardado siglos en cerrar.

Criollos y peninsulares respondían a los mismos intereses en términos globales. Desde el punto de vista social eran la misma gente. Españoles peninsulares eran los funcionarios de turno; pero los españoles americanos, como le gustaba decir a Viscardo y Guzmán, eran la mayoría. (Colección Documental, 1975: 373-416). Ambos estaban enfrentados a la población mayoritaria indígena, porque sin ir muy lejos, la base de la gran propiedad de la tierra, es decir de las haciendas –que sujetaba a la población indígena–, unificaba los intereses de los colonialistas españoles y de los poderosos criollos. Pero, si bien existió una unidad en torno a la propiedad de la tierra, los intereses de la Colonia no eran los de la elite criolla. La pugna era muy fuerte en términos económicos y políticos; los criollos se sentían totalmente discriminados por una minoría de funcionarios peninsulares que los menospreciaban por linaje, por su mestizaje y por estatus. Esa pugna se acrecentó y llevó a la revuelta.

En el caso de la población indígena, reducida a servidumbre en su gran mayoría, sus posibilidades de cambio y de mejora estaban totalmente vedadas. Tomar la tierra, recuperar a la *pachamama*, suponía sacar a los criollos y a los españoles de lo que ellos consideraban suyo. Ese era el conflicto de fondo. La élite tupacamarista pensaba en un proyecto diferente y su revolución expresó un sentimiento general de liberación. Túpac Amaru II apostó, no obstante, a una alianza con los criollos, pero esta fracasó. Los criollos no se atrevieron a apoyarlo y tampoco a subordinarse a él. (Lewin, 1967: 396-426). El conflicto étnico y económico por la tierra impidió que se pudieran expresar alianzas de clase más firmes entre los opositores al colonialismo. Lo real fue que el enfrentamiento de los campesinos frente a las haciendas hizo imposible cualquier alianza con los criollos.

a. LAS DEBILIDADES DEL COLONIALISMO ESPAÑOL

El balance sobre el Estado colonial español en general ha estado muy ligado a los estudios hechos sobre el papel que España desempeñaba en

el mundo de la época (Skidmore et al., 1996). Fue evidente que el declinar del Imperio español fue el gran escenario para la derrota del colonialismo. Pero, hay que observar que un Estado imperial o colonial no se hunde solo por la acción de sus enemigos externos, o incluso, internos, sino principalmente por sus yerros. Nosotros pensamos que la crisis y la final derrota del colonialismo en América del Sur tuvo sus raíces en la propia dinámica interna del colonialismo (Suárez, 2006) y principalmente en sus yerros.

La victoria sobre Túpac Amaru no parece que fue un hecho que pudiera legitimar el poder español en el mundo andino. El colonialismo español y su estructura fueron heridos de muerte por esta revolución; su victoria fue pírrica y quedó totalmente golpeado y deslegitimado. Además, la crueldad de la que hizo gala con los líderes de la rebelión y la represión por más de una década a las poblaciones quechua y aimara puede dar cuenta del aislamiento político del poder español (Lewin, 1967: 696). Solo la fuerza militar lo mantenía en el poder. Incluso, perdería con mucha rapidez la posibilidad de controlar militarmente inmensas zonas territoriales en el sur del continente americano.

En este escenario también es importante comprender el significado de la eliminación de los caciques y jefes comunales en las sociedades quechua y aimara decretada por el poder colonial. Los cacicazgos habían mantenido la tradición andina y tanto Túpac Amaru, Túpac Katari, como otros líderes se apoyaron en los caciques, jefes y ancianos de las comunidades o ayllus, para desatar la guerra. La supresión para siempre de estos cacicazgos fue un golpe terrible a la tradición andina que se articulaba a través de esta organización desde las viejas tradiciones inca y pre-inca (O'Phelan, 1997). No solo decapitaron al Inca (Flores Galindo, 1987: 34), también decapitaron las organizaciones del pueblo andino. En la soledad más profunda de su vida tuvo, el campesino andino, que reconstruir sus liderazgos y su propio camino de liberación, y eso le llevaría siglos.

Por otra parte en la sociedad criolla se fortaleció la idea de la separación con España. No solo fue Viscardo pidiendo la solidaridad internacional e inglesa con la rebelión de Túpac Amaru (Colección Documental, 1975: 123). Hay pruebas suficientes en esta época que muestran la multiplicación de las sociedades políticas secretas y liberales de los criollos que conspiraban sistemáticamente contra el poder colonial español, y que lejos de reducirse se ampliaron sustancialmente hasta ser instrumentos claves en la Independencia latinoamericana. Fueron estos espacios, cenáculos donde se programaron las gestas independentistas. Pero, conviene recordar siempre, que los criollos-mestizos fueron una minoría en el escenario social del Perú. Solos no hubieran podido nunca enfrentar ni a los españoles ni a la población nativa. La presencia criolla latinoamericana siempre fue considerada necesaria.

b. LA DEBILIDAD POLÍTICA DE LA MINORÍA CRIOLLA EN EL PERÚ

La minoría criolla no estaba cohesionada frente al tema de la independencia de España. El grueso de criollos limeños y de otros lugares del Perú no estaba con ella. Los lazos –por decirlo de alguna manera– con España eran muy fuertes; se la reconocía como la Madre Patria. Estos lazos, naturalmente, expresaban intereses económicos, comerciales y de control político. De tal manera que al producirse las guerras independentistas a lo largo de América Latina los criollos de Lima representaron el asiento principal del poder colonial español.

Los criollos como clase y como grupo étnico –según registra la historia– fueron dubitativos e incluso hostiles a la Independencia (O’Phelan, 2001: 8). Arequipa, por poner un ejemplo, cerró sus puertas a la llegada del general San Martín y este percibió que la independencia del Perú necesitaba otros ingredientes. Un nuevo proyecto político para el Perú tendría que tener sus propias características. San Martín pensó en el proyecto de una monarquía constitucional. Ciertamente los criollos peruanos se sentían vinculados con España y no veían –o no querían ver– la necesidad de la independencia. Pero esta vez, a diferencia de la revolución de Túpac Amaru, las fuerzas criollas de América Latina –con el apoyo inglés– fueron infinitamente más fuertes y las fuerzas locales quedaron totalmente reducidas y aisladas. No obstante, se mantuvieron en la pelea contra las fuerzas patrióticas latinoamericanas tanto en Junín como en Ayacucho. Será la contundencia de los acontecimientos la que los incline como clase a la Independencia de España. Pero, esa es una historia que se irá consolidando después de producida la Independencia.

Los *liberales* criollos en el Perú fueron, en este escenario, una verdadera minoría política. Naturalmente apoyaron las luchas independentistas, pero su influencia fue realmente muy débil. Las proclamas de la Independencia en 1821 en Lima por parte del general José de San Martín fueron momentos de afirmación y de avance del sentido positivo de lo que significaba la independencia para el pueblo, pero recordemos que la verdadera independencia se conquista varios años después en diciembre de 1824 con la victoria de Ayacucho. El pueblo, más que las clases criollas acomodadas de Lima, acogió las ideas de la independencia, lo que permitió que estas cambiaran su posición y la aceptaran finalmente.

Producida la victoria en los campos de batalla y conquistada la libertad frente a España se dio inicio a la construcción del nuevo Estado independiente. En los inicios de este se aprecian con toda nitidez las contradicciones entre liberales y conservadores; conflictos que llevaron a la enemistad profunda de los criollos peruanos –mayoritariamente conservadores– con Bolívar y a su negativa a integrar un proyecto como

el de la Gran Colombia. Este conflicto político expresa distintos intereses en la conducción del país y desembocará al final hacia 1830 en la guerra del Perú contra la Gran Colombia.

Recordemos además que Bolívar y Sucre son los vencedores de Ayacucho, que vencieron con un ejército multinacional al ejército español. Este último fue el ejército que tenía el Perú y que estaba formado por soldados de origen andino y afroperuano, y que tenía por oficiales a criollos y a españoles. Las fuerzas latinoamericanas derrotaron al ejército realista compuesto básicamente por oficiales y soldados peruanos. Desde el punto de vista histórico fue una victoria de la revolución liberal y de las nuevas ideas. Eso no se puede negar. Pero, también fue la derrota del Perú. Por ello la Independencia aparece para muchos peruanos como contradictoria y trágica, por decir lo menos. El Perú nació a la modernidad y construía su Estado nacional con hombres y soldados derrotados en los campos de batalla. Y lo más contradictorio es que los que habían peleado o simpatizado con la causa realista tendrían la tarea de construir el nuevo Estado republicano. ¿Qué tipo de Estado podrían constituir los que estuvieron apoyando al colonialismo hasta el último momento? Digámoslo, tratando de comprender de la mejor forma lo que podían expresar y sentir estos hombres y mujeres de la época. ¿Podrían realmente crear nuevas ideas y sobretodo nuevas instituciones, personas –tanto de la elite criolla como del pueblo– que habían estado ligadas tan fuertemente al poder colonial? Fue evidente que no.

Aunque no se quiera reconocer, el nuevo Estado se parecería bastante al antiguo. El tributo indígena siguió hasta mediados del siglo XIX (Contreras, 1989); los indios tuvieron que seguir pagando un tributo feudal ya no al amo colonial, sino al nuevo, al Estado republicano. La esclavitud se mantuvo. Solo los nacidos después de la independencia y los negros que pelearon al lado de las fuerzas patrióticas, obtuvieron la libertad. Los otros no. Es decir, los criollos mantuvieron sus privilegios al mantener a sus esclavos y el Estado republicano les garantizó ese derecho. Si somos estrictos las cosas no cambiaron mucho. Como decía el poeta Larriva:

“Cuando de España las trabas
 en Ayacucho rompimos
 otra cosa no hicimos
 que cambiar mocos por babas.
 Nuestras provincias, esclavas
 quedaron de otra nación
 mudamos de condición
 pero sólo fue pasando

del poder de don Fernando
al poder de don Simón.”
(Larriva José en Basadre, 1968, 190-191, Tomo I).

Lo real es que la Independencia del Perú –probablemente sin desearlo– luego de la salida de Bolívar dejó en el poder del Estado a una clase de criollos acostumbrada a gobernar con las fuerzas del colonialismo. Esta clase conservadora, muy poco liberal y nada democrática, mantendría gran parte la estructura de dominio colonial en el Perú. Quizá por ello, en la percepción de muchos no hubo un cambio real y significativo, y por ello algunos han sostenido equivocadamente que la Independencia no significó nada para las clases populares.

UN SEGUNDO MOMENTO: LA AUSENCIA POLÍTICA DE LA MAYORÍA INDÍGENA EN LA REPÚBLICA

La cuestión de fondo, a juicio nuestro, para comprender la Independencia en el Perú es la ausencia casi total de la población andina en las gestas de los libertadores. Parece ser una epopeya en la que solo participan los criollos. La pregunta que hemos querido responder en el primer acápite es ¿cómo se pudo construir un Estado de criollos en mundo de pueblos andinos? La única respuesta que explica la ausencia de las poblaciones del mundo andino de manera significativa y consciente en la gestas de la Independencia es que sus líderes yacían derrotados a raíz del levantamiento tupacamarista de 1780. La Independencia, en todo el sentido de la palabra, fue una pelea de “blancos” que no tomó en cuenta a la población mayoritaria nativa.

a. INDEPENDENCIA DE ESPAÑA, MÁS NO DE LA EXPLOTACIÓN

Señalar esto conlleva plantear graves consecuencias para el futuro de la nación peruana puesto que el nuevo proyecto estatal nacía con inmensos desafíos. Esta situación impidió que el proceso de modernización social y económica se llevara a cabo y que las condiciones subjetivas de conciencia ciudadana no aparecieran con toda fuerza y nitidez hasta mucho tiempo después. El país siguió atrasado y ligado a la gran propiedad terrateniente, y se mantuvo la servidumbre en inmensos sectores de la población.

Por esta razón en estos casi doscientos años de historia republicana en el Perú, muchas veces se ha perdido la mirada de conjunto y el sentido profundo de la Independencia nacional. Muchas veces se ha dado la impresión de que lo que se hizo no fue suficiente y que el país no logró verdaderamente independizarse. Lo que descubrimos hoy es que una cosa es la independencia política frente a una potencia colonial y otra muy distinta es la independencia de la explotación, del

oscurantismo y de la miseria. El Perú, no habiendo encabezado la independencia política de España, la pudo conseguir; pero lo que no pudo conseguir fue la otra independencia. Aquí es menester una digresión que nos parece fundamental, ¿fue algo justo, adecuado y necesario liberarse de la opresión colonialista española y fundar el Estado nacional independiente? La respuesta no puede dejar ninguna duda: realmente lo fue. Eso valora el papel de la independencia, la de sus líderes, la de su generación y el sacrificio de los pueblos, y la coloca en su lugar. Pero, no confundamos lo que vino después de la independencia que no estuvo a la altura de los ideales proclamados por esta. La Independencia solamente dio inicio a ese proceso y naturalmente no lo pudo conquistar plenamente.

Conviene, no obstante lo dicho, señalar que luego de la independencia el poder criollo tuvo necesariamente que cambiar. No era posible mantener por siempre una contradicción semejante y tan profunda que excluía a la mayoría indígena de sus derechos, y a la vez los proclamaba en el discurso republicano y liberal. No es posible tapar el sol con un dedo, y naturalmente tampoco se lo pudo hacer en un país con una tradición cultural y étnica como la que posee el Perú. Más aún, si se aspiraba a vivir en democracia y se planteaba tener el mayor de los respetos por los derechos de todos.

La solución a la contradicción presentada es, a juicio nuestro, la clave que nos puede explicar el inmenso proceso de democratización que ha tenido el Perú en las siguientes etapas de su vida republicana. La aspiración a una sociedad de iguales, a una sociedad de derechos, a una sociedad de verdadero ejercicio democrático ha sido el paradigma que ha ido lentamente cambiando a una sociedad que empezó caracterizada por su naturaleza de castas, poco democrática y desigual.

b. UN ESTADO INESTABLE PORQUE NO REPOSA EN CIUDADANOS

Si observáramos cuidadosamente lo ocurrido en el Perú en los años y décadas posteriores a la independencia constataríamos que la inestabilidad política en el manejo del Estado fue una de sus características principales. Esa inestabilidad surgía de un Estado que no reposaba en la decisión mayoritaria de sus ciudadanos, sino que solo expresaba el interés de la minoría. No pensamos que para que surja el Estado deben estar de acuerdo todos los ciudadanos y habitantes del país, pero se necesita por lo menos de su aceptación y legitimidad. Pero, en el Perú la mayoría simplemente estuvo ausente. Uno de los síntomas de la inestabilidad política fue la violencia y la guerra que se mantuvieron hasta la década de los años sesenta del siglo XIX, como lo han sostenido muchos historiadores.

Los motivos que acarrearón estas circunstancias se han intentado justificar por el proceso de conformación del nuevo Estado. Pero,

hay que advertir que los problemas se agudizaron al no encontrar una voluntad y un acuerdo común en las clases llamadas a gobernar. La historia le ha puesto a este largo período el nombre de Caudillaje Militar; época de caudillos militares ambiciosos que buscaron hacerse del poder, y que combatieron y guerrearon en nombre de sus intereses, e hicieron todo lo posible por controlar el Estado. La ausencia de una clase política que dirija el Estado permitió la práctica política de estos caudillos militaristas. La convulsión política y social fueron las notas predominantes de estas décadas pos independencia. Sin embargo, merece recalcar que a pesar de las dificultades políticas y sociales hubo voluntad de fortalecer la nación, afirmar la democracia y de respetar el Estado de derecho.

Durante todas las décadas del caudillaje militar hubo presencia permanente de ciudadanos que lucharon contra este y por crear ciudadanía con un gobierno de la civilidad. Es este esfuerzo de ciudadanos el que logra derrotar el militarismo. Fue un movimiento de civilidad que no quería a los militares en el manejo del Estado. Personas comunes y corrientes establecieron una oposición natural entre civiles y militares, y alentaron un movimiento civilista que devolviera a los militares a sus cuarteles, y que se cerrara el ciclo de la violencia y de la fuerza de las armas para dirimir la acción política. Este movimiento del siglo XIX fue fundamental para afianzar derechos y la democracia en el Perú (Mc Evoy, 1994). El movimiento por derechos políticos permitió el surgimiento de partidos políticos. El más representativo de la época fue el Partido Civilista. Manuel Pardo y Lavalle fue el primer presidente elegido democráticamente de esta época, pero lamentablemente fue asesinado.

Pocos años después se desataría la ingrata Guerra del Pacífico y la militarización del país continuaría con el llamado Segundo Militarismo, posterior a esta guerra. De tal manera, que si tomamos una perspectiva general observaríamos que todo el siglo XIX estuvo sacudido por las guerras y también por los esfuerzos de civilidad y democracia. El Estado formado en la Independencia, débil y poco democrático como sugerimos líneas arriba, no pudo transformarse en una institución moderna y a la altura de las circunstancias; incubaba ya los gérmenes de la democracia y de la ciudadanía, pero todavía mostraba su debilidad e inestabilidad política y social. La inmensa población andina no participaba en la política nacional.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES: LA CUESTIÓN SENDERISTA Y LA LUCHA POR LOS DERECHOS HUMANOS

Desde mediados del siglo XX hasta la fecha se observa una profunda y radical transformación en la sociedad peruana. Hacia fines de los años

cincuenta el agro peruano ingresó en una situación de crisis. La población citadina creció y el agro no tuvo la capacidad de hacer frente a este desafío. Los problemas se incrementaron y hubo intentos de solución a los problemas. Lo más grave fue la irrupción de Sendero en el país lo que llevó a una lucha redoblada por los derechos civiles y humanos.

a. EL ABORTO SENDERISTA

Lamentablemente en este escenario de migración y de compleja transformación social el Perú vivió una guerra interna que le generó a la sociedad la pérdida de más de setenta mil personas y pérdidas económicas que sumaron más de veinte mil millones de dólares. La responsabilidad de esta guerra recae, sin ninguna duda, en el Partido Comunista Peruano *Por el Sendero Luminoso de José Carlos Mariátegui* que le declaró la guerra al Estado desde las Elecciones Generales en mayo de 1980. Los argumentos para justificar la guerra nunca fueron consistentes. La guerra, para este grupo, fue considerada como un elemento de carácter ideológico y de decisión programática. De tal manera que las definiciones fundamentales de política se establecieron entre los que estaban por la guerra y los que estaban en contra. Los que estaban por la guerra eran revolucionarios y, los que no eran reaccionarios y debían ser barridos de la historia.

El dogmatismo ideológico y la práctica senderista fueron instrumentos que retrasaron el proceso de democratización de la sociedad porque al “hacer estallar las contradicciones” –como decían– llevando al extremo las posturas reivindicativas de la población sin buscar una negociación sindical o política, lo único que lograban era que los movimientos sociales y organizados fueran destruidos por su falta de diálogo y legitimidad. La práctica del senderismo pretendió abortar todas las iniciativas populares que no estuvieran articuladas con su objetivo de guerra. Esta visión militarista de la política y de la organización social llevó a consecuencias lamentables para la vida del país; no solo la muerte de miles de inocentes civiles, policías y militares, sino la senderización de la vida social expresada en la falta de diálogo, en el uso de la fuerza bruta y en la pérdida de respeto absoluto por la condición humana.

La derrota del senderismo fue hecha por la participación de miles de ciudadanas y ciudadanos de la sierra, de la selva y de las ciudades que se enfrentaron con ellos de manera desigual, pero que a la larga lograron derrotar su proyecto anti-nacional y anti-democrático. Cuesta mucho, nos imaginamos, para quien simpatiza con el socialismo escuchar que el senderismo no fue y no es un proyecto favorable a los intereses del pueblo. La práctica del senderismo fue todo lo contrario a lo que el legado de Mariátegui señalara. A pesar de que colocaron el

nombre de Mariátegui en la consigna central de su partido, para cualquiera que revise su práctica política en estos años de violencia tendrá que reconocer que son lo más alejado a la ideología del pensamiento mariateguiano.

No hay otro modo de entender la práctica senderista, que como un aborto que puso en riesgo la vida del país y la del pueblo. Tendrán que pasar algunos años más para superar el trauma que dejó la guerra y el senderismo. Pero, conviene señalar que la victoria sobre el senderismo fue, dentro de este proceso de democratización de la sociedad peruana, un elemento extraordinario. Fue la población indígena campesina y sus rondas las que dieron cuenta del senderismo. La derrota militar del senderismo fue producida gracias a la organización social y armada de las comunidades campesinas que contó con el apoyo de las FFAA. Nuevos movimientos de características democráticos y regionales aparecerían luego de la derrota del senderismo. El Estado rápidamente reconocería la necesidad de constituir estructuras de gobierno regionales que busquen soluciones a las necesidades y reivindicaciones de sus territorios.

b. LA PELEA POR LOS DERECHOS HUMANOS

Lo más destacable de este momento fue el gran debate producido sobre los derechos humanos y el papel de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). La Comisión investigó las violaciones a los derechos humanos en el curso del llamado conflicto interno que enfrentó al Estado con los grupos de Sendero Luminoso (PCP-SL) y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). (CVR, 2003).

La Comisión señaló en un extenso informe del 2003 el resultado de su investigación donde se presentaron más de diecisiete mil testimonios de víctimas de los hechos ocurridos. El total de víctimas mortales aparece como resultado de recoger la información procesada por los nuevos testimonios y por la información que ya estaba en poder del Estado. La mayoría de las víctimas fueron campesinos, un 90%, y un 75% de ellas hablaba quechua; lo que nos da una idea del conflicto y dónde se produjo principalmente. Pero, a eso se sumaron varios elementos más como la información sobre personas torturadas y las formas que utilizaron para torturarlas; sobre personas que quedaron en condición de discapacitados, con trauma psicológico severo; el incremento de la pobreza extrema; sobre las comunidades campesinas y pueblos arrasados y destruidos; sobre el desplazamiento de poblaciones enteras, y sobre las inmensas pérdidas económicas.

El debate sobre el respeto a los derechos humanos en el Perú fue un momento importante para hacer un balance sobre la república y su Estado. A casi ciento ochenta años de vida republicana las viejas

huellas de la discriminación indígena reaparecían en el análisis del conflicto armado. Miles de campesinos quechuas fueron ejecutados por el senderismo y también por las fuerzas armadas del Estado. La Comisión de la Verdad señaló que alrededor del 56% de las muertes fueron producidas por el senderismo y que alrededor del 32% de las víctimas mortales lo fueron por las fuerzas del Estado. La investigación hecha por la Comisión de la Verdad es probablemente la investigación más completa sobre la realidad social y política del país en los últimos años, y lamentablemente mostró que lo avanzado en el país, en materia de derechos humanos, siendo importante, era todavía insuficiente.

La investigación no contó con el beneplácito de todos, como era de esperarse. Sectores conservadores acusaron de parcialidad a la Comisión por acusar a militares que violaron, torturaron y asesinaron a población indefensa. La dictadura de Alberto Fujimori también fue encontrada responsable de violaciones graves a los derechos fundamentales y fue acusada por el Estado. Fujimori huyó, y luego fue capturado en Chile, extraditado al Perú y sentenciado en un juicio transparente y público donde fue condenado a más de 25 años prisión por sus crímenes.

La lucha contra el fujimorismo y contra estos grupos contrarios a los derechos humanos que han defendido y justificado la violación de estos para eliminar el terrorismo senderista ha sido y sigue siendo un elemento de profunda disputa porque coloca un tema muy espinoso en la construcción de la vida ciudadana peruana. La discusión no gira en torno a si se deben respetar los derechos de las personas en general. Todos están de acuerdo que hay que respetarlos. La discusión gira, más bien, en torno a los que se sabe que han cometido crímenes. Para una minoría en el país se justifica que se hayan cometido estos crímenes porque la sociedad debía defenderse y debía eliminar a quienes querían destruirla. La otra postura no justifica la violación de derechos de las personas en ningún caso. El que viola los derechos de las personas no puede estar justificado ni libre y tiene que ir a la cárcel y pagar su pena. Se trata, en efecto, de un viejo y clásico debate ético en que para unos, en el más perfecto maquiavelismo, el fin justifica los medios y el asesinato es uno de ellos. Este fue el debate en los primeros años del siglo XXI y no dudamos que lo siga siendo por algunos años más.

c. LA LUCHA POR LA CIUDADANÍA Y EL NUEVO ROSTRO DEL PERÚ

El debate por los derechos humanos y por la construcción de una sociedad basada en el respeto y la ley muestra un cambio significativo en la orientación de la cultura cívica y de la democracia peruana. La pelea por la ciudadanía ha reestructurado el pensamiento de las personas. Sectores tradicionales y conservadores en su forma política –que han detentado o detentan el poder político y económico– están comprome-

tidos con la democracia y contra cualquier violación de los derechos civiles. De la misma manera, importantes sectores populares y de organización sindical están en la misma orientación. No obstante, hay sectores conservadores que tienen un rechazo visceral frente a los derechos humanos. También existen sectores populares que están en contra de los derechos humanos. Los derechos humanos representan así una línea divisoria que no toma en cuenta la cuestión de clase o de etnia. La sociedad se mueve en una línea que toma a las personas como referentes más importantes que las ideologías o los intereses económicos.

La experiencia muestra que en la historia peruana, ciertamente de menos a más, han existido movimientos democráticos en todas las esferas sociales y que también han existido movimientos no democráticos en todas ellas. Ser pobre no es sinónimo de una postura necesaria de defensa de derechos en el país. El principal movimiento violador de derechos fundamentales fue Sendero Luminoso y no se puede decir que estuvo compuesto de plutócratas y terratenientes. No, simplemente estuvo formado por sujetos fanatizados provenientes de sectores populares.

En el momento actual el debate, por primera vez, es el de la ciudadanía. Nunca el país ha debatido este asunto probablemente porque la mayoría de la población estuvo excluida y no era un tema de agenda para la población. La ciudadanía se ha pensado siempre dentro de una perspectiva que solo puede obtenerse en un Estado democrático. Ser ciudadano implica pertenencia a una ciudad, y como sabemos, la ciudad *-polis-* entraña una perspectiva especial para asumir la justicia, la ley, y finalmente la paz.

Desde los años sesenta en el Perú se han producido transformaciones profundamente significativas: una migración intensa que ha reconfigurado el territorio y las características de la población (Arellano, 2005); la derrota de una fuerza regresiva y cruel nacida en las entrañas de la misma población; la derrota de una dictadura que promovió la corrupción y la impunidad en el Estado (Dammert, 2001); y finalmente, la emergencia de pequeños productores industriales y agrícolas de claro origen andino que son el soporte del crecimiento de la economía nacional (Villarán, 1998, Bobadilla et al., 2008, Figueroa, 2003, MCLCP, 2007). Esto configura un nuevo rostro de la sociedad peruana y es ya un indicio de nuevos cambios en la estructura del poder y del Estado.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El balance del Bicentenario de la Independencia peruana tiene que responder a la pregunta más simple: ¿cuánto el Estado peruano nacido en la Independencia se ha transformado verdaderamente en un Estado democrático, de derecho, inclusivo y nacional? Esa también es la pregunta para los otros Estados nacionales fundados en el Independencia.

El Estado peruano que nace de la Independencia de España, como lo intentamos señalar en estas páginas, nació con inmensas dificultades en su estructuración interna. La Independencia se logró y los problemas que se heredaron del colonialismo tuvieron necesariamente que enfrentarse. El enfrentamiento con las taras de la desigualdad y la falta de democracia –herencia colonial (Cotler, 2005)– ha hecho que estos doscientos años puedan ser observados como un proceso paulatino que marcan la democratización del país. Proceso democrático que va configurando y reestructurando al Estado permanentemente.

¿Hay algo que se puede celebrar en estos doscientos años de independencia política del Perú? Pensamos que sí. Aunque la historia muestra procesos complejos, queda claro que la Independencia eliminó primero la principal traba para iniciar el proceso de ciudadanía: el colonialismo porque como colonia de España jamás un pueblo podría aspirar a ella. La Independencia, en segundo lugar, inició la posibilidad de contar con un Estado democrático y nacional que respeta y se apoya en sus tradiciones étnicas y culturales. Pensamos que hay motivo para celebrar, a pesar de la dura situación de millones de peruanos y latinoamericanos todavía enganchados a la pobreza y a la falta de derechos. Será en todo caso una celebración para reafirmar el sentido del Estado democrático e inclusivo que todavía necesita la República del Perú y también muchas de las repúblicas latinoamericanas.

BIBLIOGRAFÍA

- Amat y León 2006 *El Perú nuestro de cada día* (Lima: Universidad del Pacífico).
- Arellano Cueva, Rolando 2005 *Los Estilos de Vida en el Perú. Cómo somos y pensamos los peruanos del siglo XXI* (Lima: Arellano Investigación de Marketing S.A).
- Arguedas, José María 1981 *Formación de una cultura nacional indoamericana* (México: Siglo XXI).
- Basadre, Jorge 1968 *Historia de la República del Perú (1822-1933)* (Lima: Editorial Universitaria).
- Belaunde, Víctor Andrés 1987a *La Realidad Nacional* (Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario, Tomo III).
- Belaunde, Víctor Andrés 1987b *Peruanidad* (Lima: Edición de la Comisión Nacional del Centenario, Tomo V).

- Belaunde, Víctor Andrés 1993 *La síntesis viviente* (Lima: Instituto Riva-Agüero, Tomo VI).
- Bobadilla, Percy y Tarazona, David, 2008 *Nosotros hacemos los pueblos... El empoderamiento en la minería artesanal. Los casos de algunas localidades de Arequipa, Ayacucho y Puno* (Lima: Gama / Informet / Cosude / Project Consult / CISEPA – PUCP).
- Bonilla, Heraclio y Spalding, Karen 1979 “La Independencia en el Perú: las palabras y los hechos” en *La independencia en el Perú* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Burga, Manuel y Flores Galindo, Alberto 1981 *Apogeo y crisis de la República Aristocrática* (Lima: Richay).
- Colección Documental de la Independencia del Perú 1971 *La Rebelión de Túpac Amaru* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. II Tomo, IV Volúmenes).
- Colección Documental de la Independencia del Perú 1975 *Los Ideólogos. Juan Pablo Viscardo y Guzmán* (Lima: Comisión Nacional del Sesquicentenario de la Independencia del Perú. Tomo I, Volumen 1).
- Comisión de la Verdad y Reconciliación 2003 *Perú. Informe final, 2003* (Lima: Comisión de la Verdad y Reconciliación, IX Tomos).
- Contreras, Carlos 2001 “La transición fiscal de la Colonia a la República” en O’Phelan, Scarlett (comp.) *La independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (Lima: IRA / PUCP).
- Contreras, Carlos 1989 “Estado republicano y tributo indígena en la sierra central en la posindependencia” en *Histórica XIII:1* (Lima: PUCP).
- Cotler, Julio 2005 *Clases, Estado y Nación en el Perú* (Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos).
- Dammert, Manuel 2001 *Fujimori-Montesinos. El Estado Mafioso. El poder imagocrático en las sociedades globalizadas* (Lima: Ediciones El Virrey).
- De Althaus, Jaime 2008 *La revolución capitalista en el Perú* (Lima: Fondo de Cultura Económica).
- Degregori, Carlos Iván, Blondet, Cecilia y Lynch, Nicolás 1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).

- Figueroa, Adolfo 2003 *La Sociedad Sigma: una teoría del desarrollo económico* (Lima: Fondo Editorial de la PUCP / Fondo de Cultura Económica).
- Flores Galindo, Alberto 1987 *Buscando un inca: Identidad y utopía en los Andes* (Lima: Instituto de Apoyo Agrario).
- Haya de la Torre, Víctor Raúl 1984 *Obras Completas* (Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca, VI Tomos).
- Klarén, Peter F. 1976 *Formación de las haciendas azucareras y orígenes del APRA* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos).
- Lewin, Boleslao 1967 *La rebelión de Túpac Amaru y los orígenes de la Independencia de Hispanoamérica* (Buenos Aires: Sociedad Editora Latino Americana, S.E.L.A., Tercera Edición).
- Mariátegui, José Carlos 1986 *Peruanicemos al Perú* (Lima: Empresa Editora Amauta S. A. Volumen 11).
- Mariátegui, José Carlos 1994 *Mariátegui Total. Edición Conmemorativa del Centenario de José Carlos Mariátegui* (Lima: Empresa Editora Amauta S. A. II Tomos).
- Mariátegui, José Carlos 1995 *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Lima: Empresa Editora Amauta).
- Matos Mar, José 2005 *Desborde Popular y Crisis del Estado. Veinte años después* (Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú).
- Matos Mar, José 1969 *La Oligarquía en el Perú* (Buenos Aires: Amorrortu Editores).
- Mc Evoy, Carmen 1994 *Un proyecto nacional en el siglo XIX. Manuel Pardo y su visión del Perú* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Mesa de Concertación de Lucha contra la Pobreza 2007 *Futuro sin Pobreza, Balance de la lucha contra la pobreza y propuestas* (Lima: MCLCP).
- O'Phelan, Scarlett 1997 *Kuracas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia 1750-1835* (Cuzco: Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas).
- O'Phelan, Scarlett 1999 "Repensando el Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII" en *El Perú en el siglo XVIII. La era borbónica* (Lima: Instituto Riva-Agüero/Pontificia Universidad Católica del Perú).

- O'Phelan, Scarlett 2001a "Repensando la Independencia del Perú" en *Historia de la Cultura Peruana* (Lima: Ediciones del Congreso de la República).
- O'Phelan, Scarlett (comp.) 2001b *La independencia del Perú. De los Borbones a Bolívar* (Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Ortiz Caballero, René 1989 *Derecho y Ruptura. A Propósito del Proceso Emancipatorio en el Perú del Ochoientos* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Riva Agüero, José de la 1960 *Afirmación del Perú, Fragmentos de un Ideario* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Tomo II).
- Riva Agüero, José de la 1962 "El Inca Garcilazo de la Vega" en *Obras Completas de José de la Riva Agüero* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Tomo II).
- Suárez, Margarita 2001 *Desafíos transatlánticos. Mercaderes, banqueros y el estado en el Perú virreinal, 1600 – 1700* (Lima: Instituto Riva-Agüero / Pontificia Universidad Católica del Perú / Fondo de Cultura Económica / Instituto Francés de Estudios Andinos).
- Villarán, Fernando 1998 *Riqueza Popular. Pasión y gloria de la pequeña empresa* (Lima: Ediciones del Congreso del Perú).

Alejandra Ciriza*

UTOPIÍA Y REVOLUCIÓN: LOS SUEÑOS DE UN MUNDO MEJOR EN TIEMPOS DE INSURGENCIA (1770 -1824)

A menudo se argumenta que las revoluciones de independencia no dejaron en Nuestra América otro saldo que el cambio de manos del poder político. Se afirma que el poder, en sus múltiples acepciones, pasó de los godos a sus herederos directos, los varones que formaban parte de las minorías ilustradas, blancas y poderosas, los comerciantes y propietarios, militares, clérigos y funcionarios que se hicieron con la dirección política durante los conflictivos procesos de organización de los estados nacionales en la otrora América española, una vez cerrado el ciclo ascendente de la revolución.

El orden que se impuso tras los procesos revolucionarios y los duros enfrentamientos internos vinculados a la fundación de las nuevas repúblicas no remedió desigualdades, no implicó la construcción de una América unida para enfrentar su naciente destino, no suprimió el racismo ni la discriminación sexista en contra de las mujeres. Si hubo

* Doctora en Filosofía, Investigadora Principal del CONICET y Directora del Instituto de Género y Mujeres de la de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza. Ha escrito y publicado numerosos artículos y ensayos sobre teoría feminista y filosofía política desde un punto de vista atento a la dimensión histórica, entre los que se pueden mencionar trabajos sobre Mary Wollstonecraft, Jean Jacques Rousseau y pensamiento nuestro americano. Entre sus últimos libros se cuentan *Intervenciones sobre ciudadanía de mujeres, política y memoria* (Feminaria, 2008) y *En Memoria de Simone de Beauvoir* (Leviatán, 2011).

cambios, se dice a menudo, éstos afectaron de manera visible sólo lo concerniente a la *loi politique* y a una fracción muy pequeña de la población. De hecho no se modificaron demasiado las relaciones entre las clases, las castas, las etnias, los géneros sexuales tal como éstas habían sido construidas bajo el *ancien régime*.

Y sin embargo la revolución hizo temblar los cimientos del orden establecido y movilizó a miles de sujetos en armas, tanto varones como mujeres, tanto blancos como gentes de color, tanto propietarios como desposeídos.

Tras la revolución se produjeron procesos desamortizadores y desvinculadores, hubo planes de colonización y redistribución de la tierra que, andando el tiempo, cuando se concretaron, terminaron en la formación de grandes latifundios, en la expulsión o proletarización de los campesinos, en la disolución de las comunidades indígenas. Se creó tras el proceso revolucionario un orden jurídico que implicaba un quiebre con el régimen colonial pues se abolieron la encomienda, el reparto, la mita, la mesta, el tributo indígena, los mayorazgos, los diezmos y la esclavitud; se conformaron los estados nacionales, se debatieron constituciones que proclamaban la igualdad jurídica de los “ciudadanos”, se crearon los ejércitos nacionales, floreció la prensa al calor de encendidos debates sobre los alcances de la ciudadanía, los derechos, la educación, la religión. Cambiaron la economía, la política, la cultura. Aún así se insiste en que no hubo revolución.

Este trabajo se ocupa del tiempo breve de ascenso del ciclo revolucionario, entre 1770 y 1824, un tiempo en el que se abrió el horizonte de la imaginación política hacia la posibilidad de poner en palabras y experimentar, aún cuando fuese de manera efímera, otras relaciones sociales y políticas. Fue en ese tiempo de transformaciones y cambios abruptos cuando se jugaron, a la manera de ideas crítico-reguladoras, algunas utopías como la de unidad americana, la de construcción de una sociedad en la que los indios cupiesen, la de una sociedad sin esclavos ni racismo al ritmo de la revolución negra de Haití, e incluso la de modificar las relaciones socio-sexuales en un sentido emancipatorio.

Desde luego existen pocos vestigios de formulaciones sistemáticas, o programas políticos claros y específicos. Apenas, la mayor parte de las veces, los fragmentos de esos bosquejos imprecisos se hallan en documentación dispersa, unidos a la memoria de la irrupción de esos otros y otras, subalternos y subalternas, mujeres de todas las clases y castas en el escenario político durante el ciclo ascendente del proceso revolucionario, haciendo lugar en sus vidas a otras prácticas y relaciones, a deseos de emancipación que incluían la transformación del entero orden social y político, incluyendo la resistente *loi de famille* (Ciriza, 2012). Urgidos por el ritmo de ese tiempo extraordinario que son las

revoluciones esos sujetos soñaron mundos mejores, formularon anticipaciones imaginarias de futuros posibles que luego no se realizaron, escribieron y debatieron ideas que podríamos llamar utopías.

Hijas de la revolución, esas ideas ocupan un lugar paradójico, pues fueron a la vez producto de las posibilidades abiertas por las turbulencias de su tiempo, acuñadas en el fragor de la revolución y a la vez imposibles de concretar bajo las condiciones efectivas de ese momento histórico.

Tras la revolución esos proyectos sociales y políticos no formaron parte de las ideas que se impusieron. Sin embargo retornan, se articulan/reformulan con ocasión de cada presente, como sucede hoy, tras el bicentenario, en un escenario en el que los movimientos políticos de mujeres, indígenas, afrolatinoamericanos y afrolatinoamericanas procuran por su memoria a la vez que recuperan proyectos de un mundo mejor, en que la unidad de nuestra América forma parte de la agenda de los movimientos sociales y gobiernos de varios países de la región (Ciriza, 2012; Fernández Fernández, 2009; Mosquera Rosero-Labbé, y Barcelos, 2007).

Desde la perspectiva que en este trabajo se sostiene los momentos revolucionarios son oportunidades para subvertir el orden social establecido que abren, para los sectores subalternos, ocasiones para una praxis colectiva que modifica su experiencia del mundo y su percepción del tiempo¹. En orden a la cuestión del tiempo, el de las revoluciones anuda y condensa la temporalidad, es lo que los griegos llamaban *kairós*, es decir, un momento singular en el que se produce una oportunidad, aún cuando ella pueda ser efímera². Como señala Marx en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, los procesos revolucionarios sintetizan pasado, presente y futuro, lo dado y lo por venir produciendo tensiones y relaciones inesperadas (Marx, 1957: 160).

Durante los momentos revolucionarios los/las oprimidos/as miran a menudo en una doble dirección: hacia adelante, hacia el horizonte abierto por la transformación de lo dado y hacia atrás, en procura de modelos para la acción. Durante esos momentos densos que convocan el pasado y anticipan el futuro, la presencia de indios

1 La experiencia incluye, como han señalado Raymond Williams y Edward P. Thompson, comportamientos, acciones, pasiones, resistencias, sentimientos, percepciones, es decir una gama amplísima de registros del mundo anclados a la subjetividad, pero a la vez vinculados y determinados por condiciones materiales de existencia no elegidas por los/las sujetos (Williams, 2000; Thompson, 2001).

2 Según Amanda Nuñez la idea griega de *kairós* liga tiempo y fortuna, pues a la manera del *daimon* hijo de Zeus y Tijé, se halla emparentado a Kronos, pero también a la suerte. La fortuna, la oportunidad. Como el demonio en cuestión es veloz y escurridizo, de modo que si no se lo encuentra y toma en el momento preciso escapará (Nuñez, 2007).

e indias, negros y negras y subalternos/as de todas las castas y clases es perceptible. También la de mujeres, las excepcionales y las que no lo son tanto. La insurrección los/las hace visibles. Incluso el arte los y las recupera e inmortaliza, como hiciera genialmente Delacroix en “La libertad guiando al pueblo”. Pero su paso por la historia se borra cuando comienza la edificación del nuevo orden. Entonces el tiempo parece retomar un ritmo regular, y las líneas de continuidad se adelgazan, se borran los procesos históricos que condujeron hasta el momento de la revolución, se desdibujan huellas y sueños. Los/las sujetos subalternos/as parecen abandonar la escena de la historia para ceder protagonismo a otros, a menudo a sus opresores, o a personajes que se hacen con el poder político bajo las condiciones que las revoluciones produjeron. Sucede entonces que no sólo no permanecen sino que, aún cuando en general se pueda decir que protagonizaron algún acontecimiento, es dificultoso hallar registros precisos. Sucede con las mujeres de todas las clases y colores, con las /los negros, con los /las indias. Sólo el interés por lo acontecido de parte de las generaciones venideras permite conjurar el olvido y recuperar esos sueños de una sociedad mejor y las trayectorias, palabras, experiencias de los sujetos que las imaginaron y lucharon por construirlas.

Desde una perspectiva que asume el supuesto de que es el presente el que convoca el pasado, y a partir de la idea de que los momentos revolucionarios condensan la temporalidad marcando inflexiones en la historia, produciendo transformaciones efectivas y anticipaciones de futuro que recurren cada vez que el orden establecido se halla en peligro, abordaré en este trabajo las revoluciones de independencia como oportunidad para la emergencia de algunas utopías: la de unidad americana, la de una sociedad sin esclavos/as, la de una América capaz de reconocerse en sus raíces indígenas, la de subvertir la *loi de famille* que considera a las mujeres como *famulus*, esto es, como propiedad y esclavas domésticas.

He optado por un recorte temporal que desborda el ciclo más breve de la revolución política de emancipación (habitualmente marcado entre 1808 y 1824) extendiéndolo hacia 1770, fecha de inicio del ciclo de levantamientos indios en los Andes centrales, e incluyendo el lapso entre 1790 y 1804, en que los /las negros protagonizaron la primera revolución jacobina del continente en Haití. El límite de 1824 en cambio ha sido mantenido pues postulo que existe un nexo entre el ciclo ascendente de la (s) revolución (es) y la apertura de horizontes utópicos (Ciriza, 1994). El recorte ha sido establecido a partir de la noción de ciclo ascendente, que tomo del historiador Manfred Kossok, pues ella permite detectar las tradiciones políticas derrotadas (Kossok, 1983: 11-58).

UTOPIA Y REVOLUCIÓN

Los momentos revolucionarios convocan, al quebrar el orden existente y las relaciones establecidas, a ejercitar la imaginación política, e incentivan la búsqueda de horizontes imaginarios desde los cuales se producen anticipaciones de una sociedad mejor. A menudo se recurre al pasado tal como lo hicieran, según Marx, los /las revolucionarios franceses que buscaron en la antigüedad clásica palabras e imágenes para el mundo que se hallaba en construcción. Pero también se anticipa imaginariamente el futuro, como lo hicieran diversas clases de utopistas produciendo una crítica del orden social establecido como incompatible con la vida humana, describiendo minuciosamente otras sociedades posibles e imposibles a la vez (Engels, 1986; Ciriza, 1994).

En el caso de la naciente América española la formulación utópica más fuerte y recurrente es aquella que hace de la revolución un corte radical con el pasado, un punto de inicio que abre para la América toda un nuevo tiempo de experimentación política.

En el siglo XVI Moro inició la aventura del pensamiento utópico relatando las peripecias del viaje de Rafael Hitlodeo hacia un mundo nuevo y mejor y dejando como herencia no sólo la idea de una crítica radical (aun cuando imaginaria) de lo dado, sino la noción, decisiva para americanos y americanas, de “nuevo mundo” (Moro (1516) 2005; Fernández Buey, 2007). No sólo ampliaba con ello el campo de la imaginación teórica y política, sino que establecía una suerte de equiparación entre América y lo nuevo, pues la ausencia ilusoria de pasado asociaba América al futuro como su tiempo más propio.

No es de extrañar pues que los revolucionarios del siglo XIX considerasen que la singularidad de América era su novedad, y concibiesen la revolución como un corte de todos los lazos que alguna vez ligaran pasado y presente, pues el pasado desempeñaba el papel de la *topía* moreana: espacio/tiempo de condensación de las opresiones coloniales con las que la revolución habría de terminar. Tras la revolución América devendría, mucho más que la “vieja Europa”, el lugar adecuado para la realización de sus sueños políticos a fuerza de ejemplo y propaganda. No sólo porque era “el nuevo mundo”, sino porque la revolución venía a romper con el pasado colonial produciendo la huida de preocupaciones, pasiones y prejuicios.

En el período ascendente del ciclo revolucionario muchos de los integrantes de la élite criolla (los mismos que luego fusilarían en nombre de la patria, el orden, la nación) imaginaron que la revolución había cortado todos los lazos. Liberada de España, concebida como lugar de un pasado “gótico y feudal”, América devendría una suerte de isla de Utopía, territorio de experimentación política libre de los obstáculos que impedían la concreción de los objetivos revolucionarios en la vie-

ja Europa. Pura futuridad, la América otrora española se presentaba como el territorio sin marcas en el que habría de construirse un nuevo orden republicano y de unidad continental donde incluso indios, negros, mujeres, ocuparían (al menos en la formulación de los ideales) un lugar distinto.

Si bien es verdad que de un modo menos claro y frecuente que el asunto de la unidad, colocado en el lugar de condensación del ideal de una patria única y nueva para los americanos, las mujeres, los indios, los negros fueron interpelados/as con una radicalidad que no volvería a repetirse en mucho tiempo. El llamado a la conmoción del orden de las castas, a la ruptura (aun cuando fuera modesta) de las relaciones establecidas entre los géneros sexuales enmudecería durante largo tiempo. La revolución había abierto un espacio, un islote de futuro estrecho y frágil que se fue cerrando a medida que la revolución fuera devorando a sus hijos e hijas, muertos algunos, exiliados otros y otras. Cuando el capítulo de la insurgencia se fuera clausurando estos asuntos, como los malos sueños, fueron expulsados del discurso político para dar lugar no sólo al interés particular, sino incluso faccioso.

El ejercicio de la función utópica en el discurso político produjo horizontes imaginarios diversos: el de unidad continental en algunas formulaciones, el de la fraternidad entre americanos por encima del origen racial, el de la construcción de una sociedad emancipada de la tradición y de las regulaciones establecidas por la *loi de famille*, pues se partía de la idea de que la revolución había inaugurado un tiempo de experimentación política para la América que nacía tras el derrumbe del orden colonial.

He tomado estas cuatro variaciones de ejercicio de la función utópica en el discurso político de la emancipación americana a sabiendas de que se trata de críticas del orden real que tienen distintas orientaciones y densidades. Mientras la idea de que el pasado colonial había producido el aislamiento, la fragmentación y la división entre los americanos para facilitar la explotación y la servidumbre del continente constituye un *leit motiv* del discurso político de la época, el tema de la imposibilidad de la reproducción de la vida para indios y negros en condiciones de servidumbre es un asunto mucho más escaso. Más frágil e inaudible es la crítica de las relaciones de dominación y control sobre las vidas y los cuerpos de las mujeres.

Sin embargo, si las intensidades y acentos son distintos, la revolución fue imaginada como la puerta que abriría para los americanos la posibilidad de construir una sociedad nueva y mejor, alejada de los prejuicios, la hipocresía, e incluso, como gustaba decir a Manuela Sáenz, capaz de eliminar las “preocupaciones sociales inventadas para atormentarse mutuamente”.

He construido un corpus pequeño de discursos vinculados al ciclo ascendente de la revolución; las Proclamas de Bolívar entre 1805 y 1830, los discursos de Castelli mientras era representante de la junta rioplatense en el Alto Perú, la correspondencia intercambiada entre el Libertador y la Libertadora entre 1822 y 1830. En el caso de Manuela Sáenz Aizpuru he recurrido también a los testimonios de O'Leary y Boussingault en procura de otras iluminaciones. En el de la revolución haitiana he recurrido a la constitución de 1805, texto en el que precipita el deber ser que muchos de sus protagonistas deseaban para su sociedad.

Desde el horizonte que la revolución despejaba se anticipaba para los/las americanos un futuro que no sería, a medida que se fuera realizando, el que ellos/ellas imaginaran, y sin embargo ese futuro entonces deseado continúa sirviendo, aún hoy, para caminar.

DEL TIEMPO DE LA REVOLUCIÓN Y SU LECTURA: LEER LA REVOLUCIÓN

Incluso autores conservadores, como el alemán Koselleck, insisten sobre la significación que las revoluciones como alteración radical del orden político tienen para la historia, no sólo como relato, sino como experiencia (Koselleck 2001). El modo de tratamiento de los textos nacidos del tiempo de revolución parte de esa idea. De allí la necesidad de debatir con algunas de las lecturas dominantes en el campo de la historia, si bien este no es, en sentido estricto, un trabajo historiográfico, en la medida en que persigue el horizonte de crítica e imaginación política nacido del proceso de la revolución rastreándolo en un conjunto acotado de fuentes. Sin embargo esa tarea supone una idea de lo que las revoluciones de independencia fueron y un cierto conocimiento de los procesos históricos, de allí la necesidad de incluir, aún cuando de manera acotada, algunas referencias al debate historiográfico, pues las lecturas que hacemos de las revoluciones de independencia están permeadas por las interpretaciones de los historiadores/as. Son ellos/as los que proporcionan los relatos-guía, las selecciones de fuentes, los puntos de vista establecidos, los que aportan la evidencia documental disponible. Ello a menudo impide advertir los procesos de clasificación, descarte, puesta en valor; las interpretaciones respecto del tiempo y de la relación entre ese pasado y este presente; los modos como se seleccionan los sujetos a considerar (o no) como parte en los procesos revolucionarios.

Entre las interpretaciones más difundidas se pueden señalar, a nivel latinoamericano, además de las propias de las historias patrias que circunscribieron el proceso a los territorios nacionales organizados con posterioridad a la independencia y asignaron enorme valor a los

héroes locales, la de Tulio Halperín Donghi en Argentina y la de John Lynch a nivel continental. Ambos colaboraron con trabajos en la conocida *Historia de América Latina* dirigida por el especialista británico Leslie Bethell (Bethell, 1991), además de dejar sentadas sus posiciones en textos de amplia difusión.

Halperín hace en *Revolución y guerra* una historia que relata las luchas de emancipación como un cambio de manos del poder político (Halperín, 1971; 1994). Lynch en cambio atribuye la ruptura del lazo colonial clásico a la crisis del imperio español. Desde la perspectiva de Lynch los pueblos hispanoamericanos se perfilaban, hacia mediados del siglo XVIII, como entidades proto-nacionales bastante específicas debido a su asentamiento en una geografía vasta y áspera y a la importante heterogeneidad étnico-demográfica, aún cuando existiera una suerte de articulación dada por la estructura imperial y por el acervo cultural común de origen hispano. Los iniciales ideales hispanoamericanistas fueron retrocediendo ante la presión de quienes bregaban por la fundación de repúblicas separadas y aún enfrentadas entre sí (Lynch, 2008).

La caracterización del resultado no es menos diversa y está también sujeta a polémica. Mientras Kossok (1983) considera que las revoluciones de independencia fueron revoluciones burguesas inconclusas, François Guerra (1992) concluye que el efecto de los cambios producidos por las guerras de independencia consistió en la producción de una nueva “escena pública” que dio paso al triunfo de una nueva legitimidad, una nueva forma de hacer política, y Manuel Chust (1994) insiste en preguntarse si la revolución tuvo lugar, aún cuando indique que se produjeron transformaciones con claro contenido burgués.

Desde mi punto de vista lo que revela una rápida lectura de este abanico de interpretaciones es la dificultad para construir explicaciones capaces de atender a la articulación entre economía y política, al panorama internacional a la vez que a la compleja situación local, a la mirada desde arriba y a la perspectiva que surge de considerar la iniciativa y las prácticas políticas de los/las de abajo. La historia es un terreno de lucha por las interpretaciones particularmente sensible a las posiciones teóricas y políticas desde las cuales se lee, a las encarnaduras y ubicaciones de quienes hablan, a las transformaciones que produce la búsqueda de lazos entre el presente y el pasado de los sectores populares y las mujeres. De allí la relevancia de una reflexión que considere los sesgos euro, etno y andro-céntricos, y que permanezca atenta al grado y modo en que el presente incide en la construcción de lecturas sobre el pasado. La naturalización de las condiciones bajo las cuales se escribe la historia obtura la percepción de hasta qué punto las interpretaciones del pasado se hallan ubicadas/situadas temporal,

local, política, racial y genéricamente (Haraway, 1993, Ciriza 2007). Aún enunciadas, dichas condiciones pasan desapercibidas, pues a menudo son sometidas a operaciones de neutralización.

Es preciso considerar, por ejemplo, el peso de la interpretación de Furet en la lectura que Guerra hace de las revoluciones americanas de independencia. Como es bien sabido, Furet escribe su texto sobre la Revolución Francesa en contraposición de la interpretación producida por Albert Soboul (Soboul, 1981; Furet, 1999). Para Furet la revolución fue hecha por las élites, y los acontecimientos de 1792 no serían sino una suerte de perturbación que habría trastocado el curso de un proceso de modernización desde arriba iniciado en 1787. Furet, tras los pasos de Tocqueville, atiende a las continuidades entre el antiguo régimen y la revolución apuntando a subrayar los momentos de recomposición y continuidad. Para Soboul en cambio la revolución francesa es ante todo una expresión de la revuelta de las masas populares cuyo ejemplo es el movimiento jacobino, sostenido sobre la base de la organización política y militar de los *sans-culotte*.

¿Es indiferente cuál sea la concepción de la revolución, cuáles los aspectos que se visualizan, los sujetos cuya presencia se torna particularmente visible? No creo que sea así. Las lecturas dominantes se apoyan sobre Furet, Guerra, Halperín, como si se tratara de meros relatos acerca de lo efectivamente acontecido, y no de interpretaciones que privilegian el protagonismo de las élites, insisten sobre la cuestión de la representación política como núcleo del proceso, lamentan el desvío jacobino y las turbulencias del (los) procesos revolucionarios estructurando narraciones que culminan en el retorno al orden, como si los acontecimientos de la revolución no hubieran sido sino meros preparativos. agitados y destructivos, para la llegada salvífica y reparadora de Bonaparte, en el caso francés, o de cualquier representante del partido del orden (las élites criollas) en el caso hispanoamericano.

El nexo por el cual se procura en este escrito, en cambio, es el que liga procesos revolucionarios y utopías, se halla vinculado a la inquietud, que me azuza desde hace ya mucho tiempo, por buscar en los momentos densos la experiencia de los y las subalternas. Eliminada su palabra y experiencia de la historia, éstos quedan privados de anclajes, desposeídos y desposeídas (en especial las mujeres, mucho más si pertenecen a clases y etnias subalternas) de referencias a la temporalidad que les permitan reconocerse en el decurso de la historia (Rich, 2001).

En tiempos de revolución algunos americanos y americanas esperaban que ella abriera el tiempo de una América del sur unida, de construcción de un nuevo régimen capaz de incorporar a los indios como ciudadanos de pleno derecho, y no como súbditos sujetos a la voluntad de otros, de abolición de las desigualdades raciales, de inclu-

sión de las mujeres en condición de ciudadanas. Bolívar, Castelli, los revolucionarios negros en Haití, Manuela Sáenz pusieron en aquel tiempo que recurre, palabras a utopías que han orientado y aún orientan los proyectos emancipatorios en esta región del mundo.

La revolución de independencia fue un proceso complejo y continental que recorrió las colonias españolas en un lapso que suele darse por iniciado entre 1808 y 1810 y por cerrado en 1824 cuando, a paso de vencedores, Sucre y una tropa heterogénea formada por americanos y americanas de todos los orígenes culturales y raciales, procedentes de la Gran Colombia, el Perú y Alto Perú, el Río de la Plata y Chile, librara en Ayacucho la última batalla por la libertad continental.

No voy a ocuparme del relato de las revoluciones en la vasta geografía de la América hasta entonces española, pues excede con mucho el objeto de este trabajo, que intenta ligar utopía y revolución mostrando las condiciones de emergencia de un proceso histórico acelerado que culminó en 1824 con la ruptura del lazo colonial (Bethell, 1991). Sí es importante señalar que las guerras por la independencia estuvieron precedidas por un ciclo de levantamientos indios que habían conmovido la dominación colonial en los Andes Centrales entre 1770 y 1780 (Lewin, 1999; Lewin, 1960; Thomson 2007). A ello es preciso sumar el proceso de la revolución negra protagonizada por los esclavos sublevados en Haití, un acontecimiento que tuvo repercusiones en tierra firme, y a cuyo soporte debió Bolívar la posibilidad de recomenzar, en 1816, las operaciones militares tras el drástico fin de las patrias bobas (Mezilas, 2009).

El proceso de ruptura del lazo colonial clásico fue protagonizado por un conjunto de sujetos con intereses y perspectivas contradictorias: masas sublevadas y sujetos educados sensibilizados por los ideales de la Ilustración europea; comerciantes y terratenientes criollos interesados en la ruptura del monopolio español y la abolición de las exacciones impositivas, todo ello por razones de negocios; mujeres de diversos sectores sociales cuyas existencias se habían visto conmovidas por la politización y militarización de la vida social; indígenas muy diversos entre sí en cuanto a sus culturas, lenguas, situaciones de sometimiento, experiencias de resistencia y beligerancia; negros y negras muchos de los cuales habían estado sujetos a explotación esclavista, y resistido a la opresión intentando construir una vida en libertad, apostando al cimarronaje, a la huída hacia palenques y quilombos, a la rebelión, como sucedió en Coro, a la revolución, como aconteció en Haití (afroamericana (Grüner, 2010; Martínez Peria 2009: 3-24). De modo que no es de extrañar que estos sujetos, cuyas experiencias eran diversas, portaran visiones y proyectos muy diferentes y difíciles de articular entre sí.

DE LAS UTOPIÁS EN TIEMPOS DE REVOLUCIÓN

El objetivo de este apartado es realizar un seguimiento de un corpus acotado de textos en los que emergen los proyectos que quienes protagonizaron las revoluciones de independencia soñaron/ anticiparon para la América emancipada tras la ruptura con el orden colonial. Desde luego se trata de textos ejemplares, reunidos con dificultad y a sabiendas de los obstáculos que existen para hallarlos en el caso de subalternos y subalternas, indígenas, negros y negras, mujeres de todas las castas, nombradas escasamente, o silenciadas las más de las veces ¿Cómo evidenciarlas cada vez que se hace referencia a los colectivos en los que estaban incluidas: indios e indias, negros y negras, criollos y criollas? ¿Cómo hacer referencia a su suerte desigual, incluso cuando pudiesen ser privilegiadas, como lo fue la Sáenz?

SIMÓN BOLÍVAR: DE LA NOVEDAD Y LA UNIDAD DE AMÉRICA

El discurso bolivariano condensa la utopía de la unidad americana. Constituye una formulación que ha recurrido y recurre a lo largo de la historia nuestramericana³. Los textos utilizados, que han sido ordenados cronológicamente, son producto de una selección realizada a partir de algunos manifiestos y proclamas, que, como ha dicho Eliseo Verón, cumplen con la función de poner en el espacio público una palabra que interpela a los sujetos buscando producir orientaciones básicas en el espacio público, señalando amigos y enemigos, topía y utopía, procurando movilizarlos en dirección a la acción política y militar.

Desde el temprano “Juramento en el Monte Sacro” (1805) Bolívar construye una cartografía que divide americanos y españoles ubicándose en el lugar de portavoz del deseo emancipatorio de los americanos, un deseo y una voluntad que hallará diversas formulaciones a lo largo del proceso de las guerras de independencia.

La revolución abre el tiempo de realización de una promesa que se hallaba *in nuce*, pues como el libertador ya anticipara en el “Juramento” de Roma, el nuevo mundo es el reino de la libertad:

La civilización que ha soplado del Oriente, ha mostrado aquí todas sus fases, ha hecho ver todos sus elementos; mas en cuanto a resolver el gran problema del hombre en libertad, parece

³ No es este el lugar para debatir otros tópicos en relación a Bolívar, cuya vida y pensamiento ha sido largamente trabajado desde hace ya mucho tiempo, desde los tempranos escritos de Peru de Lacroix (1828) hasta el conocido texto de Marx (1858) y el discurso de Martí (1893). Sin embargo es innegable, que “En calma no se puede hablar de aquel que no vivió jamás en ella: ¡de Bolívar se puede hablar con una montaña por tribuna, o entre relámpagos y rayos, o con un manajo de pueblos libres en el puño y la tiranía descabezada a los pies...!” (Martí, J. 1893).

que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo. ¡Juro... que no daré descanso a mi brazo, ni reposo a mi alma, hasta que haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español! (Bolívar, 1805).

La idea de que el nuevo mundo ha de contribuir a la civilización realizando la libertad, ligada a la asunción del diagnóstico lascasiano de la destrucción de América, genera un compromiso ético y político que obliga a Bolívar a hacer aquello que es preciso: “No es lo posible lo que es preciso hacer, sino aquello que se debe, lo que el derecho autoriza. Vindicar la naturaleza ultrajada por la tiranía, aún a cuando se haga a costa de la propia vida” (Bolívar, 1814).

Aún más, el libertador insiste sobre la idea de que: “Es laudable, es noble y sublime, vindicar la naturaleza ultrajada por la tiranía; nada es comparable a la grandeza de este acto y aun cuando la desolación y la muerte sean el premio de tan glorioso intento, no hay razón para condenarlo, porque no es lo asequible lo que se debe hacer, sino aquello que el derecho nos autoriza” (Bolívar, 1814).

La perspectiva de Bolívar, su visión de América, es utópica no sólo en el sentido de que sueña con realizar en el nuevo mundo el reino de la libertad al que en su perspectiva América está destinada, sino que el proceso emancipador, que toma la dimensión de un verdadero tiranicidio, abre a los americanos experiencias de aprendizaje acordes con su originalidad, su clima, sus razas. A tono con su perspectiva utópica se niega a someterse a las reglas del realismo político pues no sólo se trata de “hacer aquello que es asequible”, sino “lo que el derecho autoriza”, vindicar la naturaleza ultrajada a partir de la injusticia y la vejación vividas y de la certeza de que el mundo puede y debe ser de otra manera.

Aún en su condición de derrotado, Bolívar abre un horizonte de deseos políticos que materializan en su programa de la *Carta de Jamaica* (Bolívar, 1815). Si sobre América, en razón de su novedad, sólo se pueden ofrecer conjeturas, es precisamente ese carácter conjetural del conocimiento del presente lo que habilita para la esperanza emancipatoria y para afirmar que, aún heterogénea, el futuro abre para la América un horizonte de realización de los deseos de justicia y libertad. Dice Bolívar:

En mi opinión es imposible responder a las preguntas con que Vd. me ha honrado. El mismo barón de Humboldt [...] apenas lo haría con exactitud [...]. sólo se pueden ofrecer conjeturas más o menos aproximadas, sobre todo en lo relativo a la suerte futura y a los verdaderos proyectos de los americanos [...] (Bolívar, 1815).

De la destrucción de Indias nace el deseo tiranocida, pues los americanos han roto la opinión que los ligaba al destino de la Península. Los lazos que vinculaban a América al destino colonial, producto de las tinieblas de la tiranía, de las cadenas con las que España ha sujetado al Nuevo Mundo en detrimento de su ilustración y de su libertad han sido rasgados: "...ya hemos sido libres y nuestros enemigos pretenden de nuevo esclavizarnos" (Bolívar, 1815).

Aún cuando las evidencias de la proximidad de la emancipación sean débiles, el libertador toma "...esta esperanza por una predicción, si la justicia decide las contiendas de los hombres" (Bolívar, 1815). Bolívar se detiene en el relato de los hitos de la emancipación continental tensando la idea de que la amenaza reconquistadora equivale a la intentona de una nueva destrucción de Indias, que se impondrá una vez más al costo de la sangre de sus habitantes. El trazado de la descriptiva social muestra a la vez los jalones de la libertad y los horrores de la destrucción. Vale la pena citar en extenso:

El belicoso estado de las provincias del Río de la Plata ha purgado su territorio y conducido sus armas vencedoras al Alto Perú [...] Cerca de un millón de habitantes disfruta allí de su libertad [...] El reino de Chile, poblado de 800.000 almas, está lidiando contra sus enemigos que pretenden dominarlo; pero en vano, porque los que antes pusieron un término a sus conquistas, los indómitos y libres araucanos, son sus vecinos y compatriotas; y su ejemplo sublime es suficiente [...] En cuanto a la heroica y desdichada Venezuela, sus acontecimientos han sido tan rápidos, y sus devastaciones tales [...] Sus tiranos gobiernan un desierto [...] Los más de los hombres han perecido por no ser esclavos [...] Cerca de un millón de habitantes se contaba en Venezuela; y, sin exageración, se puede asegurar que una cuarta parte ha sido sacrificada por la tierra, la espada, el hambre, la peste, las peregrinaciones; excepto el terremoto, todo resultado de la guerra. En Nueva España había en 1808, según nos refiere el barón de Humboldt, 7.800.000 almas con inclusión de Guatemala. Desde aquella época, la insurrección que ha agitado a casi todas las provincias ha hecho disminuir sensiblemente aquel cómputo [...] (Bolívar, 1815).

La nueva destrucción de Indias amenaza al continente. De allí que la Europa ilustrada debiera comprender la grandeza de la empresa que se avecina para el cumplimiento del destino americano de libertad: los americanos en lucha hablan el lenguaje de la razón: el progreso de la civilización, del comercio y de la libertad, la sana política y el equilibrio

del mundo claman por la independencia americana. El riesgo de nueva destrucción abre una relectura del pasado en clave de recuperación de la genealogía indígena: los atroces crímenes de los españoles contra Moctezuma, Atahualpa, Guatimozín, el rey de Michoacán, el Zipa de Bogotá, toquis, *imas*, *úlmenes*, caciques y demás dignidades indianas no tienen parangón. Los reyes europeos, concluye Bolívar, sólo padecen destierro, los americanos en cambio han terminado sus vidas de manera atroz (Bolívar, 1815).

Los americanos tienen un pasado común de padecimientos que no puede compararse con lo sucedido en Europa. España se propone perpetrar una vez más sus abusos atroces. En la intolerancia a tal tiranía y en la imposibilidad de reproducción de la vida bajo el dominio español se funda la empresa de la emancipación. Para América se abre un futuro extraordinario. Novedad y aislamiento, de la misma manera que en el relato moreano, hacen esperar que esta especie de “pequeño género humano”, por su aislamiento y originalidad, realice en el Nuevo Mundo las esperanzas que Moro había depositando en la también aislada Utopía: “Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares, nuevo en casi todas las artes y ciencias, aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil” (Bolívar, 1815).

En cuanto portavoz de los criollos Bolívar compara el derrumbe del imperio español con el fin del imperio romano. Los criollos sin embargo no tienen un pasado al que volver, pues son producto de una historia que cambió la suerte para los americanos: ni indios ni europeos, su futuro es incierto.

La impredecible y contradictoria novedad de América, que hace de ella pura indeterminación no es sólo promesa, sino amenaza: los americanos del sur se hallan en inferioridad de condiciones en el momento de la conquista de su libertad. El deseo de unidad es ambivalente: tiene por objeto establecer un tiempo de espera hasta tanto “nuestros compatriotas no adquieran los talentos y virtudes políticas que distinguen a nuestros hermanos del Norte” (Bolívar, 1815). Pero también se presenta como grandiosa y bella, sustentada en las posibilidades que abren la lengua, el origen, las costumbres, la religión en común.

La perspectiva Bolívariana respecto del nuevo mundo nace de su deseo de un mundo mejor para su patria, que nombra “América” sin más. Núcleo recurrente del pensamiento bolivariano, la unidad se presenta como solución a los disensos y como horizonte para la construcción de una América emancipada.

En 1812, en el *Manifiesto de Cartagena*, Bolívar señalaba las causas de la derrota adjudicando a la falta de unidad, es decir, a las disputas internas y al federalismo, la reconquista de Venezuela (Bolívar,

1812). La convicción de la existencia de una suerte común y la precipitación de los acontecimientos que darán lugar a la guerra a muerte lo impulsan, en 1813, a construir un relato en el que la adhesión a la causa de la libertad americana puede redimir a españoles y canarios, mientras la sola condición de americano se convierte, en razón de la voluntad política del libertador, en título y “... garantía y salvaguardia. Nuestras armas han venido a protegeros, y no se emplearán jamás contra uno solo de nuestros hermanos” (Bolívar, 1813).

La unidad de los americanos, nucleados por su origen y su deseo de libertad, se convierte en condición de posibilidad para la independencia. Americanos sin más: indios, con quienes se comparte un pasado común de humillaciones, europeos capaces de privilegiar la libertad y de renunciar a sus privilegios, esclavos, que por su condición de americanos dejarán de serlo. En 1816 Bolívar los convocaba a la empresa de la libertad:

Esa porción desgraciada de nuestros hermanos que ha gemido bajo las miserias de la esclavitud ya es libre. La naturaleza, la justicia y la política piden la emancipación de los esclavos; de aquí en adelante sólo habrá en Venezuela una clase de hombres, todos serán ciudadanos” (Bolívar, 1816).

La lección de Boves había sido aprendida durante el exilio. En la *Carta de Jamaica* Bolívar lo había anunciado: la fraternidad entre los americanos es la condición de posibilidad de su emancipación. La idea de unidad se proyecta como ideal de una América emancipada a la vez que es también un mecanismo político adecuado para transitar diversas coyunturas políticas.

En 1919 Bolívar reclama la unidad como resorte para conjurar los riesgos a los que expone el proceso revolucionario. Esa singular mezcla que los americanos son necesita de gobiernos fuertes y centralistas para asegurar el tiempo preciso para emanciparse del yugo de la ignorancia, la tiranía y el vicio. Entre 1819 y 1830 Bolívar intentará ensayos políticos marcados cada vez más por la idea de que era preciso tutelar a los pueblos americanos de diversas maneras obligándolos, por así decir, a ser felices a través de diversos mecanismos de control paternal.

A lo largo del proceso de la guerra la unidad seguirá siendo convocada, pero cada vez más como freno para la anarquía. En 1830 Bolívar marchaba hacia su propia muerte y el sueño grancolombiano hacia la disolución. En su última proclama, en diciembre de 1830 decía:

No aspiro a otra gloria que a la consolidación de Colombia.
Todos debéis trabajar por el bien inestimable de la Unión...

¡Colombianos! Mis últimos votos son por la felicidad de la patria. Si mi muerte contribuye para que cesen los partidos y se consolide la Unión, yo bajaré tranquilo al sepulcro (Bolívar, S., 1830b).

El sueño de Bolívar no se materializaría, interrumpido por múltiples contiendas y fragmentaciones. Aún así recurre sobre el continente de diversas maneras, y ha sido recuperado en distintos momentos de la historia continental. Aún hoy

Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación... ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto congreso... Seguramente la unión es la que nos falta para completar la obra de nuestra regeneración (Bolívar, 1815).

Juan José Castelli: una sociedad donde los indios cupiesen. Un nuevo orden de igualdad y fraternidad entre los americanos

El tiempo de la independencia, o más precisamente, el ciclo ascendente de la revolución, alentó la idea de la fraternidad entre los americanos. La recurrencia de las invocaciones al pasado indígena no es sólo un rasgo del discurso Bolívariano. Juan José Castelli, quien fuera llamado el “orador de la Revolución de Mayo”, pondría en acto esa convicción en sus manifiestos, partes y proclamas como representante de la Junta de Gobierno de las Provincias Unidas en su misión al Alto Perú.

La instalación del gobierno patrio no era para Castelli un mero cambio de personas, sino el inicio del reino de la “naturaleza” y de la “razón” frente al despotismo de las autoridades coloniales (Goldman, N. 2009: 338). La “feliz revolución” que se hallaba entonces en curso implicaba para los americanos la inauguración de un tiempo nuevo que finalizaba con el imperio de la ley del más fuerte para dar lugar al tiempo del ejercicio de la razón y los derechos del hombre. En el conocido parte en el que informa la conjura de Nieto, Castelli señala:

apenas medió en la capital del Río de la Plata la feliz revolución que hizo temblar y estremecer a los enemigos del hombre, la primera atención de aquel magistrado por intriga y faccionario sin talento fue fomentar su partido para envolver en su ruina a los que por ignorancia o perversidad se hallaban mejor dispuestos a negarse a la razón y no seguir otra ley que la del más fuerte, ni más impulso que el de una política destructiva y antisocial (Castelli, 28 de febrero de 1811).

El tiempo de la revolución inauguraba la posibilidad de un nuevo lenguaje político: el de la verdad, vinculado a la recuperación de los derechos naturales expropiados a “todo americano”, y en particular a los indios, durante el tiempo de la colonia. A diferencia de los dignatarios del antiguo régimen, dominados por el interés particular y la ambición mezquina, los servidores de la naciente república encarnan el interés general.

Castelli se hallaba seriamente empeñado en llevar adelante una política filo-indígena que considerase a los indios como ciudadanos. Prueba de ello son los muchos bandos y manifiestos a través de los cuales procuraba movilizarlos en defensa de la revolución. El 13 de febrero de 1811, en un cuidadoso documento, señala la importancia de la representación de los indios como acto de restitución de sus derechos naturales. El naciente gobierno los invitaba a participar en pie de igualdad en la resolución de la cosa pública. A fin de asegurar su participación sería menester que el bando fuera publicado en las tres lenguas: castellano, quechua y aimara.

Los rasgos con que emerge el perfil de la nueva sociedad en boca del representante de la Junta abre un horizonte de nueva sociabilidad basada en la razonabilidad y la transparencia en el manejo del gobierno y los asuntos del Estado, la restitución de los derechos y la atención al mérito y el interés general. La revolución instala la posibilidad de hablar con la verdad, a la vez que establece un vínculo nuevo entre los americanos: el de la fraternidad. En la proclama a los indios del virreinato del Perú del 5 de febrero de 1811, dice Castelli:

Yo me intereso en vuestra felicidad, no sólo por carácter, sino también por sistema, por nacimiento, y por reflexión, y faltaría a mis principales obligaciones si consintiere que os oculten la verdad, y os disfracen por más tiempo la mentira. Hasta hoy ciertamente no habéis escuchado el eco de mi compasión, ni ha llegado a vosotros la luz de la verdad, que tantas veces deseaba anunciaros, cuando la imagen de vuestra miseria, y abatimiento atormentaba mi corazón sensible; pero ya es tiempo que os hable en el lenguaje de la sinceridad, y os haga conocer lo que acaso no habéis llegado a sospechar (Castelli, 5 de febrero de 1811).

El antiguo régimen no sólo es un sistema de explotación y esclavitud para los americanos y americanas, sino que está y ha estado sostenido en el engaño y la mentira. Dice Castelli: “Hoy os lisonjean con promesas ventajosas y mañana desolarán vuestros hogares, consternarán vuestras familias y aumentarán los eslabones de la cadena que arrastráis” (Castelli, 5 de febrero de 1811).

Descorrido el velo de la ambición, la violencia y el engaño, será posible otra suerte. De la misma manera que el viaje permitía, en la narración moreana, llegar a la sociedad imaginada, la revolución transporta a los americanos a una sociedad mejor que se abre como promesa futura:

Ilustrados ya del partido que os conviene, burlad la esperanza de los que intentan perpetuar el engaño en vuestras comarcas, a fin de confirmar el plan de sus violencias; y jamás dudéis que mi principal objeto es libertaros de su opresión, mejorar vuestra suerte, adelantar vuestros recursos, desterrar lejos de vosotros la miseria, y haceros felices en vuestra patria; para conseguir este fin tengo el apoyo de todas las provincias del Río de la Plata, y sobre todo de un numeroso ejército superior en virtudes, y valor a ese tropel de soldados mercenarios, y cobardes, con que intentan sofocar el clamor de vuestros derechos [...] (Castelli, 5 de febrero de 1811).

Bajo el signo de la verdad, el mérito y la virtud, el gobierno revolucionario se ha dado a la tarea de restituir a los indios, naturales de América y por ello sus dueños originarios, los derechos que los siglos de opresión de la conquista les habían usurpado. El nuevo tiempo que se avecina no sólo es de recuperación de los derechos confiscados en tiempos de la colonia, sino de nuevas oportunidades para todo americano: “al fin ha llegado la época suspirada en que los injustos opresores de la patria vacilan, tiemblan y se estremecen, sin poder ya reanimar su moribundo despotismo, ni sostener por más tiempo el cetro del bronce que por tantos siglos ha hecho gemir al nuevo mundo...” (Castelli, 3 de abril de 1811).

En nombre de la igualdad, la libertad, la fraternidad, el nuevo régimen republicano se ofrece como garantía de felicidad. Contra el pasado de oprobio y opresión se eleva la promesa de un tiempo nuevo:

Los designios del gobierno están bastante anunciados en los papeles públicos, y no puede ocultarse su fraternidad, equidad y justicia: ser libre y proteger a todos los pueblos que quieran serlo, he aquí el fondo de todos sus planes y proyectos. El único tributo que exige en recompensa de sus auxilios es la unidad, la alianza, la fraternidad y la uniformidad de ideas y sentimientos. Y si los de ese virreinato anhelan recuperar el precioso don de la libertad y lo consiguen por nuestros esfuerzos nunca me creeré con derechos a más de lo que he dicho: lo juro por lo más sagrado y lo protesto como funcionario público y representante del gobierno y provincias del Río de la Plata que auténticamente han sancionado mi misión: yo miro a los

pueblos de ese distrito con la misma predilección que a éstos, y desearía hacerlos tan felices como lo son ya los que no rinden vasallaje sino a las leyes; *amo a todo americano, respeto sus derechos y tengo consagrada mi existencia a la restauración de su inmunidad* (Castelli, 3 de abril de 181, énfasis propio).

Si la “antigua España” se ha sostenido gracias a un régimen de engaño y oscurantismo, el gobierno nuevo se apoya en la claridad de principios, la verdad, el amor hacia los compatriotas, el respeto por sus derechos. Nacido del error y el engaño el antiguo régimen promovido por los “inmorales extranjeros” será sustituido por el de los “virtuosos ciudadanos” (Castelli, 3 de abril de 1811).

A un año de la revolución, Castelli proclamaba ante los indios en Tiahuanaco el fin de la dominación. No sólo se trataba de conmovir la *loi politique* sacudiéndose el yugo español, sino de transformar de raíz el orden social haciendo de todo ciudadano el dueño de su propia vida, capaz de vivir por sus propios medios, sin lazos de servidumbre, devenidos ciudadanos de un continente nuevo que por ello ofrece la efectiva concreción de las promesas de libertad, igualdad, fraternidad, felicidad. La clara articulación entre ética y política, la transparencia en la comunicación de los fines que se persiguen constituyen la garantía para la construcción del nuevo orden fraternal bajo el imperio de la ley. En la proclama que dirigiera a los indios ante las ruinas de Tiahuanaco, el representante de la Junta afirmaba:

Ordeno que siendo los indios iguales a todas las demás clases en presencia de la ley deberán los gobernadores intendentes [...] y demás empleados dedicarse con preferencia a informar de las medidas [...] que puedan adoptarse para reformar los abusos introducidos en perjuicio de los indios [...] promoviendo su beneficio en todos los ramos y con particularidad sobre repartimiento de tierras, establecimiento de escuelas en sus pueblos y exención de cargas o imposición indebidas [...] declaro que todos los indios son acreedores a cualquier destino o empleo de que se consideren capaces del mismo modo que todo nacional idóneo sea de la clase y condición que fuese, siempre que sus virtudes y talentos lo hagan digno de la consideración del gobierno [...] que en el preciso término de tres meses contados desde la fecha deberán estar ya derogados todos los abusos perjudiciales a los Naturales y fundados todos los establecimientos necesarios para su educación sin que a pretexto alguno se dilate, impida o embarace el cumplimiento de estas disposiciones. (Castelli, 25 de mayo de 1811).

Las medidas adoptadas rompían con el régimen de castas amenazando el estatuto sólidamente arraigado de estas tenían en la sociedad altoperuana. Las iniciativas de Castelli lesionaban intereses y privilegios: reformas tributarias, reparto de tierras, creación de nuevas instituciones de las cuales los indios formarían parte eligiendo sus propios representantes. Su versión de la revolución, su utopía de construir un régimen republicano basado en la transparencia del lenguaje, el imperio de la ley, la abolición de todo privilegio, la igualación de indios y criollos por haber nacido en el mismo suelo, implicaba la voluntad de reinstaurar los derechos naturales expropiados por la violencia de la conquista y la usurpación. El engaño y la fuerza eran los pivotes del antiguo régimen. La revolución había venido a introducir un corte.

Sus actos y palabras convocaban para muchos criollos, más próximos a los españoles que a los indios, los fantasmas amenazantes de los levantamientos tupacamaristas, tan cercanos en el tiempo además.

Tras la derrota de Huaqui, Castelli sería llamado y sometido a juicio en Buenos Aires. Quien había sido el orador de la revolución entraba en un cono de silencio, y con él el horizonte de la emancipación para “todo americano”.

LA REVOLUCIÓN HAITIANA: UNA ISLA NEGRA Y FRATERNAL

Si bien la cuestión de las gestas emancipatorias cumplidas por los afro-latinoamericanos es por demás compleja, pues refiere a una dimensión temporal más amplia, ligada a las primeras fugas a los palenques y quilombos y a las diversas formas de resistencia de negros y negras, creo que las fuentes de época que condensan con mayor precisión los deseos de un mundo mejor y la utopía de una sociedad de ciudadanos fraternales, libres e iguales en una sociedad sin racismo ni esclavitud, son los escritos que fueron producidos al calor de la revolución haitiana.

Entre 1789 y 1804 la isla se había visto profundamente sacudida no sólo por la revolución en la metrópolis, sino por una serie de acontecimientos locales que habían conmocionado una estructura social atravesada por las tensiones de la situación colonial, el racismo y la explotación esclavista de la mayor parte de la población. Si entre *grands blancs* y *petits blancs* la contradicción residía en el tamaño de la propiedad, entre éstos y los negros y mulatos libres la tensión se situaba en el racismo. El último escalón de la pirámide social estaba conformado por los/las esclavos/as, en un número aproximado de 480.000 en 1789, que representaban la abrumadora mayoría de la población de Saint Domingue⁴. Tras la proclama de

4 Señala Martínez Peria que la población de Saint Domingue estaba formada en ese momento por aproximadamente 20.000 *grands blancs*, 10.000 *petits blancs* y 30.000 mulatos y negros libres (Martínez Peria, 2009).

Ogé y Chavannes y la ceremonia de Bois Caiman se había producido, en 1791, un levantamiento de esclavos.

Los avatares de la revolución habían conducido, en 1801 y bajo la jefatura de Toussaint Louverture, a la elaboración de las leyes que regirían Saint Domingue como parte del imperio francés. No sólo establecían la abolición de la esclavitud, asunto sobre el cual se pronunciaría años después Bolívar en más de una oportunidad, sino que sentaban en el propio texto constitucional la hermandad entre los ciudadanos de la isla. En 1804 la antigua colonia de Sainte Domingue se daba a sí misma una constitución como estado independiente asumiendo el nombre de Haití.

Aún cuando brevemente conviene observar la radicalidad del texto, que declara abolida toda diferencia en razón del color pues los haitianos/as han devenido hermanos entre sí dando lugar a la producción de un orden que deviene, por la voluntad de sus habitantes, una suerte de familia ligada por un lazo fraternal.

La utopía de construcción de una sociedad fraternal, en el sentido revolucionario de la palabra, orienta el proyecto que alentaba por entonces la Haití revolucionaria. La idea de fraternidad como idea crítico-reguladora había nacido de la mano del proceso revolucionario francés en su versión más radicalizada. En 1790 –cuando Robespierre acuña la divisa: Libertad, Igualdad, Fraternidad– la consigna alude a la universalización de la libertad republicana y a la reciprocidad en esa libertad, lo que implica la asunción de la igualdad republicana. Es decir, que todos y todas, también los pobres, los negros, todos los y las que hasta entonces habían estado supeditados a otros serían considerados/as como ciudadanos de pleno derecho a una sociedad civil de libres e iguales (Domènech, 2004)⁵.

No conformes con abolir la esclavitud para siempre en su artículo 2, los ciudadanos haitianos se proclamaban hermanos entre sí:

Artículo 3 – Los ciudadanos haitianos son hermanos entre sí, la igualdad ante la ley se reconoce incontestablemente y no pueden existir otros títulos, ventajas o privilegios que aquellos que resulten necesariamente de la consideración y recompensa por los servicios realizados a la libertad y la independencia (Constitución de Haití, 1805)⁶.

5 La cuestión de la ciudadanía de las mujeres presenta aristas complejas y no pocas tensiones, como lo han mostrado los trabajos de Geneviève Fraisse y la desdichada experiencia de la realista y monárquica Olympe de Gouges (Fraisse, 1991).

6 Article 3. – Les citoyens haïtiens sont frères entre eux ; l'égalité aux yeux de la loi est incontestablement reconnue, et il ne peut exister d'autres titres, avantages ou privilèges que ceux qui résultent nécessairement de la considération et récompense des services

La comprensión de que la revolución había implicado un cambio radical en lo referido a la *loi politique*, *la loi civile* y *la loi de famille* los había llevado a proclamar no sólo el fin de la esclavitud para siempre, sino también a eliminar toda forma de discriminación en razón de la raza y el color de los seres humanos.

El artículo 14 de la Constitución de 1805 señala: “*Toda acepción de color entre los hijos de una y la misma familia cuyo jefe de estado es el padre, tendrán que cesar necesariamente. Los haitianos no serán conocidos, de ahora en más, sino bajo el nombre genérico de Negros*” (Constitución de Haití, 1805)⁷.

La constitución respondía a la herencia política amasada a lo largo de años de conflicto. En una célebre carta escrita por Jean François Biassou y Belair “Carta original de los Jefes de los Negros insurgentes a la Asamblea General, a los comisarios nacionales y a los ciudadanos de la parte francesa de Saint-Domingue, del mes de julio de 1792”⁸, los insurgentes señalaban:

Somos negros, es verdad, pero decidnos, Sres., vosotros que sois tan juiciosos, cuál es la ley que dice que el hombre negro deben pertenecer y ser una propiedad del hombre blanco [...] Sí señores, hemos nacido libres como vosotros y no es sino vuestra avaricia y nuestra ignorancia lo que nos ha mantenido en la esclavitud hasta hoy, y no podemos ver ni encontrar el derecho que pretendéis tener sobre nosotros [...] Somos pues vuestros iguales en derecho natural y si a la naturaleza le place diversificar los colores en la especie humana no es un crimen ser negro ni una ventaja ser blanco, y si hace algunos años que existían abusos en las colonias, era antes de una feliz revolución que ha tenido lugar en la Madre patria y que nos ha abierto el camino que nuestro coraje y trabajos nos permitirá escalar para llegar al templo de la Libertad, como esos bravos franceses que son nuestros modelos (Piquionne, 1998)⁹.

rendus à la liberté et à l'indépendance. Las traducciones de textos citados en otras lenguas son mías.

7 Article 14. – *Toute acception de couleur parmi les enfants d'une seule et même famille dont le chef de l'Etat est le père, devant nécessairement cesser*, les Haïtiens ne seront désormais connus que *sous le nom générique de Noirs*. El destacado es mío.

8 « Lettre originale des chefs des Nègres révoltés, à l'Assemblée Générale, aux commissaires nationaux et aux citoyens de la partie française de Saint-Domingue, du mois de juillet 1792 »

9 « Nous sommes noirs, il est vrai, mais dites nous Messieurs vous qui êtes si judicieux qu'el est cette loy qui dit que l'homme noir doit appartenir et être une propriété à l'homme blanc.... oui Messieurs nous sommes nés livres comme vous, et ce n'est que par votre ava-

La idea de una fraternidad basada en la naturaleza misma implica una suerte de inversión de los argumentos habituales. La metáfora familiar no justifica el tutelaje de unos sujetos sobre otros, sino que se convierte en razón para la construcción de un nuevo orden político basado en una hermandad de nuevo cuño. Tan es así que la revolución penetra la antigua ley de familia. Los artículos 14 y 15 de la Constitución quitan el matrimonio de la órbita del control religioso para hacer de él un acto puramente civil a la vez que sujeto a disolución.

La isla, tras años de insurgencia y combates, devenía un espacio de experimentación política desde el cual se procuraba construir una sociedad mejor a la vez que se trazaban lazos solidarios con el continente. Los subalternos de la tierra colaboraron incansablemente con la revolución continental haciendo un constante ejercicio de internacionalismo, anticipando para el futuro una sociedad sin esclavos, constituyéndose en un ejemplo para el conjunto de las naciones latinoamericanas (Mezilas, 2009).

Manuela Sáenz: la libertad de América y la libertad de las mujeres

Los nombres de mujeres, la localización de su participación en las guerras de emancipación es siempre producto de una perspectiva que insiste en procurar por ellas, consciente de la extrañeza que produce el carecer de un pasado denso, poblado de esfuerzos colectivos y de vidas individuales (Rich, 2001). Ellas, las anónimas y las excepcionales, sus nombres reunidos con dificultad, forman nuestras genealogías como feministas y latinoamericanas, sus historias hacen parte de una historia que nos incumbe (Ciriza, 2012).

Un breve repaso da cuenta de una bibliografía que ha crecido mucho en los últimos años, al calor del bicentenario y de más de 30 años de historia de las mujeres en las universidades. Recordemos brevemente algunos textos, como la conocida compilación realizada en los años 80 por Asunción Lavrin (Lavrin, 1985) cuyo estudio está marcado, desde mi punto de vista (Ciriza, 2012), por un sesgo eurocéntrico notable. La reciente *Historia de las Mujeres en España y América Latina*, una compilación dirigida por Isabel Morant y coordinada por Gómez Ferrer, Cano, Barrancos y Lavrin incluye un excelente artículo sobre la guerra de independencia en España, pero las referencias a las revoluciones de

rice et notre ignorance qui est tenu dans l'esclavage jusqu'à ce jour, et nous ne pouvons voir ni trouver le droit que vous prétendez avoir sur nous... nous sommes donc vos égaux en droit naturel et si la nature se plait à diversifier les couleurs dans l'espèce humain il n'est pas un crime d'être noir ni une avantage d'être blanc et s'il y a quelques années qu'existoient des abus dans la Colonies, c'étoit avant qu' une heureuse révolution qui a eu lieu dans la Mère Patrie et qui nous a frayé le chemin que notre courage et nos travaux sauront nous faire gravir pour arriver au temple de la Liberté comme ces braves Français qui sont nos modèles » (Piquionne, 1998).

independencia en las colonias se desdibujan en una obra en la cual se ha privilegiado la lectura del siglo XIX y la emergencia de los estados nacionales, a la vez que se ofrece un análisis de la configuración de la esfera pública a la luz de la interpretación habermasiana y de los documentos relativos a la expansión de las luces a la española en los dominios peninsulares en América (Morant y otras, 2008; Pérez Cantó y de la Nogal, 2008, pp. 757-789; García Jordán y Dalla Corte Caballero, 2008, pp. 559-583). Sobre el tema de la participación de las mujeres en las revoluciones de independencia se puede mencionar un trabajo de María Ligia Coelho Prado: “Em busca da participação das mulheres nas lutas pela independência política da América Latina” (1994) con abundantes referencias a mujeres que participaron de las luchas independentistas. Este escrito, basado en las referencias a la participación de las mujeres realizadas por historiadores consagrados, establece una posición crítica respecto de las estrategias narrativas seguidas por los autores, empeñados en expulsar a las mujeres de la política transformándolas en las portadoras de sentimientos y pasiones que hicieron de su participación poco menos que una continuidad del amor filial, o de las funciones maternas consideradas como asuntos externos a las fronteras de la política¹⁰. El bicentenario ha posibilitado la escritura de una compilación, coordinada por Sara Guardia (Guardia, 2010), que ofrece un panorama que incluye tanto referencias a las protagonistas de la independencia como a debates teóricos y estudios sobre literatura y vida cotidiana hacia inicios del siglo XIX. Luego el panorama se abre y dispersa: desde biografías, fundamentalmente de Juana Azurduy y Manuela Sáenz, figuras emblemáticas para la América del sur, o Leona Vicario y la Güera Rodríguez para México insurgente entre 1808 y 1821, hasta elaboraciones más complejas ligadas a la renovación de perspectivas en el campo de la historia y al interés teórico y político que las feministas han sostenido por el tema. La posibilidad de rastrear la participación de las mujeres se disgrega, además, en las historias nacionales. Entre la bibliografía relevante se pueden ver el texto de Sara Guardia, *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia* (2002), un artículo de Magdalena Valdivieso sobre participación política de las venezolanas (2007). Desde la historiografía argentina se cuenta con el trabajo

10 Es interesante en este punto recordar el texto de Grez, relevante por la recuperación de los nombres de algunas mujeres destacadas en el proceso de la lucha independentista en Chile, pero además por la construcción de la imagen de las heroínas en el proceso de edificación de los estados nacionales. Grez, que escribe su historia a fines del Siglo XIX, parte de la idea de que las mujeres son y deben ser la fuente de moralidad en la sociedad. Ellas (Ana María Cotapos, Javiera Carrera, Antonia Salas y otras) fueron, desde su perspectiva, extraordinarias musas que inspiraron en los hombres los actos heroicos de la revolución (Grez, 1878).

pionero de Lily Sosa de Newton, además de la *Historia de las mujeres en Argentina*, dirigida por Fernanda Gil Lozano, Valeria Pita y María Gabriela Ini (2000) y el de Dora Barrancos (2007).

En este escrito me limitaré a traer a escena algunas pinceladas que permitan ilustrar hasta qué punto las mujeres participaron de la idea de construcción de una sociedad mejor bajo la coyuntura revolucionaria. Muchas de las que participaron del proceso de la revolución pudieron, bajo esas circunstancias excepcionales, poner en juego otras prácticas, resquebrajar los controles impuestos por la *loi de famille*, e incluso cuestionar la idea de que existen seres humanos inferiores por destino corporal. Si esas transformaciones fueron posibles durante un tiempo breve, es dificultoso contar con documentos salidos de boca, o más exactamente, puño y letra de mujer; como lo es en el caso de indios e indias, negros y negras, hablados por otros y otras, a menudo sus opresores.

Me concentraré en Manuela Sáenz Aizpuru (1797, Quito 1856, Paíta, Perú) pues es una de las pocas que pone en palabras la asociación entre la libertad de la patria y la libertad de las mujeres que la revolución abrió brevemente. Es claro que una trayectoria como la suya sólo era posible para una mujer de fines del siglo XVIII, inicios del XIX, en tiempos de revolución.

Intrépida y partidaria de la emancipación americana, hija ilegítima de doña Joaquina Aizpuru, soltera, y don Simón Sáenz, la joven Sáenz Aizpuru participó activamente de conspiraciones y debates políticos en el clima agitado de aquellos años. Incluso antes de conocer a Bolívar en 1822, tras la batalla de Pichincha. Su contribución a la causa de la independencia se materializó en una activa vida política y militar. Participó como oficial del ejército en más de una batalla (de manera señalada en Ayacucho, donde obtuvo el grado de coronel(a) del ejército colombiano). Como integrante del ala bolivarista más radical desplegó una serie de actividades que le valieron no pocos enemigos, poderosos todos ellos, como Santander y Rocafuerte, que se encarnizaron con ella tras la muerte de Bolívar.

Manuela Sáenz es, como quieren algunos de sus biógrafos/as, la encarnación contradictoria de las tensiones que cruzaban el mundo en que vivió. Criolla, hija ilegítima, mujer, patriota, consejera política del libertador, interlocutora de Juan José Flores y compañera inseparable de dos esclavas negras con las que compartió los avatares de una vida agitada. Pero también la portadora, como la mayor parte de los hombres políticos de su época, de la idea de que América era un espacio nuevo y propicio para la experimentación política y personal, hasta tal punto que consideraba posible incluir cambios en las relaciones personales. Si no en las de todas las mujeres, al menos en las suyas, empeñada como

estaba en reivindicar su autonomía en contra de las convenciones y la religión establecida.

Manuela Sáenz y Bolívar intercambiaron correspondencia entre 1822 y 1830, poco antes de que se produjera la muerte de Bolívar en Santa Marta¹¹. El compilador, Manuel Espinosa Apolo, la ha clasificado en 5 etapas: junio de 1822 – agosto de 1823, “Nacimiento de la relación amorosa”; septiembre de 1823 – noviembre de 1825 “El amor en el fragor de la campaña militar del Perú”; 1826, “La inútil espera en el Alto Perú y el corto reencuentro en Lima”; 1827-1829 “Las relaciones en Colombia”; 1830, “La última separación” (Espinosa Apolo y Páez, 1999: 5-25)

De amor, guerra y revolución, el lazo entre Manuela Sáenz y Simón Bolívar estuvo atado, mientras el Libertador vivió, a la suerte de lo que ambos llamaban “la patria”. Cuando la revolución ingresa en su ciclo descendente Manuela, exiliada, se refugia en Paita, donde permanece hasta su muerte por difteria en 1856.

En tiempos de revolución la quiteña transgrede todos los límites no sólo como activista política, sino reivindicando para sí el derecho a la libertad amorosa, rompiendo el silencio prescripto por “una moral insostenible” (Espinosa Apolo y Páez, 1999:11)¹². El matrimonio, la institución a través de la cual se encauzan en esos tiempos la sexualidad (para las mujeres), la reproducción humana, biológica y social y las relaciones de parentesco, es invivible para la Sáenz. La lógica que la regula, el honor y la religión, que ella liga a la hipocresía y la mentira, se contraponen a la vida misma. En 1823 le escribe a Bolívar:

¿Quiere Ud. la separación por su propia determinación, o por los auspicios de lo que usted llama honor? La eternidad que nos separa sólo es la ceguera de la determinación de Ud.... Arránquese usted si quiere su corazón... pero el mío ¡no! Lo tengo vivo para usted, que sí lo es para mí toda mi adoración por encima de todos los prejuicios. Suya. Manuela (Sáenz, febrero 12 de 1823)

11 Inés Quintero ha señalado las dificultades de tomar de Manuela Sáenz sólo esos 8 años de vida política y amorosa compartida con el libertador, a la vez que los prejuicios desde los cuales no sólo los biógrafos posteriores, sino los testigos contemporáneos escribían sobre ella. Un ejemplo abundantemente citado es Jean Baptiste Boussingault (Quintero, 2008; Boussingault, 1896).

12 Espinosa Apolo y Páez escriben una introducción a la *Correspondencia* marcada por una interpretación que considera que el fundamento de la relación entre Manuela y el libertador era “la pareja andina... (cuya) unidad una empresa perversa, amparada en un feminismo sospechoso, trata de destruir... (pues) reclama al Estado leyes, penas y demás mecanismos represivos, de corte paternalista y, por lo mismo escandalosamente machistas, que pretenden salvaguardar de la violencia a las mujeres” (Espinosa Apolo y Páez, 1999: 15).

Manuela Sáenz desea construir una relación con el hombre que ama por fuera de los prejuicios y “las costumbres de lo absurdo”, a la vez que participa activamente en la vida política y militar haciéndose cargo del archivo del libertador, tomando los riesgos de la vida de campaña, (Bolívar, 13 de septiembre de 1823). Desde su punto de vista la ruptura político-militar del lazo colonial implica asumir un cambio radical. No sólo en el orden político, también en el orden moral, no sólo en el campo de batalla, sino en las relaciones entre los sexos. En mayo de 1825 Manuela le escribe al Libertador

Usted me habla de la moral, de la sociedad. Pues bien sabe usted que todo eso es hipócrita, sin otra ambición que dar cabida a la satisfacción de miserables seres egoístas que hay en el mundo... Usted... lo pregona a cuatro vientos: “El mundo cambia, la Europa se transforma, América también”... ¡Nosotros estamos en América! Todas esas circunstancias cambian también... soy una mujer decente ante el honor de saberme patriota y amante de usted (Sáenz, mayo de 1825).

La subversión no termina en el amor a la patria, sino en el amor a Bolívar, quien encarna el proyecto que más convenía a la América toda. Manuela Sáenz, como la mayor parte de quienes participaron de las guerras de independencia, estaba convencida de que América era el lugar en que se realizarían los sueños emancipatorios de la humanidad, los tiempos venideros que Bolívar, heraldo del futuro que se avecinaba, encarnaba y anunciaba. En América – utopía sería posible no sólo la construcción política de una república a la vez autoritaria y hondamente democrática, sino otras relaciones basadas en el amor, en el deseo, y no en los prejuicios y la fuerza de la costumbre.

La voluntad de autonomía de Sáenz se patentiza en la carta que escribe a James Thorne en 1829, cuando éste reclamaba de la quiteña el retorno al hogar conyugal:

Y usted cree que yo, después de ser la predilecta de este General por siete años y con la seguridad de poseer su corazón, prefiera ser la mujer del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo o de la Santísima Trinidad? [...] Yo sé muy bien que nada puede unirme a él bajo auspicios de lo que usted llama honor. ¿Me cree usted menos honrada por ser él mi amante y no mi marido? Ah! Yo no vivo de las preocupaciones sociales inventadas para atormentarse mutuamente. Déjeme usted, mi querido inglés. Hagamos otra cosa: en el Cielo nos volveremos a casar, pero en la tierra no [...] En la patria celestial pasaremos una vida angélica y todo espiritual [...] Allí todo será a la inglesa, porque la vida monótona está reservada a su Nación (En amores, digo pues en

lo demás quiénes más hábiles para el comercio?). El amor les acomoda sin placeres, la conversación sin gracia: el caminar despacio, el saludar con reverencia, el levantarse y sentarse con cuidado: la chanza sin risa. Estas son las formalidades divinas. Pero yo, que me río de mí misma y de usted y de esas seriedades inglesas [...] ¡Qué mal me iría en el cielo! Tan mal como si fuera a vivir en Inglaterra [...] Pues los ingleses me deben el concepto de *tiranos con las mujeres*, aunque no lo fue usted conmigo... Basta de chanzas, formalmente y sin reírme con la sinceridad, verdad y pureza de una inglesa, digo que no me juntaré más con usted... Usted es anglicano y yo atea. Es el más fuerte impedimento religioso. El que yo estoy amando a otro es mayor y más fuerte ¿no ve usted con qué formalidad pienso? (Carta de Manuela Sáenz a James Thorne, 1829. Destacado en el original).

La articulación entre lo personal y lo político afectó el curso entero de su existencia. Manuela Sáenz no era extraña a la política, ni apenas la amada amante del libertador, sino una actora pública reconocida, consejera habitual de Bolívar, aún más, su libertadora durante los episodios del 25 de septiembre de 1828.

Tras la muerte de Bolívar su vida continuó sujeta a los avatares políticos, activa en su relación con Juan José Flores, con O'Leary, con Garibaldi, aún cuando fuera muy pobre y terminara sus días exiliada en Paita. Inteligente, educada, con ideas políticas propias, su presencia resultaba incómoda e incluso amenazante para quienes necesitaban subordinación para la edificación del nuevo orden. La utopía de transformar el entero orden social habría de esperar aún mucho tiempo.

El complejo perfil de Manuela Sáenz excede su vínculo con Bolívar para derramarse en textos literarios que procuran un relato más complejo de la identidad ecuatoriana. En la ficción, puesto que de ello no hay documentos, Manuela y Jonatás hablan de la relación entre la esclavitud y la lucha por la emancipación, de la relación entre dos mujeres que compartieron durante muchos años la vida militar, la pobreza, el exilio, el deseo de un mundo mejor en el que cupieran todos y todas, la utopía que aún espera y sirve para caminar, de una América unida, igualitaria y fraternal, donde quepan todos y todas emancipados y emancipadas de toda forma de sujeción política, racial, sexual¹³.

La revolución abrió una suerte de tajo en el tiempo. En ese oportunidad luminosa y fugaz de aceleración temporal y conmoción del

13 El vínculo singular entre Manuela y Jonatás, referido, entre otros por Boussingault, ha sido objeto de una novela histórica, escrita por Argentina Chiriboga, *Jonatás y Manuela* (1994).

orden establecido fue posible imaginar una América unida, un orden transparente que aunara ética y política en el cual los verdaderos americanos gozaran de la restitución de sus derechos destruidos por la tiranía española, que había edificado el orden de mentira y privilegio del tiempo de la colonia. Bajo el signo de la revolución negra los haitianos devinieron hermanos y pusieron las bases para la construcción de una sociedad despojada de las lacras del racismo y la esclavitud, una sociedad que aspiró incluso a la transformación del entero orden social, incluida la *loi de famille*, que inauguró un internacionalismo de nuevo cuño sosteniendo la resistencia a la reconquista española del continente. Bajo ese cielo muchas mujeres transformaron sus vidas. Muchas recorrieron con las tropas el continente americano, entre ellas Manuela Sáenz, reivindicando para sí el derecho a la autonomía, la política y la libertad.

BIBLIOGRAFÍA

- A.A.V.V. 1988 *En defensa de Manuela Sáenz, la libertadora del libertador* (Guayaquil: Editorial del Pacífico).
- Azúa, Ximena 2010 “Javiera Carrera ¿Madre de la Patria?” en Sara Guardia (ed.) 2010 *Las mujeres en la independencia de América Latina* (Lima: CEMHAL, UNESCO).
- Barrancos, Dora 2007 *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Bethell, Leslie 1991 *Historia de América Latina* (Barcelona: Crítica) 5 vols.
- Cevallos, Pedro Fermín s/f *Resumen de la historia del Ecuador desde su origen hasta 1845* (Guayaquil- Quito: Ariel, s/f.) 6 vols. La obra de Cevallos fue impresa en Lima a fines de 1868.
- Ciriza, Alejandra 1994 “Sobre utopías y modernidad. Posiciones y perspectivas” en *Cuadernos Americanos Nueva Epoca* (México) Año VIII, N° 44, Vol. 2, mar- abril 1994, pp. 202-220.
- Ciriza, Alejandra 2000 “La formación de la conciencia social y política de las mujeres en el siglo XIX latinoamericano. Mujeres, política y revolución: Juana Azurduy y Manuela Sáenz” en Arturo Roig (comp.) *El Pensamiento Social y Político Iberoamericano del Siglo XIX* (Madrid: Trotta).
- Ciriza, Alejandra 2012 “Genealogías feministas: sobre mujeres, revoluciones e Ilustración. Una mirada desde el sur” en *Estudios Feministas* Vol. 20 N° 3 (Florianópolis) sept/dec 2012, p. 613-633.

- Chiriboga, Argentina 1994 *Jonatás y Manuela* (Quito: Abrapalabra editores).
- Chust, Manuel 1994 “Insurgencia y revolución en Hispanoamérica. Sin castillos hubo Bastillas” en *Historia social*, N° 20 (Valencia).
- Domènech, Antoni 2004 *El eclipse de la fraternidad* (Barcelona: Crítica).
- Engels, Friedrich 1986 *Del socialismo utópico al socialismo científico* (Buenos Aires: Anteo).
- Espinosa Apolo, Manuel y María de los Ángeles Páez 1999 “Introducción. Una correspondencia de amor y guerra” en *Simón Bolívar y Manuéla Sáenz. Correspondencia íntima* (Quito: Taller de estudios andinos).
- Fernández Buey, Francisco 2007 *Utopías e ilusiones naturales* (Barcelona: El viejo topo).
- Fernández Fernández, José 2009 “Movimientos indígenas” en Román Reyes (dir) *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales. Terminología Científico-Social*, Tomo 1/2/3/4, Ed. Plaza y Valdés, Madrid-México en <www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/M/mov_indigenas.htm> acceso el 2 de abril de 2011
- Furet, François et Denis Richet 1999 *La Révolution française* (Paris: Hachette).
- Fraisse, Geneviève 1991 *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de los sexos* (Madrid: Cátedra).
- García Jordán, Pilar y Gabriela Dalla Corte Caballero 2008 “Mujeres y sociabilidad política en la construcción de los estados nacionales” en Isabel Morant (dir.) *Historia de las mujeres en España y América Latina*. Vol. III. (Madrid: Cátedra).
- Gil Lozano, Fernanda et al. 2000 *Historia de las mujeres en Argentina* (Buenos Aires: Taurus) 2 Vols.
- Gil Montero, Raquel 2006 “Las guerras de independencia en los Andes Meridionales”. En: *Memoria Americana* (Buenos Aires) N° 14, pp. 89-117.
- Goldman, Noemí 2009 “La Revolución de Mayo: Moreno, Castelli y Monteagudo. Sus discursos políticos” en *Revista Ciencia y Cultura* (La Paz) Vol. 10, N° 22-23 agosto, pp. 321-351.
- Grez, Vicente 1878. *Las mujeres de la independencia* (Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg).

- Grünner, Eduardo 2010 *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución* (Buenos Aires: EDHASA).
- Guardia, Sara Beatriz (ed.) 2010 *Las mujeres en la independencia de América Latina* (Lima: CEMHAL, UNESCO).
- Guardia, Sara Beatriz 2002 *Mujeres Peruanas. El otro lado de la historia* (Lima: Imprenta Minerva).
- Halperín Donghi, Tulio 1994 *Historia Contemporánea de América Latina* (Madrid: Alianza).
- Halperín Donghi, Tulio 1971 *Revolución y guerra: formación de una élite dirigente en la Argentina criolla* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- Kosselleck, Reinhart 2001 *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia* (Barcelona: Paidós).
- Kossok, Manfred 1983 *Las Revoluciones burguesas* (Barcelona: Crítica).
- Landázuri Camacho, Carlos 1989 “La independencia del Ecuador” en Enrique Ayala Mora (ed.) *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 6 (Quito: Corporación Editora Nacional-Grijalbo).
- Lavrin, Asunción (comp.) 1985 *Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas* (México: FCE).
- Leonardini, Nanda 2010 “Los rostros de Xaviera Carrera”, en Sara Guardia (ed.) 2010 *Las mujeres en la independencia de América Latina* (Lima: CEMHAL, UNESCO).
- Lewin, Boleslao 1960 “La conspiración de los franceses en Buenos Aires” (Rosario: Separata del Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas).
- Lewin, Boleslao 1999 *Tupac Amarú*, en <www.elaleph.com> acceso el 2 de noviembre de 2011.
- Loarte, Daniel 2010 “Manuela Cañizares: la heroína callada” en Sara Guardia (ed.) *Las mujeres en la independencia de América Latina* (Lima: CEMHAL, UNESCO).
- López, José Hilario 1989 “Fusilamiento de Policarpa Salavarrieta” en *Reportaje de la historia de Colombia*, Tomo I (Bogotá, Editorial Planeta).
- Lynch, John 2008 *Las revoluciones hispanoamericanas, 1808-1826* (Barcelona: Ariel).

- Martí, José 1893. “Discurso pronunciado en la velada de la Sociedad Literaria Hispanoamericana el 28 de octubre de 1893”, *Patria* (Nueva York) 4 de noviembre de 1893 en <www.analitica.com/bitblbio/jmarti/bolivar.asp> acceso el 1 de diciembre de 2011.
- Martínez Peria, Juan Francisco 2009 “Haití: la revolución olvidada” en e-l@tina (Buenos Aires) Vol. 7, N° 27, abril-junio de 2009 en <www.iealc.fsoc.uba.ar/elatina.htm> pp. 3-24 acceso el 2 de noviembre de 2011.
- Marx, Carlos 1957 (1852) *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* en Karl Marx y Friederich Engels, *Obras escogidas* (Buenos Aires, Cartago).
- Marx, Karl 1858 “Bolívar y Ponte, Simón” en *The New American Encyclopedia*, tomo III en www.analitica.com/bitblbio/marx/bolivar.asp acceso el 2 de noviembre de 2011.
- Mezilas, Glodel 2009 “La revolución haitiana de 1804 y sus impactos políticos sobre América Latina” en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 2009 (Mendoza) Vol.11, N° 2, pp. 31-42.
- Morant, Isabel (dir.) 2008. *Historia de las mujeres en España y América Latina* (Madrid: Cátedra).
- Mosquera Rosero-Labbé, Claudia y Luiz Claudio Barcelos (eds) 2007 *Afro-reparaciones: Memorias de la Esclavitud y Justicia Reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales).
- Núñez, Amanda 2007 “Los pliegues del tiempo: Kronos, Aión y Kairós” en *Paperback* N° 4 en <www.artediez.com/paperback/articulos/nunhez/tiempo.pdf> acceso el 20 de agosto de 2011.
- Palma, Ricardo 2007 (1893) “La Protectora y la Libertadora” en *Tradiciones peruana*. Publicado por Montaner y Simón, 1893, procedente de Universidad de Harvard. Digitalizado el 23 May 2007. en <es.wikisource.org/wiki/La_Protectora_y_la_Libertadora> acceso el 1 de noviembre de 2010.
- Pérez Cantó, Pilar y Rocío de la Nogal 2008 “Las mujeres en la arena pública” en Isabel Morant (dir.) *Historia de las mujeres en España y América Latina* (Madrid: Cátedra) Vol. II.
- Prado, María Ligia Coelho 1994 “Em busca da participacao das mulheres nas lutas pela independencia política da América Latina” en *Revista Brasileira de Historia* .

- Quintero, Inés 2008 “Mirar tras la ventana. Testimonios de viajeros y legionarios sobre mujeres del siglo XIX” en <www.analitica.com/bitblbio/iquintero/mujer.asp>. Acceso 10 de noviembre de 2008.
- Rich, Adrienne 2001 “Resistiéndose a la amnesia” en *Sangre, pan y poesía* (Barcelona: Icaria).
- Roudinesco, Elisabeth 1990 *Feminismo y revolución. Théroigne de Méricourt* (Península: Barcelona).
- Rumazo González, Alfonso 1962 *Manuela Sáenz, La libertadora del libertador* (Edime: Caracas).
- Soboul, Albert 1981 *La Révolution Française* (Paris: Gallimard).
- Sosa de Newton, Lily 2007 *Las argentinas y su historia* (Buenos Aires: Feminaria).
- Thompson, Edward P. 2001 *Obra esencial* (Barcelona: Crítica).
- Thomson, Sinclair 2007 *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (La Paz: Muela del Diablo/ Arawiyiri/Edictorial del THOA).
- Uslar Pietri, Juan 1972 *La rebelión popular de 1814* (Caracas: Edime).
- Valdivieso, Magdalena 2007 “Las mujeres y la política a fines del Siglo XVIII y comienzos del XIX en Venezuela” en *Otras miradas*, Vol. 7, N° 1, Enero - Junio, Universidad de Los Andes, pp. 189-216.
- Villalobos R., Sergio 1985 “El proceso de emancipación” en Villalobos R. et al. *Historia de Chile*. Tomo 3. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, pp. 328-402.
- Williams, Raymond 2000 *Palabras clave, un vocabulario de la cultura y la sociedad* (Buenos Aires: Nueva Visión).

DOCUMENTOS Y FUENTES

- Bolívar, Simón 1805 “Juramento en el Monte Sacro”
- 1812 “Manifiesto de Cartagena”, Cartagena de Indias, diciembre 15 de 1812
- “Decreto de Guerra a Muerte”, Cuartel General de Trujillo, 15 de junio de 1813.
- 1814 “Manifiesto de Carúpano”, 7 de septiembre de 1814.
- 1815 “Carta de Jamaica. Contestación de un Americano Meridional a un caballero de esta isla, Kingston”, 6 de septiembre de 1815.

- 1816 “Proclama sobre libertad de los esclavos” Cuartel General de Ocumare, 6 de julio de 1816.
- 1819 “Discurso de Angostura”, febrero –marzo de 1819; 1823 “Mi delirio sobre el Chimborazo”.
- 1830 a “Mensaje al Congreso de Colombia”. Bogotá, enero 20 de 1830.
- 1830 b “Última proclama del Libertador Simón Bolívar. Hacienda de Santa Marta”. Disponibles en >www.analitica.com/bitblibio/bolivar/angostura.asp> acceso el 9 de junio de 2010.
- Bolívar, Simón y Manuela Sáenz 1999. Correspondencia íntima. Introducción, compilación. y notas de Manuel Espinosa Apolo y Ma. De los Angeles Páez (Quito: Taller de Estudios Andinos).
- Boussingault, Jean Baptiste 1896 Memorias (El tomo 1 apareció en 1892 y el tomo 5 en 1903. Disponible en <www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/memov1/indice.htm> acceso el 9 de junio de 2010.
- Caballero, José María 2010 Diario de la independencia (1810- 1819) (Bogotá: Fundación para la Investigación y la Cultura).
- Castelli, Juan José 1965 “Proclama de Juan José Castelli a los indios del Virreinato del Perú”, Provincias Unidas del Río de la Plata, 5 de febrero de 1811 en La Revolución de Mayo a través de los impresos de la época, Primera Serie 1809-1815, Tomo I, 1809-1811 (Buenos Aires) pp. 425-428
- Castelli, Juan José 1960 “Bando que en nombre de la Junta Provisional Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata promulgó Juan José Castelli, dirigido a los habitantes del distrito de La audiencia de Charcas y en particular a los indios, para que elijan un diputado que los represente en el Congreso La Plata”, 13 de febrero de 1811
- 1811 “Manifiesto que Juan José Castelli dirige a los pueblos interiores del Perú, informándoles sobre la situación política del Río de la Plata y del Perú, al igual de lo que acontecía en España”, Oruro 3 de abril de 1811, en Biblioteca de Mayo, Tomo XIII (Buenos Aires, Senado de la Nación).
- 1960 “Parte de Juan José Castelli a la Junta Provisional Gubernativa de las Provincias del Río de la Plata, donde le informa sobre la conjura del ex presidente Nieto”, La Plata 28 de febrero de 1811

- 1811 “Declaración de Juan José Castelli sobre la liberación de los indios”, Tiahuanaco, 25 de Mayo de 1811. (p. 189) AGN, VII-3-6-17, Papeles de Castelli. Archivo Farini. p. 61 y 189.
- Constitution d’Haïti du 20 mai 1805 en www.haiti-reference.com/histoire/constitutions/const_1805.php acceso el 2 de abril de 2011.
- Miranda Bastidas, Haydée y Hasdrúbal Becerra (comps.) 2005 La Independencia de Hispanoamérica, Declaraciones y Actas de Independencia (Caracas: Ayacucho).
- O’ Leary, Daniel 1952 Memorias (Caracas: Ed. Nacional).
- Peru de Lacroix, Luis 1828 Diario de Bucaramanga. Edición original: Madrid: Editorial América, 1924 en www.lablaa.org/blaavirtual/historia/diabu/diabu1a.htm acceso el 2 de abril de 2011.
- Piquionne, Nathalie 1998 « Lettre de Jean-François, Biassou et Belair » dans Annales historiques de la Révolution française. N°311, 1998. pp. 132-139 en www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ahrf_0003-4436_1998_num_311_1_2095 acceso el 2 de abril de 2011.
- Rocafuerte, Vicente 1988 Epistolario (Quito: Banco Central del Ecuador).
- Romero, José Luis y Luis Alberto (compiladores) 1983 Pensamiento político de la Emancipación (1790-1825) 2 Vols. (Caracas, Ayacucho).
- Sáenz, Manuela 1993 “Diario de Paita”; “Diario de Bucamaranga”; “Diario de Quito”, en Carlos Alvarez Saá comp. Manuela, sus diarios perdidos y otros papeles (Quito: Imprenta Mariscal).

Delfín Ignacio Grueso*

EL DESAFÍO DE LA INCORPORACIÓN POLÍTICA DE LA DIVERSIDAD. UNA REFLEXIÓN A PARTIR DEL CASO COLOMBIANO

En este artículo tomo en consideración un hecho que, con los matices propios en cada país, se repitió a lo largo de nuestra América Latina y que voy a reseñar, de un modo más particular, para el caso colombiano: la exclusión de la diversidad étnica y “racial” del proceso de construcción de nación. No apporto nuevos elementos historiográficos sobre esta exclusión; repaso más bien las líneas generales de esa historia para llegar a una reflexión sobre el presente; sobre los límites prácticos y normativos de una posible solución esa secular situación. Se trata de la solución que sugiere la incorporación de las etnias y las “razas”, en cuanto tales, en el proceso de definición de los términos de una convivencia política justa.

Cuando hablo de “incorporación de las etnias y las ‘razas’ en cuanto tales”, me refiero a la opción de solucionar la tensión entre ellas y

* Ph. D. Filosofía por la Indiana University, Estados Unidos. Profesor titular del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Director del *Grupo Praxis*. Ha publicado recientemente: *La filosofía y la política en el pluralismo* (Siglo del Hombre Editores 2008); (co-edición con Gabriela Castellanos) *Identidades colectivas y reconocimiento. ‘Razas’, etnias, géneros y sexualidades* (Programa Editorial Universidad del Valle, 2010) y los artículos “La especificidad filosófico-política de la pregunta por la justicia” (*Co-herencia*, No. 13, Vol. 7, 2010); “La tradición crítica en el debate sobre el reconocimiento. El juego de las validaciones en las filosofías políticas de Young, Fraser y Honneth”. Revista *Eidos*, No. 16, Enero – Junio de 2012; “Justicia internacional o paz mundial? Sobre la naturaleza de *El derecho de gentes* de John Rawls”, *Eidos*, No. 17, Agosto – Diciembre de 2012

el orden político mediante un proceso decididamente *multiculturalista*, legitimado por una *política de la diferencia* que enfatice el valor de los rasgos identitarios de grupos diferenciados en el seno de una misma sociedad política y que haga de su conservación una tarea del Estado. Hay, a mi parecer, dos formas de llegar a esta política. Una, que tiene su origen en una actitud que podríamos llamar *pre-política*, enfatiza las diferencias y las defiende contra el proceso de asimilación propio de la occidentalización; otra, decididamente *politizante*, propende por una emergencia de las diferencias a la esfera pública a fin de que puedan participar eficazmente en la reconstrucción de la unidad nacional. Para la primera, la política comienza siendo “lo exterior”, aquello que, como una expresión de la cultura dominante y asimilacionista, ha amenazado siempre la diversidad; su consigna es que ahora el poder político, sin tocar las diferencias, las proteja. Para la segunda los actores colectivos (pueblos, etnias, comunidades, etc.), no los ciudadanos, deben constituirse en partes negociadoras del acuerdo ideal que toda construcción política de la vida en común supone.

No niego que cualquier proceso de revalorización o de incorporación de las etnias y las “razas” a la vida política es ya un acto de justicia, habida cuenta de su secular exclusión de las definiciones políticas claves. Me preocupa, sin embargo, el carácter regresivo que puede llegar a tener ese proceso. ¿“Regresivo” con relación a qué? A la *justicia social*: al ideal de una sociedad políticamente organizada al tenor de principios que puedan alcanzar el más amplio consenso posible; principios que incluyan la mayor cantidad de demandas morales por parte de los sectores subordinados en una sociedad dada. Como puede verse, la pregunta da por sentado que, aunque ciertas formas de incorporación pueden remover algunas barreras que mantienen a algunos grupos en condiciones de subordinación, ellas pueden reforzar otras barreras que también deben ser removidas. En otras palabras, que una defensa a ultranza de un colectivo étnico o “racial” no necesariamente implica la emancipación de individuos que sufren, dentro o fuera de esos colectivos, de otras formas de subordinación social. Valorando, entonces, todo esfuerzo por superar la exclusión a que ha sido sometida la diversidad étnica y “racial” del proceso de construcción de nación, es todavía válido preguntarse por los límites morales, con relación a la justicia social, como un todo, de la genéricamente llamada “política de la diferencia”. Es desde este entendimiento que mi pregunta por los límites prácticos y normativos de la incorporación de las etnias y las “razas”, se transforma en la pregunta por la bondad normativa de algunas variables de la “política de la identidad”.

Comienzo haciendo una revisión general de lo que ha sido la exclusión de la diversidad en el proceso de construcción de las naciones hispa-

nas (1). Paso luego a revisar un poco más de cerca el caso colombiano (2). A continuación me ocupo de lo que ha surgido en Colombia, en términos de reivindicación de la diversidad, a partir de la Reforma constitucional de 1991 (3). En este último acápite articulo mis reflexiones.

EL OTRO INTERIOR EN LA CONSTRUCCIÓN DE LAS NACIONES HISPANAS

La nación es una forma de inclusión que excluye. Tanto para incluir como para excluir inciden, al menos en Occidente, los supuestos de un entendimiento de la unidad política y el peso que se le da a las virtudes cívicas que esa unidad requiere. En esto -de nuevo, al menos en Occidente- han sido decisivas las filosofías políticas, las ideologías y, más recientemente, el desarrollo de la teoría política en general. No importa cuán diversas ellas hayan sido, una constante parece haberlas atravesado a todas. En efecto: como bien lo ha hecho notar Will Kymlicka, en la tradición teórico-política occidental siempre se ha tendido a ignorar el carácter multiétnico de la realidad y a preferir moldear la unidad política a partir del mundo idealizado de las *polis* griegas, en las que los conciudadanos compartían ancestros, lenguaje y cultura¹. El efecto de esta especie de vicio mental ha sido que todo esfuerzo por validar una comunidad política a partir de las virtudes cívicas que –se supone– marcan la diferencia con un *otro exterior*, ha implicado una colateral exclusión de *otros interiores*, políticamente invisibilizados por desentonar con la homogeneidad que esas virtudes suponen y, por ende, por no estar a la altura del vínculo político. Aristóteles se nos revela como el pensador por excelencia de la unidad política entendida de ese modo. Por oposición a él, los pensadores políticos modernos parecen haber procedido de otro modo: trataron de incluir a “los otros interiores”. En efecto, desde el contractualismo las filosofías políticas repiten aquello de que han de ser los afectados por un ordenamiento político los que, como sujetos libres e iguales, deberían concurrir como fundadores de la comunidad política. Aunque de este nuevo entendimiento no brotó, mágicamente, un orden más incluyente, sí se abrió un horizonte emancipatorio que ha venido inspirando las distintas luchas que tratan de hacerlo realidad.

Pero el viejo entendimiento de la unidad política como emergente de una población homogénea no desapareció por completo e, incluso, se proyectó dentro de algunas versiones de la racionalidad política mo-

¹ Textualmente: “La mayor parte de las comunidades políticas organizadas de la historia han sido multiétnicas, un testamento de la ubicuidad de las conquistas y del comercio a larga distancia en los asuntos humanos. Sin embargo, la mayoría de los especialistas en teoría política han utilizado el mundo idealizado de la *polis* en la que los conciudadanos comparten unos ancestros, un lenguaje y una cultura comunes.” (Kymlicka, 1995: 14).

derna. Tómese el ejemplo del ideal romántico herderiano, altamente sintonizado con el auto-entendimiento de las naciones que, a lo largo del siglo XIX, marcó el auge del nacionalismo. Lo que está vigente allí, de nuevo, es la idea de que una nación es la expresión política de una previa comunión de un mismo pueblo a partir de una misma religión, raza y cultura.

En América también este entendimiento de la nación hizo carrera, tanto al norte como al sur del Rio Bravo. Tómese el caso de los Estados Unidos, uno de cuyos padres fundadores, John Jay, expresó esta contrafáctica afirmación:

La providencia ha querido conceder este compacto país a un pueblo unido –un pueblo descendiente de los mismos ancestros, que habla la misma lengua, profesa la misma religión, se adhiere a los mismos principios de gobierno y es muy similar en sus usos y costumbres (Jay John, *The Federalist*, citado por Kymlicka, 1996: 31).

El recurso a esta narrativa tenía su ventaja: ayudaba a creer en una especie de *esencialidad* de la nación. De alguna forma había que creer que las naciones habían existido desde siempre, como una realidad objetiva que sólo necesitó de alguna gesta épica para hacerse reconocer. A esto es a lo que se refiere María Teresa Uribe cuando habla de “un sentido de permanencia, continuidad y trascendencia en el tiempo”; un sentido que pueda ser expresado en “los lenguajes políticos y los vocabularios, las retóricas, las narraciones, las metáforas y los imaginarios configurados al hilo de un acontecer bélico y conflictivo” (Uribe, 2005: 225-226). Pero, a diferencia de las naciones europeas, que parecen haber vivido esos procesos contra *otro* distinto, las americanas tenían una especial dificultad: no tenían una cultura ni una lengua distinta a la de la metrópoli a la cual le estaban “arrancando” la independencia, por lo que el *acto político fundacional* tenía ya algo de paradójico.

Las naciones hispanas, más específicamente, no tenían aquello que la moderna nación parecía suponer (así los ejemplos europeos tampoco lo cumplieran cabalmente): estar habitadas por gente de la misma “raza”, que hablara la misma lengua, observara la misma religión y, en últimas, compartiera la misma cultura. Y que todo eso fuera distinto a lo que sucedía en la nación de al lado. Cada nación hispana era, ya en su origen, muy parecida a la que tenía a su lado y las élites de todas ellas no eran muy distintas a la gente de la distante metrópoli. De hecho, ni por “raza”, ni por lengua, ni por religión los líderes de las gestas independentistas se diferenciaban gran cosa de aquellos a quienes expulsaban de estas tierras. Al contrario, compartían con su adversario militar el

orgullo “racial”, la pretensión de estar por encima de la diversidad étnica y “racial” que los rodeaba. Y el mundo colonial hispano-católico, que en parte le daba sentido al imperio que combatían, se proyectaba a través de la idiosincrasia de esas élites que, por muy inspiradas que estuviesen por teorías libertarias e igualitarias modernas, difícilmente podrían llegar a un consenso acerca de cuánto se podría ceder, de esa exclusividad del dominio racial, religioso y cultural que hasta entonces habían compartido con los españoles, frente a la diversidad interna. El efecto de esto fue que luego esa mayor proximidad intelectual de las élites criollas con la vieja metrópoli y, en general, con Europa, sirvió de base para su actitud inicial frente a los negros e indígenas, incluso mestizos, que quedaron encerrados dentro de las fronteras de cada nueva nación. La diversidad emergió como un obstáculo para ganar las credenciales que hacían de una nación, a los ojos de las élites criollas, algo respetable. Contra esa diversidad se trató de afirmar la identidad nacional y el derecho objetivo a existir como nación².

En efecto, los primeros tiempos de la vida republicana evidenciaron cuán poco estaban las élites dispuestas a ceder sus privilegios. O, para acogerme a la explicación de Benedict Anderson, cómo el modelo modernizante acusó frente a esas élites una precariedad inspiradora; lo que, de paso, pone parcialmente en entredicho la idea de que había en esas élites una tendencia fuerte a intentar construir naciones al tenor de un nuevo interés económico vinculante y del ideario ilustrado. Por el contrario: obraba en ellas el modelo de auto-representación y de ubicación territorial que había primado durante la administración colonial.

¿De dónde –para comenzar– podían las nuevas naciones sacar su sentido de permanencia? Paradójicamente, de la división del territorio que, para efectos administrativos, hizo la metrópoli; de una decisión española. Así debe entenderse la frase de Anderson según la cual “los organismos administrativos crean un significado” (Anderson, 1991: 85). En efecto: son los factores geográficos, políticos y económicos derivados de cierta lógica administrativa los que terminan dando origen a comunidades de sentido. En principio, como se sabe, los funcionarios criollos de la burocracia imperial estaban confinados en sus territorios, cohibidos no sólo de ir a la metrópoli sino de moverse por todo el territorio de Hispanoamérica. Pese a eso, estos criollos, a quienes se les negaba el reconocimiento como españoles, optaron por darse unos a otros el título de *americanos*. El gentilicio identificaba a quienes compartían la negación del gentilicio de *españoles* o peninsulares; im-

² Para decirlo en palabras de Alan Knight, las élites estaban obligadas a tomar la identidad nacional como concepto objetivo y científico, como algo dado, en lugar de tomarla como norma o un concepto manejado por los propios actores históricos. (Knight, 2000: 124).

plicaba, en principio, una relación funcional con el aparato de dominio español. Eso, y no una identificación de propósitos con el resto de la población que habitaba estas mismas unidades administrativas, fue lo que determinó en principio su conciencia “nacional”. Ese resto de la población siguió constituyendo el *otro*, aquel que, en general, no contó como miembro fundador de la comunidad política. En otras palabras, los americanos o criollos se autodefinían como sujetos políticos porque se sabían esenciales para la estabilidad del imperio y creían que, al no serles reconocido lo valioso del papel que cumplían, podían organizarse por sí mismos, al margen del imperio, pues disponían de lo que carecían negros, indígenas y mestizos: los medios políticos, culturales y militares necesarios para hacerse valer por sí mismos. La imprenta, no la lengua, completó –según Anderson– el marco de causas determinantes. Fueron, en conclusión, los “funcionarios criollos peregrinos y los impresores provinciales” (Anderson, 1991: 101) los que marcaron el inicio de la comunidad imaginada hispanoamericana.

Lo que se impuso durante buena parte del periodo de consolidación republicana, especialmente antes de las revoluciones liberales del siglo XIX y de las dictaduras populistas de la primera mitad del siglo XX, fue la tendencia hispanoamericana de enfatizar las diferencias interiores para excluir de la comunidad política a amplios sectores de la población y, en algunos casos, para eliminarlos físicamente. En general, esa diversidad, y hasta el mestizaje resultante de su mezcla, fue considerada un obstáculo para la construcción de la nación, dando origen a algo que, según Heraclio Bonilla, ha atravesado “el pensamiento social dominante: (la idea de que) es precisamente esa diversidad la que constituye el mayor obstáculo en la construcción de la identidad latinoamericana” (Bonilla, 2000: 159). Diferentes tendencias ideológicas y propuestas de organización social se sucedieron una a la otra proponiendo fórmulas para el manejo del “problema” de la diversidad étnica y cultural. En algunas partes esas propuestas implicaron la eliminación de la alteridad étnica, pues se sintieron en capacidad de prescindir de ellas; pero en la mayoría de los casos esa opción no pareció viable o deseable: por muy fuerte que fuera el desprecio racial, eliminar negros e indios no era un lujo que las *elites* pudieran darse. Obligadas a convivir con gente que despreciaban, pero sin la cual no sabían vivir, o creyéndose capaces de eliminarla, lo común en ambos tipos de élite era el afán por superar lo que tomaban como una peligrosa dependencia de las *bárbaras gentes de color*.

Podemos apelar al concepto de “limpieza étnica” para entender el carácter de algunas de las estrategias que se ensayaron a lo largo y ancho de nuestra América Hispana. Nos lo sugiere Michael Mann, en “La cara oculta de la democracia: limpieza étnica y política como

tradición moderna”, donde clasifica modos de “limpieza” que obran de manera análoga al genocidio; los llama *integración inducida*, *inmigración inducida* y *emigración inducida*. Son tipos ideales, por supuesto, y en la práctica no es cierto que hayan sido solamente inductivos: a menudo se los aplicó con un poco de violencia y, sobre todo, produciendo altas dosis de humillación en aquellos a quienes se aplicaba; es decir, aquellos a quienes se asimilaba o se expulsaba o a quienes se les antepusieron otros que se consideraban mejores. Son equiparables a técnicas etnocidas porque, aunque eluden el exterminio físico directo, intentan borrar por completo pueblos enteros apelando al desplazamiento de los indeseables o a un calculado mestizaje, orientado políticamente a desaparecer físicamente al otro a través de la asimilación sanguínea o a la eliminación de ciertas lenguas, religiones, apellidos, prácticas, etc., que no se quieren conservar dentro del nuevo orden. En últimas -dice Mann-, se trata de borrar *al otro* del territorio expulsándolo o minimizándolo dentro de otro a quien se quería potenciar (Mann, 2004). En algunos casos, especialmente en las regiones de frontera, se acudió al menos complicado y más deseado recurso de las guerras, que consistían en eliminar *el desierto* -lo indígena- para abrir campo a la *civilización*³.

Lo anterior no nos debe inducir a creer que la identidad nacional se definiera alrededor del mestizo. Como dicen Martínez y Gallardo, “si los indios representaban la alteridad extrema desde la posición hispana, los mestizos representaban la negación de toda contradicción altérica y, por ello, una amenaza” (Martínez y Gallardo, 2003: 172). Por ello, a comienzos de la vida republicana fueron apareciendo discursos políticos que decían más o menos lo mismo que José Hernández habría dicho de los gauchos: que eran “la clase vagabunda, que no tiene hogar, ni profesión, y que importa de otro modo una amenaza permanente contra el orden social y político” (José Hernández, *La gran dificultad. El Río de la Plata*, 4 de septiembre de 1869, citado por Martínez y Gallardo, 2003: 173). Los rotos chilenos y los cholos peruanos y bolivianos no fueron menos estigmatizados como sujetos incapaces de hacer parte de la comunidad política⁴. Es por ello que no en todas partes, ni en todo momento, se acudió al desplazamiento del étnicamente distinto o a su

³ Sobre este particular, ver (Villavicencio, 2001: 108-123) y (Villavicencio, 2003: 13-30).

⁴ Martínez y Gallardo, por ejemplo, señalan que, para el caso del cono sur, habría que distinguir dos momentos en la relación exclusión-inclusión de los indígenas en el proceso de construcción de los imaginarios nacionales. Durante el periodo de guerra de independencia hubo “una fuerte sensibilidad hacia algunos aspectos (los más románticos e idealizados) de las sociedades indígenas precolombinas”. Esta sensibilidad fue el primer discurso criollo indigenista. Luego “la situación cambió”. La idea predominante fue la de que las sociedades indígenas “representaban un peso (una parte del pasado colonial con el cual había que terminar)” (Martínez y Gallardo, 2003: 161-162).

desaparición dentro de un mestizaje políticamente inducido. A veces el mestizaje mismo fue impedido a través de barreras legales a la integración racial en un mismo vecindario o de leyes restrictivas en materia matrimonial, etc. También se ensayaron estrategias para limpiar étnicamente un territorio sin empujar los cuerpos fuera de él y sin forzarlos a recibir genes de otras etnias: se intentó ya en el siglo XX, mediante la esterilización masiva aplicada a ciertas minorías; de lo que se trataba ahora era de eliminar una etnia sin eliminar su generación presente.

Es en conexión con todo esto que cobran sentido los diversos proyectos para viabilizar la inmigración masiva de europeos. Se trataba una vez más de eliminar las etnias indígenas, de “limpiar” las razas o de absorber aquellos aspectos de las “razas” que se consideraban indeseables. A ese propósito prestaron su concurso las teorías del determinismo geográfico, las eugenésicas, las positivistas y las modernizantes, que podríamos ahora reinterpretar en términos de eso que Foucault ha venido a llamar *biopolítica*.

Algunas de estas teorías desarrollaron el *racismo*, en general una actitud tan antigua como la historia y tan extendida como la humanidad, hasta convertirlo en una ideología típicamente moderna y con formato científico, eso que aquí podríamos llamar, siguiendo el uso de Tzvetan Todorov, *racialismo*⁵. El racialismo tuvo dos variables: la primera, que no necesariamente apelaba al concepto de “raza”, hacía énfasis en la determinación de las condiciones climáticas y geográficas para la afirmación de la cultura y de las virtudes cívicas. La segunda, más claramente racialista, apelaba a las determinaciones genéticas, propias de una “raza”, que necesariamente son transmitidas de una generación a otra y que deciden la capacidad o no para la recepción y el cultivo de la cultura.

Lo que he dicho, apoyado en diversos autores, no pretende agotar la cuestión del manejo de la diversidad en las naciones hispanoamericanas. Si se quiere, ha sido una introducción para ver, un poco más de cerca, las más típicas actitudes que, durante buena parte de nuestra vida republicana, tuvieron las élites colombianas ante la diversidad.

5 Todorov identifica cinco tesis que constituirían, en general, el racialismo moderno: 1) La existencia de las razas (como especies diferentes, aunque todas hagan parte de la humanidad). 2) La continuidad entre lo físico y lo moral (las diferencias físicas determinan diferencias culturales). 3) La acción del grupo sobre el individuo (el comportamiento del individuo depende, en gran medida, del grupo racial al que pertenece). 4) Jerarquía única de valores (aparte de diferentes, las razones son superiores o inferiores a otras). 5) Política fundada en el saber (que es la proposición doctrinal derivada de las otras, que se suponen enunciados empíricos: hay que someter o eliminar a las razas inferiores) (Cfr Todorov, 2003: 115-119).

FÓRMULAS COLOMBIANAS PARA LA EXCLUSIÓN DE LA DIVERSIDAD

En su afán por darle un lugar decente a la nueva nación dentro del concierto internacional, nuestras élites casi siempre se preocupaban por lo que tomaban como un hecho: la obstinada negativa de las *gentes de color* a ingresar por la ruta del progreso y la educación. Pero su tendencia a excluir a esas gentes no siguió, en general, el expediente de la desaparición física del otro, ni el de la inmigración masiva de europeos. Nada de ello se consolidó como una política de Estado largamente sostenida. El manejo de lo que podríamos llamar, en la perspectiva de las élites, el *problema indio*, no muy distinto, en términos generales, del *problema negro*, siguió, en líneas generales, dos tendencias intelectualmente validadas. La primera, a través de una jerarquización del territorio basada en la geografía, ubicaba el progreso y el desarrollo espiritual en el centro y en las tierras altas, sobre la base de que, quienes viven en la periferia y en las tierras bajas, cerca a las costas y a los ríos, están fuera del alcance de la cultura. La segunda, a través de un proceso de redención de los diferentes, de sacarlos de su postración mental y llevarlos a la cultura a través del catolicismo hispano. Procedo a desarrollar lo que acabo de decir.

EL BÁRBARO TERRITORIO DE LA PERIFERIA

Al comienzo de la vida republicana, con relación a la población que en ese momento era esclava, la negra, se hizo evidente un temor de desborde moral y social que inspiró toda suerte de argumentos para posponer el momento de abolir la esclavitud. Es evidente que detrás de ese paternalismo criollo, lo que operaba era un instinto de casta que se atrincheró en la defensa de la gran hacienda y la mina como estructuras económicas centrales; estructuras para las cuales la esclavitud negra y la servidumbre indígenas eran esenciales. Para otra parte de esa élite, la modernizante, la esclavitud debía abolirse; pero aun algunos partidarios de esta causa se inquietaban con la idea del desborde moral. Su posición resultaba paradójica: los negros debían ser libres porque así lo imponía el proceso modernizador, pero no se los dejaba libres porque no estaban listos para ser libres (argumento que luego repetiría Miguel Antonio Caro para el caso de los indígenas). Abolida la esclavitud, el efecto de este paternalismo se proyectó en el imaginario social por mucho tiempo: el negro siguió ocupando el nivel más bajo en la escala de estimación racial en el orden simbólico y cultural, al menos en buena parte de las regiones colombianas.

Ahora bien, en la representación simbólica de la nacionalidad colombiana que se hacían las élites, por estar relativamente ausentes de los centros urbanos del altiplano, los negros no constituían un

problema considerable, como tampoco lo constituían los indios que habitaban en las riveras de los ríos de la Orinoquía y la Amazonía, que también podían ser más o menos ignorados. Frente a todos ellos se podía optar por lo que Ane-Marie Losonczy denomina la diferencia entre la *frontera legal* del Estado y la *frontera patriótica*, siempre más pequeña que la primera, lo que se logró amputando “simbólicamente la región amazónica, la costa pacífica y una parte del oriente en pro de una región andina, única cuya historia se consideraba la colombiana” (Losonczy, 1997: 269).

El historiador Alfonso Múnera, al referirse a esta tendencia, encuentra su génesis intelectual en Francisco José de Caldas, el héroe científico de la Independencia. Allí estaría la justificación general de esa “intrínseca relación de los discursos de las élites criollas colombianas del siglo XIX sobre raza y geografía con la construcción de la nación” (Múnera, 2005: 21). Se refiere a dos estudios donde Caldas conecta las “razas” con la geografía: “Del influjo del clima sobre los seres organizados” y “Estado de la geografía del virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y al comercio”.

Se trata de dos estudios que no tienen vocación política, ni están proyectando una idea de nación: para el tiempo en los escribe, Caldas ni remotamente piensa en la posibilidad de que la Nueva Granada sea independiente de España. Tienen más bien una vocación científica, muy en el espíritu de las Reformas borbónicas; y es desde ese cientifismo que Caldas avanza algunas tesis sobre la relación entre los pisos térmicos, las “razas” y la cultura. Para comenzar, fija en 4.900 yardas el “término superior a donde ha llevado el hombre la cultura y los ganados” (Caldas, 1966^a: 94) y, cuando habla de las poblaciones que viven en las tierras bajas, expresa un claro determinismo geográfico, o más bien climático. El hombre que vive a orillas del Magdalena, “casi desnudo, (con) una red, una hamaca (y) algunas plataneras que no exigen cultivo, (que) forman sus riquezas”, tiene ideas tan limitadas como sus bienes (Caldas, 1966^b: 203). Los indígenas se clasifican según el clima: están los suaves de las cordilleras, más blancos y de carácter más dulce, capaces de pudor, recato y de costumbres moderadas y ocupaciones tranquilas; esos son distintos de aquellos que habitan cerca al Océano Pacífico, cuyas mujeres tienen rostros varoniles; pueblos taciturnos, graves y serios cuando trabajan, pero capaces, en cambio, de escuchar durante tres o más días el mismo sonido monótono de un tambor (Caldas, 1966^a: 96-100). Y están también los mulatos: altos, esbeltos, con una mano en el remo y la otra en el cuchillo (Caldas, 1966^a: 98). Si estos grupos humanos tienen diferenciada capacidad para el trabajo y la cultura, por encima de ellos están los habitantes blancos de las ciudades de las tierras altas, en los cuales la capacidad para el desarrollo de la cultura alcanza el nivel óptimo.

Independientemente de cuánto haya sido leído Caldas en las primeras épocas de la vida republicana –y creo que más bien no fue leído-, ése fue el tipo de entendimiento que tuvieron nuestras élites, especialmente las del altiplano, prestas a relacionar las etnias y las “razas” con la geografía y a derivar de allí conclusiones políticas y culturales. Lo que podríamos llamar *el caldismo*, muy a pesar de Caldas, es esa actitud de refugiarse en el altiplano y mirar, desde lo alto, como desde una *acrópolis*, el mundo allá abajo, donde hay zancudos y negros, indios y víboras. Se trata de una actitud capaz de definir los contornos civilizados de la patria, tratando de poner la civilidad fuera del alcance del negro y del indio. La geografía, así, termina ofreciéndoles a estas élites una solución consistente en amputar “simbólicamente la región amazónica, la costa pacífica” (Losonczy, 1997: 270).

Encogiendo la frontera de la patria, sin embargo, no se solucionaba el problema con los indígenas de los valles y las tres cordilleras. Ellos constituían el verdadero “problema indio” porque se percibía que, si permanecían encerrados en los resguardos, eran un obstáculo para la modernización de la agricultura y que, si se los disolvía en la sociedad, eran la causa de la guerra, la alta criminalidad y la baja productividad. Frente a ese problema, el siglo XIX conoció distintas soluciones, de las cuales cabe destacar cuatro.

La Constitución de Cundinamarca, de la Primera República (1810-1814), inspirada por los ideales libertarios e igualitarios de la Revolución francesa, que declaró que “los indios gozan de todos los derechos de ciudadanos y tienen voz y voto en todas las elecciones, como los demás de la república” (Uribe Vargas, 1977: 539, citado por Rojas, 2009: 235).

El proyecto de Bolívar, que apuntaba a la disolución de los resguardos indígenas, con que la Corona española había organizado finalmente el asunto poblacional indígena en las regiones centrales del país. La idea del Libertador era romper eso que consideraba una arcaica institución, hacer sus tierras enajenables y forzar a los indios, ahora propietarios y hombres libres, a ser ciudadanos plenos de la nueva nación. Ese proyecto, sin embargo, sólo apuntaba a las comunidades étnicas del interior.

La ley 11 de 1874, de orientación liberal, se dirigía a las comunidades indígenas de frontera, básicamente de los llanos orientales, consideradas “tribus no reducidas”, con las cuales se intentaba establecer “relaciones regulares y pacíficas para fomentar su civilización y asegurar la tranquilidad de las

poblaciones civilizadas establecidas en el mismo territorio” (Sánchez, 2001, TII: 15).

La ley 89 de 1890, de clara inspiración conservadora y proteccionista, con carácter transitorio. Buscaba lograr la asimilación de los indígenas en un plazo de 50 años, pero los conservaba en los resguardos mientras tanto y se los entregaba, para ser civilizados (en un principio, evangelizados), a las misiones religiosas. Clasificaba a los indígenas en tres categorías: “salvajes”, que tenían que ser evangelizados, “semisalvajes”, que estaban en proceso de evangelización y “civilizados”, es decir, evangelizados (Sánchez, 2001, TII: 16).

Con esta última solución ya estamos en el campo de la segunda tendencia, la *asimilacionista*, que tal vez tenga en Miguel Antonio Caro, si bien no su precursor, tal vez su más consistente legitimador teórico. No emerge de él una aproximación racista o racialista hacia la diversidad, sino una que pudiéramos llamar propia de un *imperialismo cultural* marcado por un orgullo cultural hispano y católico.

LA SOLUCIÓN ASIMILACIONISTA CULTURAL

La Regeneración, cuya principal figura intelectual fue Miguel Antonio Caro, estabilizó a Colombia mediante una combinación de victorias militares, dogmatismo católico y una nueva constitución, la de 1886, que rigió ciento cinco años y que normativizó un país unitario, confesional y centralizado. La clave de todo esto fue una relectura de la identidad nacional a partir de la tesis de que la Independencia marcó la identidad política de la nación, pero su identidad cultural era –y debería seguir siendo– católica e hispánica. En aras de conservar esa identidad, se le deja a la Iglesia la tarea de tutelar la educación de los niños, la moral de las familias y el orden social. Con respecto al tema que nos interesa, se garantizó la vinculación formal de negros e indígenas, en pie de igualdad con el resto de la población, a la vida civil. No obstante, hubo algo regresivo con relación a los indígenas. Me refiero a la ya citada ley 89 de 1890, que los clasificaba en “salvajes”, “semisalvajes” y “civilizados”, se prescribía encerrar a los dos primeros en los resguardos para que, en un plazo de 50 años, bajo la tutela de las misiones religiosas, fueran “civilizados”. Entre tanto, se los consideraba menores de edad y jurídicamente inimputables y, por ende, no aptos para la vida cívica.

Esto debe ser mirado con un poco más de atención: la intención de fondo de Caro no parecía ser la de excluir indefinidamente a los étnica o culturalmente diferentes del proyecto de nación, ni hacer de las diferencias “raciales” un criterio jerárquico, sino preparar a *los diferen-*

tes para hacerlos miembros plenos de una incluyente nación católica. Esto no evitó un modelo que reproducía la pirámide pigmentocrática colonial, agregándole ahora una hipervaloración de la parte alta del sistema orográfico que atraviesa el país, como el único asiento posible de la civilización, en el sentido que Múnera señala en relación con Caldas y que, evidentemente, se reproducía en la percepción que Caro tenía de Colombia. En efecto, este cultor del latín, tal vez el más universal de los intelectuales colombianos del siglo XIX, nunca salió de Bogotá, considerada por entonces la “Atenas Suramericana”. El cultivo del idioma y el vivir de acuerdo con el catolicismo se convirtieron en *conditio sine qua non* de las virtudes cívicas. Desde esta situación, se le hacía imposible idealizar un ciudadano que no fuese católico, no hablase el castellano con la corrección idiomática de que entonces se ufanan los bogotanos y, por ende, que no viviese en Bogotá o tuviese a Bogotá como el lugar ideal para vivir. Su proyecto asimilacionista no podía sino reflejar ese orgullo capitalino, su espíritu centralista y paternalista. De esta manera, sí se da en Caro eso que Múnera llama una “intrínseca relación de los discursos de las élites criollas colombianas del siglo XIX sobre raza y geografía con la construcción de la nación”.

Pero Caro parece haber ido a contravía de lo dominante en el resto de Hispanoamérica, en lo que tiene que ver con el análisis de la herencia espiritual legada por España y en el examen de la situación sociológica de Hispanoamérica en el concierto de las naciones occidentales. Si, como dice Jaime Jaramillo Uribe, Juan Bautista Alberdi personifica la tendencia dominante en el resto del continente, Caro representa aquella que cree que nuestra salvación estaba en preservar ese legado cultural hispano. Alberdi, ciertamente, representa el ideal de “desespañolizar” a América. En su contraposición entre civilizado y bárbaro, lo hispano casi queda más bien del lado de lo bárbaro, como lo que todavía no llega al *ethos* industrial que él tiene como referencia. Alberdi, por otra parte, no parece tener ningún ideal asimilacionista: para él, como para otros que siguen esta huella, la civilización no se logrará mediante legislaciones sabias, sino a través de cambios en la población, de una transformación racial y biológica de la misma. Lo que está al fondo de su concepción es una profunda convicción en la superioridad racial anglosajona. Facilitar la inmigración anglosajona, entonces, es una fórmula para combatir el desierto (el despoblamiento y la falta de un *ethos* industrial) (Jaramillo, 1994: 57-58). Todo eso está en clara sintonía con las fórmulas de ingeniería social estudiadas por Mann.

Caro va en otra dirección. No piensa “que los ideales que forman el núcleo de otras expresiones culturales europeas pudiesen ser superiores a los hispánicos y que, por tanto, debiesen reemplazar a los que

constituyen la esencia de la tradición latino española” (Ibíd.: 59). Añade Jaramillo que “ni el progreso industrial, ni las ciencias, ni el liberalismo económico, ni la sociedad individualista, ni el positivismo como concepción filosófica fueron considerados por Caro como valores absolutos, y menos aún como objetos de veneración y culto en sí mismos” (Ibíd.: 59). Caro no es un racista, ni acepta esa invasión de los métodos propios de las ciencias naturales en el estudio del ser humano, su sociedad y su cultura. Esto se expresa en su rechazo a los estudios del novelista Jorge Isaacs sobre las tribus indígenas del Magdalena” (Ibíd.: 59). Por el contrario, ésta es su gran batalla y para ella unifica a sus adversarios bajo el rótulo de “positivistas” y “utilitaristas”. En su visión católica e hispana, “no acogía la concepción optimista de la sociedad, (...), ni aceptaba el moderno hedonismo [...] ni la idea de que la expresión más alta de los derechos de la persona era el sufragio universal” ” (Ibíd.: 59-60). Su nación católica está abierta a todos, incluidos ateos, indígenas, negros, judíos... con tal de que se conviertan al catolicismo y practiquen las virtudes del caballero castellano.

Su modo de construir nación no busca eliminar a nadie, sino educar a todos. Eso haría de él, en principio, un aperturista, pues la participación política está abierta a todos, a condición de que acrediten los méritos, culturalmente idealizados, que convierten a alguien en un miembro pleno de la comunidad política. Pero no nos engañemos: la apertura es para los individuos, sin discriminación racial, no para las culturas y etnias, cuya valía ni siquiera es contemplada. Como ocurre con el modelo liberal, con el modelo católico-centralista de Caro la diversidad está fuera del juego político; pero no porque, como ocurre con el liberalismo, las minimice y casi las privatice, haciéndolas políticamente irrelevantes, sino porque impone su desaparición como condición para la aceptación de todos en la vida nacional. La exclusión al modo de Caro, que pasa por ser inclusión, se decide a partir de una civilización superior, la hispano-católica, a la cual todos pueden acercarse y en virtud de la cual pueden reclamar su derecho a ser miembros de la comunidad política. No hay la idea, que veremos desplegarse en breve, de que hay “razas” negadas para la cultura.

LA TENTACIÓN EUGENÉSICA

Pese al éxito de la *Regeneración* como régimen político, el racismo siguió rondando en la mente de muchos y reapareció en escena, de la mano de intelectuales ligados, en su mayoría, a disciplinas de la salud y, entonces, con formato científico, a principios del siglo XX. Al parecer, si Caro podría conceder que los indios del Altiplano eran la mejor avanzada del “indio civilizado”, buena parte de la intelectualidad, interesada en explicar nuestro atraso como nación, no pensaba así. O, como dice

Aline Helg, no veían como suficientemente culturizadas a esas masas bárbaras y peligrosas que se emborrachaban con *chicha* y “no tenían nada en común con las élites cosmopolitas y ciudadinas que ellos estaban habituados a frecuentar ni con los europeos a los cuales querían imitar”(Helg, 1984: 93).

Como ya he dicho en otro texto (Gueso, 2007b), la llamada *Guerra de los mil días* jugó el papel de elemento activador de las reflexiones eugénicas en nuestro medio. La guerra produjo 100.000 muertos y había que explicar “el carácter violento del pueblo colombiano”. Fue con referencia a eso como, inicialmente, los indígenas del altiplano entraron a jugar el papel de chivo expiatorio y a convertirse en foco de elucubraciones con las que algunos intelectuales se insertaron, desde Colombia, en el debate que se estaba dando en otras partes sobre la higiene, la *antropotaxis* y su relación con la criminalidad y con el orden social. La reflexión comenzó con la cuestión de la *degeneración de las razas* y frente a ella se pronunciaron diversas opiniones⁶. Unos pensaban que había sido una maldición haber sido conquistados por españoles, y no por ingleses o franceses, y otros defendían el talante español como la mejor salvaguarda contra el racionalismo francés o el frío pragmatismo anglosajón; unos propugnaban por abrir las puertas a los inmigrantes europeos para mejorar la raza y otros invitaban a cerrarlas para evitar la contaminación de nuestro tipo racial propio; unos pensaban que todas las razas, incluyendo la negra y la india, eran fuertes en su estado puro y que la degeneración provenía del mestizaje y otros veían en el mestizaje el mejor camino para eliminar las razas indeseables.

La conferencia de Miguel Jiménez López “Nuestras razas decaen. El deber actual de la ciencia” fue el punto de partida. Intentaba probar la degeneración colectiva del colombiano a través de su talla pequeña, sus pocos glóbulos rojos y su temperatura inferior a la normal, producto -según él- de la mezcla de los colonizadores españoles, aventureros inmorales, y de los indígenas, inmorales aun antes de la colonización. Eso explicaba la locura y la criminalidad, la frecuencia de las guerras civiles, el recurso al suicidio, el alcoholismo y la sífilis. Jiménez recomendaba propiciar la higiene y traer nórdicos, que habían sido altamente decisivos en el progreso de los Estados Unidos⁷.

⁶ Ver *Los problemas de la raza en Colombia*, Segundo Volumen de la Biblioteca de ‘Cultura’, Bogotá, 1920 (Sin compilador). Los participantes en este debate fueron, entre otros, Miguel Jiménez López, que había sido profesor de psiquiatría de la Facultad de Medicina de Bogotá, Jorge Bejarano, higienista, Calixto Torres, fisiólogo, Luis López de Mesa, médico psicólogo, Lucas Caballero, un militar que se autodenominaba sociólogo, Alfonso Castro y Simón Arango, profesor. A este respecto, consultar también Holguín, 1984.

⁷ El hecho de que un médico conservador como Jiménez quisiera minimizar la sangre española apelando al recurso de los nórdicos y mirara con admiración a los Estados Unidos

Jorge Bejarano, a su vez, recomendaba usar la raza negra para regenerar los pueblos mestizos e indígenas de las montañas (Helg, 1984: 95) y luego, planteando una variante de la raza cósmica del mexicano José de Vasconcelos, el filósofo Fernando González apelaría al “gran mulato”, tipo de hombre superior que recoge todas las virtudes de las etnias nacionales⁸. Finalmente, Luis López de Mesa, el prototipo de los intelectuales liberales de la primera mitad del siglo XX colombiano, daba por sentado que había razas inferiores que debían ser asimiladas mediante el cruce de sangres, revirtiendo el proceso allí donde la sangre limpia andaluza había perdido su original ventaja frente a “la mucha influencia que pequeñas cantidades de sangre aborigen y africana retienen en las mezclas de nuestra población” (López de Mesa, 1970: 68). Esto no se debía hacer con etnias nacionales si de verdad se quería entrar de lleno en la civilización contemporánea. Había que introducir ciencia y espíritu sajón, ingredientes necesarios para regular la ruinosa imaginación del habitante del trópico (Cataño, 1999: 121-125). En un trabajo donde clasificaba al *hispano-chibcha*, al *mestizo-caribe* y al *mulatoide*, López terminaba por recomendar la inmigración, pero no de inmigrantes bárbaros (indostánicos, árabes, gitanos, judíos o chinos) sino de comunidades cultas y experimentadas como los escandinavos, franceses, ingleses y alemanes, “inmigración europea de buena calidad (que) tendería a enriquecer las cualidades de nuestra fusión racial” (López, 1970: 122).

Estos autores, como puede verse, ya no están en la tónica de ignorar las minorías étnicas achicando la frontera de la patria, como ocultándolas en el cuarto de atrás: su sueño es desaparecerlas. Pronto se verá que la cosa no pasó de ser un sueño; Colombia no implementó políticas de inmigración masiva de europeos.

Lo que sí se prolongó durante el siglo XX fue la tendencia a ignorar las apartadas regiones del país donde vivían las minorías étnicas (unidades administrativas por mucho tiempo llamadas “intendencias” y “comisarías”, de menor rango que los departamentos). Los resguardos

era doblemente excepcional. En primer lugar, desde *La regeneración* los conservadores tendían a ponderar positivamente la sangre, los valores y el catolicismo español como la única defensa contra la barbarie nacional, como lo prueba el discurso de Laureano Gómez, que defendió una colombianidad expresada en ciertos valores morales de la teología española de los siglos XVI y XVII, contra liberales y masones, negros e indios, comunistas y judíos, evangélicos y ateos.

⁸ “Entiendo por *gran mulato* el producto definitivo que se obtendrá de la mezcla científica de las razas hasta unificar el tipo de hombre.[...] Por ahora no tenemos sino los ingredientes para fabricar el *gran mulato*, consistentes en las varias razas, subrazas y variedades... Pero es evidente que el producto suramericano se reseca, se va resecando” (González, 1923: 131).

indígenas, que recomendó la *Regeneración* y que coincidieron en buena parte con los títulos que, mediante cédulas reales, había reconocido la metrópoli en el periodo colonial, sufrieron una sensible disminución de tamaño por efecto de las “contra-reformas agrarias” que la violencia generó, especialmente en las décadas 40s y 50s. Despojo, aculturación masiva, alcoholismo, urbanización y victimización en medio del conflicto, marcan la vida de buena parte de los pueblos indígenas en las décadas que siguen. Negándose a una desaparición forzada de la faz de la tierra, la resistencia indígena se mantuvo en algunos lugares y se hizo más evidente en el suroccidente del país, especialmente con el *Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric)* y su lucha por la recuperación de tierras a lo largo de las décadas 70s y 80s.

La población negra, tradicionalmente asentada en las zonas marginadas de la Costa Pacífica, experimentó, desde mediados del siglo XX, un proceso masivo de migración hacia las ciudades, al tiempo que sus territorios eran penetrados por formas modernizantes de producción y de consumo. Carente de los rasgos comunales propios de las etnias indígenas (territorio ancestral, lengua distinta a la de la población mestiza, formas de organización y autoridades propias), no se auto-entendía como un “pueblo” distinto al resto de la población colombiana, ni percibía como aculturación su inserción en la educación occidental. Al contrario, a veces la migración correspondía a un afán de integración, como el estudio y el trabajo a un afán de ascenso social, todo lo cual justificaba su lucha contra el racismo y la marginación social.

EL MOMENTO CONSTITUCIONAL DEL 91 Y LOS PROCESOS DE ETNIZACIÓN

La Reforma de 1991, que trató de salirle al paso a una situación de fuerte desestabilización institucional, avanzó significativamente en el proceso de reconocer, en términos constitucionales, la diversidad de Colombia, no sólo la étnica y cultural, sino también la regional y la religiosa; reconocimiento que ha generado una serie de cambios y de desafíos⁹. Me ocuparé aquí de lo que ha significado la “etnización” y “re-etnización” de las poblaciones indígena y negra y de lo que la filósofa Angélica Montes ha venido a llamar “racialización” de las etnias, con lo cual cierro el artículo.

Al declarar constitucionalmente que Colombia es país multiétnico y pluricultural, se apuntó a modificar sustancialmente las relaciones del Estado con la diversidad que habita el país. Así fue posible declarar que “los grupos humanos que por sus características culturales no

⁹ Ya me he ocupado de un poco de esos cambios en Grueso 2009. En este acápite recojo algunos pasajes de ese texto.

encuadran dentro del orden económico, político y social establecido para la mayoría, tienen derecho al reconocimiento de sus diferencias con fundamento en los principios de dignidad humana, pluralismo y protección de las minorías” y que la propiedad colectiva “reviste una importancia esencial para las culturas y valores espirituales de los pueblos aborígenes” (Sentencia C-104-95). Fue posible también aceptar las lenguas aborígenes como oficiales dentro de sus propios territorios, lo que en principio favoreció directamente a 86 grupos étnicos que hablan más de 64 idiomas. Y, adicionalmente, garantizar el acceso indígena a los cuerpos legislativos del orden nacional.

El proceso de etnización (en algunos casos de re-etnización) ha emergido al tenor de estos logros, como una forma de revitalización de las luchas identitarias de carácter étnico-racial, productor a su vez de un cambio en el entendimiento de lo que está en juego en las reivindicaciones, especialmente durante la primera década posterior a la promulgación de la nueva Constitución. Sectores cultural o racialmente diferenciados terminaron por entender que su mejor modo de articulación para la lucha contra la injusticia era reinterpretarse como etnias. Lo que antes podría entenderse como una injusticia ligada a ciertos estereotipos y prácticas de exclusión y subordinación que afectaba a los individuos, a quienes se “marcaba” por su condición “racial”, regional, cultural o religiosa, pasó a ser entendida como una injusticia derivada de una incorrecta relación (en términos del reconocimiento, protección y preservación) del Estado con las etnias y culturas minoritarias. Del éxito que tuvieron ciertas etnias, que fueron directamente representadas en el proceso constituyente (guambianos, nasas y emberas), emergió un proceso de *re-etnización* de poblaciones indígenas que habían perdido su articulación como etnias; proceso que, de alguna forma, ha orientado la *etnización* de grupos poblacionales no indígenas. Sirvan de ejemplo los siguientes casos:

La re-articulación de comunidades indígenas recogiendo, alrededor del concepto de etnia, gente otrora dispersa. Ése es el caso de pueblos que habían casi perdido cualquier rasgo identitario y que volvieron por sus raíces históricas logrando un reconocimiento por parte del Estado¹⁰. Resultado de este

10 Anne Marie Losonczy muestra cómo la Constitución propició la creación de “comunidades de tipo aldeano” donde no las había, como la agrupación de los *embera*, cuya fuerza de resistencia se basó desde la colonia en la atomización y la movilidad, y como la Organización *Embera-Waunana* del Chocó, OREWA, organizada por líderes indígenas con muy escaso conocimiento de su propia lengua y cultura pues habían sido educados por misioneros católicos (Losonczy, 1997: 267).

proceso es que hoy hay más etnias que las que había al momento de la promulgación de la nueva Constitución¹¹.

La consolidación de la figura del *cabildo*, como forma de organización del *resguardo*, reconocida inicialmente sólo en las áreas tradicionalmente indígenas y que ahora se ha extendido a algunos centros urbanos.

La etnización de comunidades negras, iniciado con la participación de las comunidades del Pacífico, al tenor del artículo transitorio 55 de la Constitución Nacional, y que desemboca en la promulgación de la Ley 70 de 1993; proceso en el cual se fue perfilando un entendimiento de la lucha de una manera claramente etnicista¹² que, imitando el modelo indígena, con sus derechos políticos, económicos, sociales, culturales y territoriales, aspiraba a un similar reconocimiento para las comunidades afrocolombianas.

La emergencia de una comunidad que, por la presión de las actitudes del resto de la población se había invisibilizado al máximo, la gitana, ahora bajo la dirección del *Movimiento del Pueblo Rom* (Cfr: Gamboa et al. 2003).

En mi artículo “Identidades étnicas, justicia y política transformativa”, sostuve que este proceso estaba afectando el juego de las luchas sociales y redefiniendo las agendas emancipatorias. Es evidente que ha garantizado a las etnias indígenas que, descontando a la población fenotípicamente *india* que vive en el seno de la sociedad mestiza, no llegan al 2% de la población colombiana, un control del 25% del territorio nacional (por mucho que esa porción esté más bien en las selvas, en el desierto o en los llanos, más que en las tierras cultivadas).

La población negra, sin una lengua común y distinta a la del resto de la población colombiana, ni estructuras de autoridad autóctona, ni otros rasgos de las etnias indígenas, ha entrado en procesos de organización similares a la de ellas. Quizás el momento generativo de este proceso fue aquel en el cual se consolidó una percepción de

11 Christian Gros nos narra la ‘resurrección’ de la etnia de los Kankuamo en el IV Congreso Indígena Nacional celebrado en Natagaima, Tolima, en 1993. Se trata de una etnia de la Sierra Nevada de Santa Marta cercana a los arhuaco, los kogui y los arsario (Gros, 2000: 59-65).

12 De hecho, ya en su artículo Primero de la Ley 70 de 1993 se refiere a las comunidades negras como un “grupo étnico”, cuya discriminación se prohíbe, promueve un currículo adaptado a su base cultura y garantiza dos curules en la Cámara de Representantes. (Agier y Quintín, 2004: 406).

territorialidad como componente básico de la identidad; cambio que debe mucho al *PCN* (*Proceso de Comunidades Negras*), que surgió en la primera mitad de los 90s, en el Pacífico centro y sur y la Costa Caribe y que apuntaba a que las tierras de esas zonas, ahora percibidas como étnico-territoriales, fueran tituladas colectivamente. Esto potenció la afirmación de la diferencia y el cuestionamiento de la integración a la cultura mestiza. Al tenor de todo esto, hay un desplazamiento del término *negro*, a favor del término *afro*¹³, con el cual viene un entendimiento de la cultura negra colombiana como una variación de la gran *diáspora africana*¹⁴.

No es de extrañar que bajo un nuevo liderazgo, con un nuevo lenguaje y con las simplificaciones y cristalizaciones propias del lenguaje militante, se fuera abriendo camino un esencialismo cultural y racial que desembocaría en un auto-entendimiento de la población negra como una etnia. La consecuencia de todo esto es que, como dicen Agier y Quintín, se terminó asociando lo negro con una verdad biológica y a la “identidad racial” (ciertas apariencias físicas y características fenotípicas) con ciertas competencias “africanas” heredadas (Cfr: Agier y Quintín, 2004: 406). Poco importa, hasta cierto punto, si los líderes compartían ese esencialismo o si se trataba de eso que Claudia Mosquera, tomando el concepto de Gayatri Spivak, llama un *esencialismo estratégico*, “es decir, de solidaridades temporales dirigidas a la acción social, por medio de las cuales aceptan de manera transitoria una posición esencialista en cuanto a sus identidades para poder actuar como un bloque” (citado por Mosquera, 2007: 214).

Lo cierto es que este nuevo lenguaje y esta nueva conexión han impuesto un giro a las reivindicaciones. Por ejemplo, las injusticias que sufre la población negra son interpretadas ahora en términos de una perspectiva histórica no se agota en el marco colombiano, como tendía a ocurrir con quienes, en décadas anteriores, luchaban contra la discriminación racial. Lejos estaban ellos de reclamar *afroreparaciones* a

13 Algunos escritores negros habían preferido el uso de *negritud*, y hablaban del *hombre negro* y la *cultura negra* como variaciones de la cultura colombiana. Los movimientos que habían emergido en los años 70s y 80s habían hablado de ‘negritud’ y de ‘cultura negra’, como algo que se da en Colombia y en América Latina y que no necesariamente remitía a África (o cuya raíz africana no se consideraba tan determinante). Y, aunque se era consciente de la carga racista que suele acompañar el término *negro*, él se empleaba sin mayores problemas. El término *afro*, no obstante, se había ido introduciendo parcialmente en los círculos universitarios, quizás desde antes de la década de los 80s, siguiendo el ejemplo de los negros norteamericanos y, decididamente en esa década, emergen términos como *afrogénesis* y otros. (Díaz, 1992, Agier & Quintín : 399).

14 Dice el filósofo negro William Mina: “Los afros, en las profundidades de la selva, reinventaron su cultura africana, adaptándola a las nuevas exigencias y necesidades de un medio inhóspito para ellos” (Mina, 2003: 244).

partir de una lectura integral del fenómeno de la esclavitud en relación con el proceso de consolidación del capitalismo mundial¹⁵.

No se puede negar que la colectivización bajo el sello etnicista ha empoderado de alguna forma a comunidades indígenas y negras de Colombia. Les ha permitido ganar espacios de autoafirmación y proyección que antes no tenían. Tampoco se puede negar que buena parte de esta ganancia va ligada a ciertos rasgos de corte esencialista de las narrativas que han acompañado ese proceso. No obstante eso, como ya lo he señalado antes (Grueso, 2009), ese enfoque etnicista, en principio benéfico por su capacidad convocante y aglutinante, termina por erosionar un poco esta misma capacidad y por limitar el margen de apertura del movimiento negro hacia agendas reivindicativas más amplias y de mayor alcance.

Lo primero que se pone en evidencia es la tendencia a homologar identidad étnica con lealtad al origen, lo que jalona peligrosamente hacia un purismo identitario que, por remontarse históricamente al origen, desprecia justamente lo histórico, el acumulado de las diversas formas en que los grupos humanos y los individuos se han posicionado frente a cada alteridad y a cada juego de inclusión-exclusión que cada presente trajo consigo¹⁶.

Se pone en evidencia también cierto holismo que ignora la variedad de experiencias individuales; el modo como cada sujeto ha valorado el rasgo “racial” que lo caracteriza ante una sociedad racista y su nivel de identificación con las otras personas con que lo comparte. No todos los individuos fenotípicamente *indios* que habitan grandes ciudades y poblados por fuera de los resguardos se identifican a sí mismos en términos étnicos. Ellos sufren una discriminación, no tanto étnica o cultural sino básicamente “racial” (esto es, basada en lo fenotípico). Igual puede decirse de individuos negros, así como de mulatos y zambos resultantes del mestizaje, de negros ciudadanos, o viviendo en entornos más homogéneamente mestizos o en ambientes distintos a las muy específicas comunidades que fueron el referente de las lecturas

15 Leo-Montes, a la hora de explicar la subordinación de los negros, que él llama *sujetos afrodiaspóricos*, acude a la “periferización de África en el sistema-mundo colonial-moderno”, con el fin de mostrar que la injusticia que sufren los afrodiaspóricos no puede ser superada sin una reparación histórica por el daño sufrido por la esclavitud. (Leo-Montes, 2007: 130-139).

16 Como advierte Claudia Mosquera para el caso de la identidad negra, una interpretación como ésta difícilmente podrá eludir “el riesgo [...] de esencializar la cultura heredada de las naciones de proveniencia de los esclavizados y de olvidar que, como toda identidad étnico-racial, la cultura negra, afrocolombiana o raizal es un campo de violencia simbólica interna, de luchas e interpretaciones que se enfrentan dentro de su aparente homogeneidad” (Mosquera, 2007: 217).

eticistas. Todos ellos han sido, probablemente, víctimas del racismo; pero lo han sido de distinta manera y con distintos niveles de intensidad y han elaborado, también de forma distinta, su entendimiento de lo que debe hacerse al respecto. El efecto de todo esto es el derroche de una amplia base social que, sin duda, estaría dispuesta a luchar contra el racismo, pero sin comprometerse con unos modos de vida y una auto-representación puramente étnica.

En la medida en que se profundiza esta auto-representación etnicista, las comunidades indígenas y comunidades negras tienden a alejarse de la posibilidad de hacer causa común con otras identidades colectivas, especialmente las de género y orientación sexual; de acceder a su entendimiento de las injusticias. El alto nivel de uniformidad cultural que supone la definición de una identidad étnica, tiende a exigir la aceptación uniforme de unos patrones de conducta y criterios claramente establecidos en cuanto a los roles sexuales, usualmente con exclusión total de la homosexualidad, y a las relaciones de género; y todo eso es incluido dentro del paquete de la identidad a ser defendida. De allí se deriva cierta hostilidad, especialmente por parte de los líderes masculinos, a las agendas reivindicatorias feminista y del sector LGBT. Es precisamente en esta incapacidad para ampliar el campo de la lucha por una democracia más inclusiva, en donde está la limitación que se está señalando.

Ahora bien: una cosa es señalar las limitaciones del enfoque y otra muy distinta creer que los movimientos sociales, en su dinámica, no puedan abrirse paso superando ese enfoque. Las comunidades indígenas y las poblaciones negras, compartiendo vecindad entre ellas o con la población mestiza, evidencian una mayor capacidad para abrirse hacia interpretaciones más integrales de los problemas de la sociedad colombiana. Diversas perspectivas ideológicas y culturales, amén de religiosas, concurren de manera diversa en las interpretaciones de esos problemas y coadyuvan a la exploración de otras dinámicas para la superación de las injusticias.

Con todo, en tanto el proceso de etnicización terminó hallando eco en la institucionalidad, en la legislación y en las políticas de cuotas y circunscripciones electorales especiales, ha puesto en evidencia una circularidad que, por así decirlo, termina validando la adscripción “racial” con que el régimen pigmentocrático marcó, en primera instancia, a los individuos como “negros” e “indios”. Evitando agotarse en la piel, el proceso etnicizante emprende una huida hacia adelante, hacia la identidad cultural y las formas de vida que se derivan de una historia compartida en condiciones de subordinación. Debe definir, sin embargo, quién es miembro de una etnia y para hacerlo termina recurriendo a la marca “racial”, al fenotipo, que así vuelve a elevarse a la

categoría de rasgo distintivo básico, aunque no suficiente. En relación con los negros, emergió la primera dificultad burocrática, cuando se trató de reclamar los nuevos derechos: resultó que no todo “negro” era un “afro” y que se podía ser “afro” sin ser (en términos raciales) “negro puro”. La corrección de esta opción pudo resultar peor: definir a todo “negro” como “afro” (o a la parte de “negro” que todo mulato o mestizo retiene en su sangre y en su fisonomía). Y esto significa, precisamente, reinstalar los parámetros del racismo.

La filósofa Angélica Montes ha acuñado el término *racialización de las etnias* para denominar este fenómeno. No niega ella que, con el término *afro*, se ha viabilizado una forma de *etnización* de la “raza” negra urbana (que para nada se había visto antes como una etnia, pues sus individuos no comparten, necesariamente, rasgos culturales comunes entre ellos y diferentes, a su vez, a los que tiene el resto de la población). Pero esa *etnización* consiste en aislar ciertas características, presentes en toda identidad humana compleja (que en el límite es toda identidad humana) y asociarlas a un grupo específico que ya ha sido previamente *racializado*: los negros. Cuando apela a la categoría de *racialización* (muy de la mano de Todorov y su distinción entre “racismo” y “racialismo”), intenta separar analíticamente dos dimensiones dentro de un mismo proceso. No parece haber *etnicización* de la “raza” negra, sin la correspondiente *racialización* de la etnia; o, mejor, sin legitimar el proceso de racialización que comenzó identificando al negro *lo otro* del blanco. Y explica, de una manera hasta cierto punto convincente, que para poder ser una etnia, los negros tienen que seguir siendo una “raza”. Esto es lo que, en última instancia, entraña la etnización: la etnia no puede existir sino referida a un cuerpo de sufrimiento y ese cuerpo no es otro que uno fenotípicamente bien definido. En eso consiste la *racialización*: expresa el fracaso del intento por superar la lógica propia del racismo; el fracaso de la *etnización* misma. El objetivo último es el de asociar al actor “afro” con una realidad corporal y social. Es positivizar el fenotipo “negro” y, al tiempo, las prácticas etnoculturales “afro”. De acuerdo: la identidad “afro” es algo que hay que captar, formar, cultivar. Pero no puede construirse sino sobre el cuerpo doloroso del “negro”. En su parecer, pues, el “negro” presta al “afro” su pasado doloroso y el “afro” ofrece al “negro” la prolongación del espectro de ese dolor y le propone que comparta su común condición de víctima histórica y transnacional. (Montes, 2012).

No hallo cómo negarle la razón a Montes: alerta sobre la forma como las reivindicaciones étnicas caen en una contradicción porque conservan, cuando no refuerzan, las categorías binarias que dieron origen al racismo y a la subordinación racial. Nuestra autora detecta un riesgo adicional: que el Estado trate de satisfacer las demandas de

esa etnia, focalizando una población “racial” (poco importa que ahora a la “raza” se la llame “etnia”), no significa otra cosa sino domesticar al potencial sujeto político. Yo agregaría: dejarlo en su dimensión prepolítica, en este caso la de un sujeto racializado, e impedirle que dé el paso hacia una politización de sus demandas en términos que, de verdad, puedan afectar las estructuras de poder; para lo cual, además, requeriría trascender su “condición racial”, nicho de su refugio identitario, y acceder al entendimiento de otras formas de subordinación social que él sufre, ya no por ser negro, además de las que sufre por serlo, y que sufren también otros individuos no negros.

Creo que un análisis similar puede hacerse con relación a los individuos fenotípicamente *indios*, cuya vida ha transcurrido por fuera de los resguardos que la *Regeneración* de Caro conservó sólo con el fin de “civilizarlos”: “civilizados”, estos individuos no tienen por qué reinterpretarse a sí mismos en los términos propios de una etnia indígena. Decirles que la etnia es su lugar natural, especialmente cuando han vivido toda la vida por fuera de ella, no hace sino actualizar la imagen inicial que sobre ellos forjó la orilla “civilizada”: que ellos son *los otros*. Poco importa que ya no se los trate como los otros a ser civilizados, sino como una alteridad cultural que hay que respetar y tal vez conservar en su pureza. En tanto fijada al territorio como alteridad, el Estado no puede tener con ella sino relaciones de externalidad y sus miembros no pueden penetrar, como actores, el campo de la dinámica política de quienes luchan con mayor libertad de entendimiento contra las injusticias que afectan a la sociedad como un todo. Adicionalmente, se refuerza, en los que podrían ser sus aliados de lucha, la idea de que ellos siguen siendo *los otros* de los mestizos.

Dos problemas, en síntesis, veo en este excesivo énfasis étnico. De una parte, se pone de espaldas a la rica variedad de interpretaciones de la identidad que emerge de las vivencias personales en el seno de las sociedades complejas, donde los individuos reelaboran permanentemente sus lecturas de quiénes son ellos y a qué le deben lealtad. Sólo de la ignorancia de esta realidad puede surgir el llamado a reunir a todos “los de color” en torno a sus respectivas etnias. De otra parte, la noción de *etnia*, que hasta cierto punto legitima la mirada de la población mestiza que marca a algunos de sus miembros como *los otros*, conspira contra la oportunidad de avanzar hacia agendas reivindicativas que, por nutrirse de varias interpretaciones de las comunes condiciones de injusticia y subordinación, puedan promover alianzas estratégicas que jalonen los procesos de lucha hacia más profundas transformaciones de las actuales relaciones de poder y de subordinación social.

BIBLIOGRAFÍA

- Agier, Michael y Quintín, Pedro 2004 “Política, cultura y autorepresentación” en Olivier Barbary y Fernando Urrea (Compiladores) *Gente negra en Colombia* (Editorial Lealon Cidse/ Univalle/IRD).
- Anderson, Benedict 1991 *Comunidades imaginadas* (México: Fondo de Cultura Económica.).
- Bonilla, Heraclio 2000 “El choque de culturas y la inacabada identidad latinoamericana” en Gonzalo Sánchez y Maria Emma Willis (compiladores) *Museo, memoria y nación* (Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia)
- Caldas de, Francisco José 1966^a “Del influjo del clima sobre los seres organizados” en *Francisco José de Caldas. Obras completas* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Caldas de, Francisco José 1966^b “Estado de la geografía del virreinato de Santafé de Bogotá, con relación a la economía y al comercio” en *Francisco José de Caldas. Obras completas* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Cortés, Francisco y Giusti, Miguel (comps.) *Justicia global, derechos humanos y responsabilidad* (Colombia: Siglo del Hombre Editores).
- Díaz Saldaña, Augusto 1992 “Origen de la noción de negritud” *Etnia y Sociedad. Documentos de trabajo 9: El negro en Colombia: en busca de la visibilidad perdida* (Cali: Cidse).
- Gamboa, Juan Carlos et al. 2003 “Los gitanos en Colombia. Límites y posibilidades de la invisibilidad como estrategia de resistencia étnica” en Carlos Vladimir Zambrano (editor) *Etnopolíticas y racismo. Conflictividad y desafíos interculturales en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- González, Fernando 1923 “*Don Mirócleles, Conferencias en Aranzazu*” citado Holguín, Henry 1984 *Descripción y análisis de la polémica sobre la raza en 1920 en Colombia* (Monografía: Universidad del Valle).
- Gros, Christian 2000 *Políticas de la etnicidad, Identidad, Estado y modernidad* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia).
- Gueso, Delfín Ignacio 2007^a “Cosmopolitismo, globalización e interculturalidad” en Gueso, Delfín Ignacio 2007^b “El indio, el

- desplazado y el violento: diferencia e intolerancia en Villar, Luis y Rosales, José María (compiladores) *Las razones de la convivencia* (Bogotá: Serie de Teoría Jurídica y Filosofía del Derecho, Universidad Externado de Colombia) N° 49.
- Grueso, Delfín Ignacio 2009 “Identidades étnicas, justicia y política transformativa” Castellanos, Gabriela y Grueso, Delfín Ignacio, compiladores, *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle).
- Grueso, Delfín Ignacio 2010 “Identidades colectivas, eficacia política y justicia transformativa” en Grueso, Delfín Ignacio y Castellanos, Gabriela, compiladores, *Identidades colectivas y reconocimiento. ‘Razas’, etnias, géneros y sexualidades* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle).
- Helg, Aline 1984 *Civiliser le peuple et former les élites, L’éducation en Colombie 1918-1957* (Paris : Editions LHarmattan).
- Holguín R., Henry 1984 *Descripción y análisis de la polémica sobre la raza en 1920 en Colombia* (Cali:Universidad del Valle).
- Jaramillo Uribe, Jaime 1994 *La personalidad histórica de Colombia* (Ancora Editores)
- Knight, Alan 2000 “La identidad nacional: ¿mito, rasgo o molde?” en Sánchez, Gonzalo y Willis, María Emmas (compiladores) *Museo, memoria y nación* (Bogotá: Ministerio de Cultura de Colombia).
- Kymlicka, Will 1995 *Multicultural Citizenship, A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Clarendon Press).
- Kymlicka, Will 1996 “Federalismo, nacionalismo y multiculturalismo” en (Madrid: *Revista Internacional de Filosofía Política*) N° 7.
- Leo-Montes, Agustín 2007 “Sin justicia étnico-racial no hay paz: las afroreparaciones en perspectiva histórico-mundial” en Mosquera, Claudia y Barcelos, Luis Claudio, (comps.) *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección CES).
- López de Mesa, Luis 1970 *De cómo se ha formado la nación colombiana* (Medellín: Editorial Bedout).
- Losonczy, Anne-Marie 1997 “Hacia una antropología de lo interétnico: una perspectiva negro-americana e indígena” en Victoria Uribe

- y Restrepo, Eduardo *Antropología en la Modernidad* (Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura).
- Mann, Michael 2004 *The dark side of democracy. Explaining ethnic cleansing* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Martínez, José Luis, Martínez, Nelson y Gallardo, Viviana 2003 “ ‘Rotos’, ‘cholos’ y ‘gauchos’: la emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX)” en Martínez, José Luis, Martínez, Nelson y Gallardo, Viviana compiladores *Nación, Estado y Cultura en América Latina* (Santiago de Chile: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile).
- Mina, William MINA 2003 *El pensamiento afro más allá de oriente y occidente* (Cali: s/d).
- Montes Montoya, Angélica 2012 *Qu'est-ce qu'un noir? Pour une critique du multiculturalisme* (Paris :Thèse de doctorat en philosophie/ Université Paris 8).
- Montoya Uribe, Rafael 1941 *El centenario de la raza* (Medellín: s/d).
- Mosquera Claudia 2007 “Reparaciones para negros, afrocolombianos y raizales como rescatados de la Trata Negrera Transatlántica y desterrados de la guerra en Colombia” en Mosquera, Claudia y Barcelos, Luis Claudio (compiladores) *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparativa para negros, afrocolombianos y raizales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Colección CES).
- Múnera, Alfonso 2005 *Fronteras imaginadas. La construcción de las razas y de la geografía en el siglo XIX colombiano* (Bogotá: Planeta).
- Rojas, María Cristina 2009 “Prácticas ciudadanas en Colombia durante el gran siglo diecinueve 1810-1929” en Castellanos, Gabriela y Grueso, Delfín Ignacio (compiladores) *Identidad, cultura y política. Perspectivas conceptuales, miradas empíricas* (Cali: Programa Editorial Universidad del Valle).
- Sánchez, Beatriz Eugenia 2001 “El reto del multiculturalismo jurídico. La justicia de la sociedad mayor y la justicia indígena” en de Sousa Santos, Boaventura y García, Mauricio (compiladores) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia* (Bogotá: Siglo del Hombre).
- Todorov, Tzvetan 2003 *Nosotros y los otros* (México: Siglo XXI Editores).
- Uribe, María Teresa 2005 “La elusiva y difícil construcción de la identidad nacional en la Gran Colombia” en Francisco Colom, editor *Relatos*

de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico (Iberoamericana-Vervuert) vol. I

Villavicencio, Susana 2001 “José Ingenieros y el imaginario positivista de la ciudadanía” en Quiroga, Hugo, Villavicencio, Susana y Vermeren, Patrice (compiladores) *Filosofías de la ciudadanía* (Rosario, Santa Fe: HomoSapiens Editores).

Villavicencio, Susana 2003 “Ciudadanos para una nación” en Susana Villavicencio (editora) *Los contornos de la ciudadanía* (Buenos Aires: Eudeba).

Villavicencio, Susana 2010 “República, nación y democracia ante el desafío de la diversidad” en *Estudios. Filosofía práctica e historia de las ideas* (Mendoza: CRICYT-CONICET) Año 11, N° 12.

Wade, Peter 1993 *Blackness and Race Mixture. The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (London: The John Hopkins University Press).