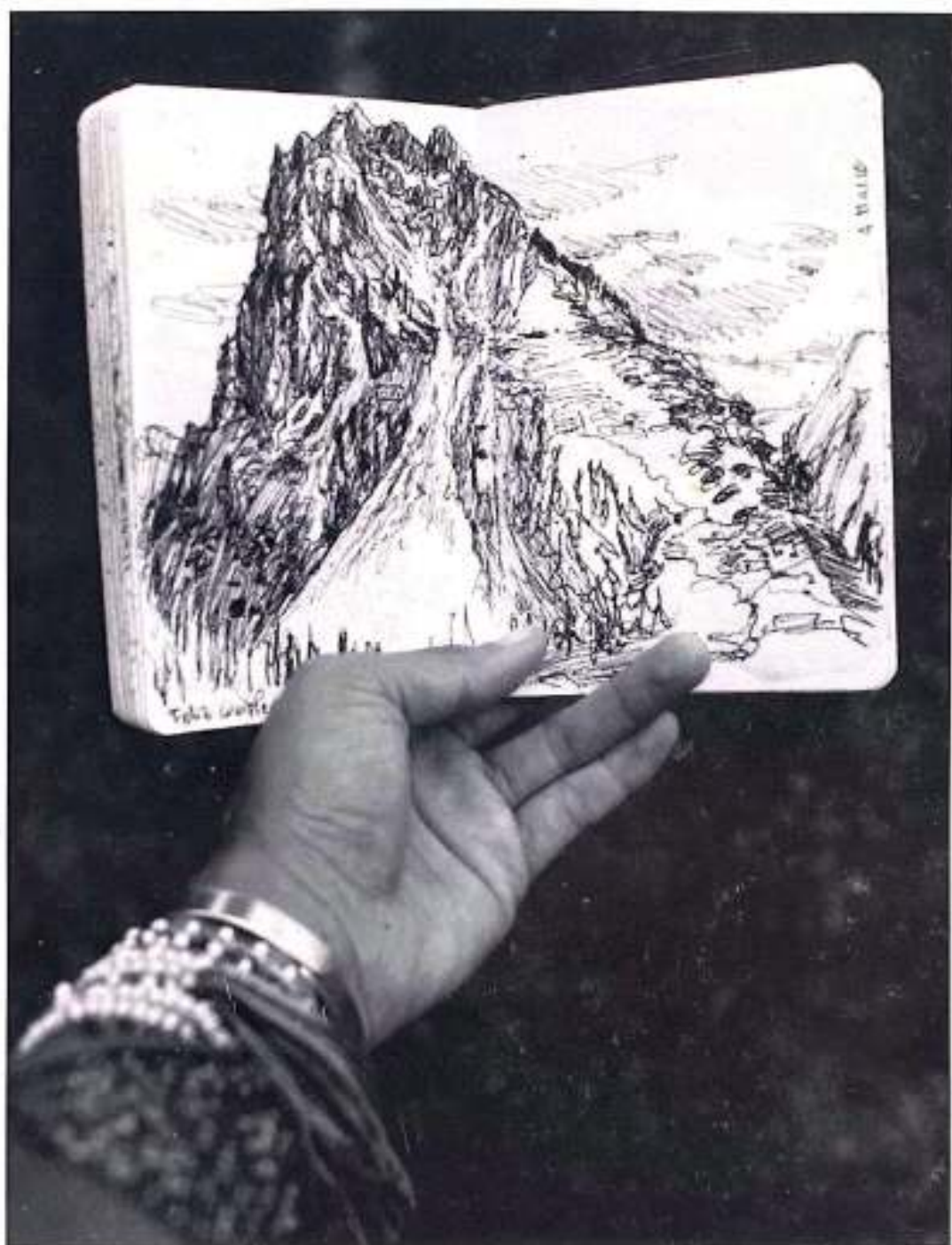


ISSN 0120-0216



aleph



abril/junio 2010, año XLIV

No. 153



ISSN 0120-0216
Resolución No. 00781 Mingobierno



Ilustraciones de carátula e interiores:
Natalia Castañeda-Arbelácz

Consejo Editorial

Luciano Mora-Osejo
Valentina Marulanda
Heriberto Santacruz-Ibarra
Lia Master
Jorge-Eduardo Hurtado G.
Marta-Cecilia Betancur G.
Carlos-Alberto Ospina H.
Carlos-Enrique Ruiz

Director

Carlos-Enrique Ruiz

Tel-Fax: +57.6.8864085
<http://www.revistaaleph.com.co>
E-mail: aleph@une.net.co
Carrera 17 N° 71-87
Manizales, Colombia, S.A.

Diagramación: Andrea Betancourt G.
Impresa en Editorial Andina

abril/junio 2010

aleph

Año XLIV

SONETO A LA MUERTE DEL PADRE EDMUNDO

Pues padre aún duerme en la muerte, respira

En él la leve brizna de la vida.

Casi el ojo entreabierto, y en la pérdida

Visión saber que se igualan quien mira

Y es mirado. Es mundo, espejo que gira

Hacia el vacío. La doble faz reunida,

Imagen que es reflejo, refundida,

es sombra en luz del hoy, que ayer expira

¿Sería pues padre de mi padre ahora,

Si mi vista alumbró tu pensamiento?

A su lado asisto al trance de la hora.

Nacer de propio y ajeno sentimiento.

Si muy adentro el padre al padre implora,

Yo soy aquel que acusa tu lamento.

PARA ALEPH

∞ ∞

Gabriel Restrepo

1991 - 2010

Gabriel Restrepo

Anfibios culturales y divorcio entre Ley, Moral y Cultura

Antanas Mockus

Resumen

Antes de ser empleada para describir características deseables de algunas personas en un país y en un mundo donde la diversidad cultural puede ser una fuente inmensa de potencialidades, la noción de "anfibio cultural" fue usada para ayudar a entender la relación entre los distintos eslabones del sistema educativo. La circulación de conocimiento sólo es posible si hay selección, jerarquización y adaptación del conocimiento, tomándolo de un cierto contexto para llevarlo a otro, reelaborándolo en función del contexto de destino. Los educadores participan usualmente de manera inconsciente en este proceso, y logran ser "anfibios culturales" en tanto alcanzan la movilidad deseable entre distintos eslabones del sistema educativo, aprendiendo y enseñando en varios de ellos. En sentido más amplio, anfibio cultural es la persona que se desenvuelve solventemente en varias tradiciones culturales y que facilita la comunicación entre ellas. Como tal puede contribuir a tres procesos cruciales en las sociedades contemporáneas caracterizables por altos niveles de diversidad cultural y segmentación social: la reducción del divorcio excesivo entre ley, moral y cultura, la construcción de democracia y la superación de la violencia. Con relación al primer aspecto, se plantea



el papel del anfibio cultural en la intensificación de la vida social y en la transformación de la regulación cultural de la acción. En el segundo, se acentúa el papel pedagógico del anfibio al señalar e ilustrar la posibilidad de la construcción y acatamiento de reglas comunes compatibles con la diferencia y con raíces en ella. En cuanto al tercero, cabe señalar que la violencia, especialmente cuando es endémica y multifocal, acentúa las adaptaciones miméticas a diversos sistemas de reglas culturales. Resulta relevante, entonces, examinar las similitudes y las diferencias entre esas adaptaciones y las propias del anfibio cultural. Esto permite subrayar la función del anfibio cultural como intérprete y como facilitador del entendimiento recíproco entre distintas tradiciones culturales. En síntesis, tras una presentación de lo que se podría entender como "anfibio cultural", se consideran algunos aspectos del papel social atribuible al mismo en relación con el divorcio acentuado entre ley, cultura y moral, la construcción de democracia y la violencia. Se trata de ver la relevancia del anfibio cultural frente a aspectos o procesos particularmente importantes en el caso de la sociedad colombiana.

Un concepto educativo

La expresión "anfibio cultural" fue acuñada en una nota técnica elaborada para el Departamento Nacional de Planeación entre noviembre de 1990 y enero de 1991, en el marco de la discusión de la política educativa del país para el cuatrenio que comenzaba. Hasta donde sabemos, la conceptualización que pretende resumir esa expresión -y que es particularmente eficaz para mostrar los costos de la falta de articulación entre los eslabones del sistema educativo- no fue tomada en cuenta, probablemente porque el modelo económico subyacente al llamado Plan de Apertura Educativa era poco sensible a consideraciones sociológicas, antropológicas o pedagógicas.

La metáfora del anfibio se relaciona en su origen con una corriente de investigaciones (liderada por Basil Bernstein en la Universidad de Londres) que ve en la educación un proceso social de circulación del conocimiento, proceso que en buena parte determina tanto la fortaleza externa de una sociedad como su estructura interna. Las sociedades alcanzan una alta tecnología solamente cuando en ellas se combina un alto grado de división del trabajo con el surgimiento de un sistema especializado en la formación de individuos y en la circulación selectiva de conocimientos. Los individuos se diferencian entre ellos, no

sólo por su lugar o el de sus familias en la división del trabajo, sino también porque la circulación de conocimientos los diferencia. La falta de articulación entre los eslabones del sistema educativo agrava las diferencias sociales, impide el aprovechamiento social del saber y debilita la nación. En la "teoría de la recontextualización" de Basil Bernstein, se entiende la educación como un proceso que toma conocimientos de manera selectiva y jerarquizada de un contexto para llevarlos a otro. Cada educador es un "recontextualizador" que sólo alcanza óptima calidad cuando, por una parte, es capaz de desempeñarse con solvencia en el eslabón del cual toma el conocimiento que difunde y, por otra, es sensible al contexto en el cual trabaja al escoger, ordenar y "traducir" el conocimiento que enseña. Sin buenos recontextualizadores el conocimiento no circula y sin una sólida articulación a los procesos mundiales de recontextualización, la generación de conocimiento científico y técnico es imposible o irrelevante¹.

En mayo de 1991 quienes en ese momento conformaban el equipo de Rectoría de la Universidad Nacional de Colombia conocieron la propuesta de una consigna para la gestión que se iniciaba: "Fósiles vivientes, anfibios culturales y parteras del futuro". Ese mismo mes, la idea fue brevemente desarrollada en un texto leído ante el Encuentro Nacional de Estudiantes de Ingeniería Civil en Manizales.

El presente texto trata apenas sobre una parte de la consigna del 91: los anfibios culturales. El concepto "anfibio cultural" pretende sintetizar dos metas de los cambios en marcha en la Universidad Nacional de Colombia: formar personas capaces de desenvolverse bien en varios eslabones del sistema educativo y formar también personas capaces de enseñar y aprender en contextos ajenos al sistema educativo. En síntesis, buenos recontextualizadores y perso-

¹ En realidad, los educadores no son los únicos recontextualizadores, es decir los únicos atareados en provocar una circulación selectiva de conocimientos especializados y una formación moral básica específica. Lo son también los: a) Departamentos y sub-agencias especializadas del Estado y autoridades educativas locales del Estado, con su investigación y sistema de inspectores. b) Departamentos de educación universitaria e instituciones similares junto con su investigación. c) Medios de educación especializados, seminarios, revistas, etc. y casas editoriales junto con sus 'lectores' y asesores. d) Campos no especializados en el discurso educativo pero capaces de ejercer influencia en el proceso de recontextualización' (Bernstein y Díaz, 1985). Hay un campo de recontextualización 'oficial', pero el Estado no tiene ni el monopolio ni el control completo del proceso (ibid.). La información especializada y la formación moral básica que la educación ofrece a diferentes destinatarios se define por la confluencia -no exenta de tensiones- entre los procesos de recontextualización agenciados por el Estado y los procesos de recontextualización no estatales.

nas preparadas para actuar en el marco de diversidad cultural propio de nuestro país y de un mundo cada vez más integrado.

El anfibio cultural

Más allá del ámbito educativo, el anfibio cultural es alguien capaz de obedecer a sistemas de reglas parcialmente divergentes sin perder integridad intelectual y moral. Es esta integridad la que le ayuda a seleccionar y jerarquizar fragmentos de conocimiento y de moralidad en un contexto para traducirlos y hacer posible su apropiación en otro.

Una de las maneras en que se podría conservar consistencia moral obedeciendo sucesiva o simultáneamente a diversos sistemas de reglas sería el reconocimiento de las estructuras comunes subyacentes. Un caso extremo -mas no imposible- sería el de quien se ve obligado a "trabajar simultáneamente para dos ejércitos enemigos. Una vez dejada de lado la dicotomía básica (la definición amigo-enemigo), puede descubrir que el comportamiento cotidiano y las relaciones personales se estructuran de manera muy similar en ambos contextos: los ejércitos se parecen. Esto ayuda a comprender que en procesos de paz como el salvadoreño un ejército termine incorporando al otro.. ¿No será que detrás del mosaico del espejo roto (Brunner), las estructuras trabajan de una manera similar y, más aún, de una manera que teje elementos de profunda unidad moral?

Desde Grecia -de una manera que luego sería retomada y ampliada por la Ilustración- la moralidad no se identifica con las costumbres. La pluralidad de delimitaciones de las buenas costumbres que han existido o que coexisten en nuestra misma época, induce una separación conceptual entre moral y cultura. En el marco de la interculturalidad, a esa separación conceptual puede añadirse un relativo divorcio entre lo moralmente válido y lo culturalmente válido en uno u otro contexto. En principio, la definición de lo moralmente válido puede ser (o hacerse) más exigente que ambos códigos culturales, llevando a la persona a obedecer simultáneamente ambos sistemas de reglas. Cierta integridad y rigorismo morales pueden por ello llevar a que una misma persona despierte una confianza intensa en personas pertenecientes a culturas muy diversas. La exposición a códigos culturales muy diversos podría ser, por esta razón, al mismo tiempo una amenaza para la integridad moral y una oportunidad para el crecimiento moral. El anfibio es al mismo tiempo camaleón y traductor. En

efecto, sabe adaptarse a los códigos culturales correspondientes a diversos medios y a diversas tradiciones, puede tomar fragmentos de una tradición e introducirlos en otra, después de haberlos transformado. A diferencia del anfibio, el simple camaleón no favorece la interrelación entre los mundos culturales a los cuales se adapta. A diferencia del anfibio, el simple traductor suele traducir en una sola dirección, enriqueciendo fundamentalmente únicamente uno de los mundos que conoce. Esta caracterización del anfibio cultural como hasta cierto punto camaleón y al mismo tiempo intérprete traductor se encuentra más desarrollada en nuestro trabajo "Anfibios culturales, moral y productividad" (donde se trata también con cierta extensión la cuestión de los posibles fundamentos de la integridad moral del anfibio cultural). La combinación de ambos aspectos es decisiva para la función de fertilización recíproca entre diversas tradiciones culturales que es tema central de nuestra reflexión.

El anfibio ante el divorcio entre ley, moral y cultura

Podemos partir de la oposición entre dos tipos ideales de sociedad: aquellas donde lo moralmente válido cabe dentro de lo culturalmente válido, lo cual a su vez cabe dentro de lo legalmente permitido, y aquellas donde, como en la nuestra, abundan las incongruencias entre esos tres sistemas de regulación de la acción y la interacción². La nuestra, en especial por su diversidad cultural y su grado de segmentación social, estaría más cerca del segundo tipo³.

Lo legalmente permitido se define en relación con un conjunto de normas jurídicas expresas acompañadas de mecanismos específicamente orientados a lograr su cumplimiento, mecanismos que en última instancia se apoyan en el monopolio de la coacción material directa y en la posibilidad de aplicar ésta conforme a normas que aseguran garantías de naturaleza procedimental ("derecho a la defensa", "debido proceso", etc.). Lo culturalmente válido corres-

² Para nuestra argumentación lo decisivo es la posibilidad de la no coincidencia empírica entre lo autorizado o lo prohibido por los tres sistemas, la existencia de comportamientos legalmente no válidos pero culturalmente aceptados o moralmente justificados (el soborno o el uso de droga en ciertos contextos) o de comportamientos legalmente permitidos pero cultural o moralmente rechazados (como el empleo juguetón del arte o de elementos culturales tradicionales descontextualizados, por la publicidad o por los movimientos contestatarios), etc

³ Un primer esbozo y empleo de esta tipología se encuentra en Carrillo (1991).

ponde a comportamientos aceptables o deseables, con independencia frente a lo que dice la ley o el juicio moral individual, y "por lo general" de manera relativa a un medio o a un contexto cultural. Lo moralmente válido se delimita mediante juicios y argumentos que la persona formula "ante sí o ante otros" en uso de su autonomía moral (ante su "conciencia").

Manifiestamente existen otros "casos" -intermedios- de coincidencia parcial entre esos tres sistemas de regulación del comportamiento humano. Son de particular importancia en la investigación sobre desarrollo moral y para la reconstrucción de la legitimidad de la ley en casos de arraigo cultural de comportamientos ilegales.

Cierto grado de divorcio entre ley, moral y cultura es inevitable y al menos en la Modernidad puede ser interpretado como un factor de renovación de la ley de los Estados, de la moral de los individuos y de la cultura de distintos grupos humanos. En algunos casos, ese divorcio puede ser visto como excesivo. Para reducir este divorcio entre ley, moral y cultura no parece suficiente una intensificación de la comunicación personal (la "acción comunicativa" de J. Habermas, el "diálogo" que una y otra vez invocamos los colombianos). Hace falta también una intensificación de la interacción expresiva y estratégica, aún si esta intensificación no resulta plenamente controlable. Lo sentido por cada cual debe aflorar y la pugna de intereses debe asumirse, aunque ello conduzca a resultados en parte impredecibles⁴. Ampliar interfases y flujos de comunicación y de interacción para reconstruir tejido social implica riesgos; pero resulta necesario si se quiere lograr un mínimo de armonía social, el mínimo necesario para asegurar la fertilidad y civilidad de los conflictos.

Discusiones del planteamiento hecho llevan a entrever la posibilidad -incluso futura - de sociedades sin ley (basadas en una congruencia grande entre cultura y moral) o de sociedades sin moral (basadas en una congruencia grande entre Estado y cultura) al lado de sociedades que armonizan ley, moral y cultura. En las sociedades contemporáneas altamente diferenciadas, la triple regulación parece necesaria y el anfibio cultural puede contribuir a reducir, a evitar o a mantener dentro de ciertos límites el divorcio entre moral, cultura y ley⁵. En las

⁴ Este es el resultado central de Carrillo (1991).

⁵ En un ámbito de excesiva convergencia entre ley, moral y cultura, el anfibio cultural puede adquirir más bien la función de disidente o, inclusive, de disociador. La sensibilidad a diversas tradiciones culturales que posee y promueve puede llevarlo, en efecto, a introducir elementos de desviación o de cambio en lo cultural, lo moral y lo legal.

sociedades existentes se puede ver al anfibio cultural como un intensificador de la vida social que ayuda a explicitar las tensiones que introduce la diversidad cultural en esa triple regulación. De cualquier modo, en la medida en que el orden social depende notablemente de la regulación cultural de la acción, y creemos que es así pues la aprobación o el rechazo cultural son en general más eficaces para regular la acción que la ley o la moral, el papel del anfibio es crucial.

La ampliación de la democracia y el anfibio cultural

La idea moderna de democracia es inseparable de la posibilidad de que existan razones distintas para apoyar las mismas reglas. Democracia es pluralismo acompañado de algunas reglas de juego universales. Cuando, por el contrario, existen más bien razones similares para acogerse a reglas distintas, el Estado tiende a perder el monopolio del uso de la fuerza y de la administración de justicia⁶.

En el marco de la búsqueda de una concepción política de la justicia que la haga compatible con el pluralismo de las sociedades democráticas contemporáneas, John Rawls (1988) desarrolla la posibilidad de que se pueda apoyar la misma concepción política de la justicia por razones muy distintas⁷. Para Rawls en particular, las tradiciones religiosas abrigadas por las sociedades democráticas concurren, sin tener ninguna de ellas el monopolio de esa fundamentación, a consolidar un consenso en torno al derecho procedimental. No importa que el consenso sea una colcha de retazos, un consenso por "traslapes". Importa que exista consenso en torno a la ley y que la ley sea reconocida en su legitimidad y acatada de manera prácticamente universal.

Esas tradiciones, junto con opciones de ética laica inscritas en diversos legados culturales (Grecia, Roma, Renacimiento, Revolución Francesa, etc.) per-

⁶ También existe la posibilidad -que se expresaría en el absolutismo político- de buscar que se apoyen reglas iguales por razones homogéneas.

⁷ Para Rawls es muy importante la posibilidad de que esa concepción reciba el soporte de un consenso por superposición, es decir de un consenso que la valide a través de las distintas doctrinas religiosas, filosóficas y morales cuya perennidad parece asegurada en una democracia constitucional cuyo criterio de justicia corresponde precisamente a esa concepción (Rawls, 1988, p. 3). Rawls es consciente de una cierta circularidad en la delimitación de ese pluralismo y, por lo tanto, de los problemas que plantea la existencia de tradiciones que se rehusan a participar en la construcción de un derecho que consagre reglas y procedimientos aceptados para generar o cambiar reglas de juego dentro de límites formalmente estipulados.

miten una convergencia entre la coacción estatal, el control social y la acción de sentimientos morales como la vergüenza o la culpa. Así, en asuntos básicos como los Derechos Humanos- ley, moral y cultura convergen y se refuerzan mutuamente. En cambio, en una democracia imperfecta, desgarrada o en construcción, como ya se señaló, suele suceder lo contrario: hay razones similares para acogerse a reglas distintas y, paradójicamente, una homogeneidad moral relativa sirve de base a la coexistencia de reglas muy diferentes. Lo que le suele dar piso a esa diversidad de reglas y puede fortalecerla es cierta fractura de la cultura o cierta diversidad en materia de culturas o subculturas. Las instituciones educativas y los medios que crean opinión pública tienen un importante papel en el afianzamiento de un ideal de universalidad y generalidad en las reglas de juego y en la búsqueda de una compatibilidad de las diferencias culturales e individuales con un sistema jurídico único. Hoy en día, formar personas o crear opinión pública es siempre poner en relación lo que se dice y piensa en contextos distintos. En lo fundamental, la opción "anfibio" significa un cierto respeto "desde dentro" a todas las opciones⁸.

Ante una democracia en construcción en un contexto de alta diversidad cultural, procesos educativos formales e informales impulsados por anfibios culturales pueden ayudar a percibir razones y estructuras similares detrás de diversas expresiones sociales y culturales. Pueden llevar a reconocer y construir diversidad cultural y diversidad moral mostrando que la condición para que ello sea viable es un acuerdo mínimo pero sólido sobre las reglas más fundamentales. Pueden también llevarnos a comprender que tener una ley en común es compatible con la existencia de muchas culturas y subculturas y con la proliferación de muchos caminos en materia de desarrollo moral.

Anfibios, violencia y paz

Una de las expresiones más radicales del divorcio entre ley, moral y cultura, y al mismo tiempo de deficiencias graves en el proceso de construcción de una democracia, es la violencia endémica.

Es indudable que tanto la presencia del narcotráfico como de diversos grupos guerrilleros en nuestro país ayudan a contrastar y a problematizar -tal

⁸ La oposición entre el respeto externo, la mera tolerancia y el respeto 'desde dentro' puede hallarse algo más desarrollada en la primera parte de nuestro trabajo 'Anfibios culturales, moral y productividad'.

vez por la vía de la caricatura extrema- nuestro concepto de anfibio cultural. En efecto, la clandestinidad por un lado y la economía ilegal por el otro ponen en juego -bajo una forma límite- la adopción de comportamientos según contextos. Para quienes participan activamente en uno u otro fenómeno, esa adopción de comportamientos según contextos es voluntaria y deliberada. Sólo así logran ellos los niveles necesarios de congruencia, continuidad, previsibilidad, etc. Hay un desdoblamiento muy acentuado de la identidad, pero la actividad clandestina privilegia una de las identidades y la convierte en soporte interesado de las otras, a diferencia de lo que sucede tal vez con el anfibio cultural antes descrito. En general, puede suponerse que el conocimiento y la información tienden a hacerse circular unilateralmente en favor de quien desarrolla la actividad clandestina⁹.

Ante esos fenómenos, parte importante de la población se ve obligada a asumir un comportamiento de subordinación alternante frente a la hegemonía de turno¹⁰. En muchas zonas, para sobrevivir se hace necesario adoptar el color del ejército que se hace presente. La supervivencia depende entonces de la adaptación sucesiva a cada uno de los dos o tres mundos experimentados y de la reducción al máximo de cualquier comunicación entre ellos.

En un trabajo realizado en el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, Iván Orozco Abad (1992) analiza los procesos de negociación y paz con la guerrilla y el narcotráfico en Colombia. Ve a estos últimos como "jugadores tramposos"¹¹, que se distinguen claramente de aquéllos, en quienes ve -al menos originalmente actores políticos que son "delincuentes por convicción"¹² y que se caracterizan porque "se rehusan a jugar".

⁹ De hecho esta circulación interesada coincide con una tendencia más amplia de las sociedades contemporáneas, donde los flujos de conocimiento adquieren en parte un carácter económico. En muchos casos la recontextualización selectiva es un negocio o una pieza importante en el negocio.

¹⁰ En cierto sentido, algún grado de adaptación de este tipo hace parte siempre de la vida social. Aquí pretendemos acentuar las tensiones derivadas de la alternancia de las fuerzas que provocan las adaptaciones.

¹¹ Nos parece más clara -y tal vez más adecuada al sentido del trabajo de Iván Orozco Abad- esta expresión que la que él emplea, posiblemente por razones de ecuanimidad: 'falsos jugadores'

¹² Delincuente por convicción es aquel que transgrede las normas porque posee un conjunto de ideales y de interpretaciones de la realidad que le impulsan a hacerlo. Se define por oposición al delincuente por necesidad o conveniencia, que es aquél en cuya acción ilegítima predominan los motivos de utilidad particular. En algunos casos, la frontera no es tan nítida como haría suponer lo aquí planteado.

Los delincuentes por convicción se han visto amparados por una larguísima tradición de respeto por la divergencia política (extensión del derecho de gentes, etc.). Han gozado usualmente con la simpatía de la filosofía liberal. Sin embargo, su capacidad para sustraerse de los procesos de confrontación y negociación propios de las sociedades actuales, y su acceso a medios y métodos cada vez más peligrosos y rechazados ha llevado a que la legislación contemporánea los trate en general con más dureza que a los delincuentes comunes.

En cambio, los jugadores tramposos no se enfrentan al Estado de Derecho radicalmente pero viven de la transgresión de las reglas propias de ese Estado (de hecho, en muy pocas ocasiones tratan de presentar su causa como una causa política). En este sentido no pretenden ubicarse fuera del juego ni hacerlo invocando la superioridad de algún punto de vista moral. Pueden terminar -por razones de conveniencia - permitiendo o incluso buscando una redefinición explícita o implícita de las reglas de juego. Pero para tal fin no pretenden detener ni cambiar radicalmente el juego.

Lo ilegal es marginal salvo cuando encuentra aceptación cultural o justificación moral (o ambas). La viabilidad y estabilidad de las actividades ilegales dependen en parte de esas dos justificaciones. Por otra parte, esto significa que salvo casos límites, el actuar ilegal se inscribe de todas maneras bajo alguna regulación, cultural o moral. La oposición entre "delincuente por convicción" y "jugador tramposo" puede entonces vincularse al divorcio entre ley, moral y cultura de la siguiente manera: en el caso del "delito por convicción", el actuar delictivo se regula básicamente por consideraciones morales y, en el caso del "juego tramposo", se regula básicamente por códigos culturales compartidos¹³.

En nuestra opinión, el delincuente por convicción puede ser tan intolerante como el ciudadano común frente a la diferencia cultural y resultar poco permeable a la posibilidad de que otros sistemas culturales de referencia puedan ser tan válidos como el que él defiende por compatible con su visión moral. De por sí, el simulacro estratégicamente necesario no es suficiente para comprometer a quien lo realiza con el mundo fingido, ni conduce a la interiorización

¹³ Sin embargo, es claro que los delincuentes por convicción buscan agruparse (y aislarse) para crear códigos culturales propios, consistentes con su opción moral. También suele suceder que el 'jugador tramposo' no se contente con la aceptación cultural -al menos en algunos medios- de su comportamiento y busque también argumentos morales para defenderlo (ante sí mismo o ante interlocutores que susciten una argumentación que es moral o tiene un trasfondo moral).

de las correspondientes reglas y criterios. Por ello el delincuente por convicción no es necesariamente un vehículo de ampliación del entendimiento entre los sistemas culturales que hasta cierto punto habita. Y probablemente por ello necesita muchas veces replegarse ("enconcharse") culturalmente y establecer formas de comunicación poco flexibles y asimétricas¹⁴.

Hasta cierto punto, para serlo, el jugador tramposo o el delincuente por necesidad o conveniencia respeta desde dentro -aunque sea parcialmente- el juego dentro del cual hace trampa. Aunque encuentre justificaciones morales para su acción, es consciente de que los otros pueden tener iguales o mejores argumentos morales. Pero el jugador tramposo tampoco busca promover el entendimiento entre mundos distintos, aunque tolere algo de conocimiento impreciso sobre su actividad y necesite para poder mantener su actividad de la coexistencia de esos mundos distintos.

En síntesis, en el contexto colombiano, donde la violencia y clandestinidades diversas configuran parte de la realidad más cotidiana, la noción de "anfibio cultural" puede ayudar a comprender algunos aspectos de su realidad social. A diferencia del que se adapta simplemente porque le interesa o porque se ve obligado a hacerlo, el anfibio cultural pone en comunicación diversas tradiciones culturales, transportando elementos de verdad y de moralidad entre ellas. E idealmente lo hace sin imponer la prevalencia de una de ellas sobre las otras. Es posible entender entonces por qué la situación colombiana requiere de anfibios culturales y por qué, en algún grado, los genera.

De hecho, se ha mostrado que la transformación de la guerra en paz es la transformación de la guerra en derecho (Valencia Villa, 1993) y que esta transformación es hasta cierto punto el paso de la "pureza -y de la incapacidad de ponerse en el lugar del otro -a la hibridación, al conocimiento y al respeto desde dentro- de otros mundos culturales, a la combinación procedente de diversos puntos de vista. Ello es lo que puede llevar a la aceptación de reglas comunes en contextos comunes, aunque sea -preferiblemente- por razones distintas. El anfibio cultural es un intérprete y un facilitador del entendimiento

¹⁴ Sin embargo, en la medida en que su acción no se gobierna exclusivamente por razones morales ('ética de la convicción' en el sentido de Max Weber) y es capaz de tener en cuenta consecuencias y costos ('ética de la responsabilidad'), los criterios de acción y de interpretación culturalmente ajenos tienden a ser tenidos en cuenta y, de algún modo, respetados.

recíproco entre distintas tradiciones culturales. Por ello, en un contexto de alta diversidad social y cultural, puede ser un factor de paz.

Notas sobre la diferenciación entre ley, cultura y moral

Con las siguientes diez anotaciones, pretendemos sensibilizar hacia algunas de las expresiones y consecuencias de esa diferenciación y subrayar su carácter de producto histórico y de pieza clave en la dinámica contemporánea. Una elaboración más amplia de las bases de la distinción empleada desbordaría de lejos el propósito y las posibilidades del presente trabajo. Sería materia de una filosofía y una historia del derecho (para "lo jurídica o legalmente permitido"), de una antropología, de una sociología, y tal vez de una historia de la cultura (para "lo culturalmente válido") y de una ética filosófica y una psicología del desarrollo moral (para "lo moralmente válido"). Pero aquí nos interesa ante todo la diferenciación y la relación.

1. Nuestro análisis descansa en el reconocimiento de la especificidad y posible complementariedad de tres sistemas reguladores del comportamiento relativamente autónomos. Esta autonomía se expresa en la posibilidad de distinguir, en el plano mismo de la argumentación, lo moralmente válido, lo legalmente permitido y lo culturalmente aceptable, aún en los casos en que empíricamente coinciden.

2. Para los fines del presente trabajo es importante reconocer que la diferenciación propuesta no es simplemente conceptual, no se expresa únicamente en la independencia relativa de unos campos de argumentación. Opera en la práctica y es independiente de la diversidad de conceptualizaciones existentes sobre ley, moral y cultura. En otras palabras, la distinción entre los tres sistemas reguladores tiende a hacer parte de la vida corriente de las sociedades contemporáneas y de algún modo su comprensión está al alcance de todos los actores.

3. Los tres sistemas de regulación: ley, moral y cultura, varían por supuesto en el espacio y en el tiempo, aunque lo hagan con ritmos y alcances distintos. El cambio legal es documentable y fechable (ubicable temporalmente) con precisión. El cambio cultural y moral es más difuso y difícil de apresar y determinar empíricamente. Una breve consideración de la variación de ley, cultura y moral en función del espacio ayuda a comprender su especificidad. Al transitar, por ejemplo, de un territorio nacional a otro, cambia la ley a la que debemos some-

temos. De un modo similar, al ir de contexto sociocultural a otro (incluso dentro de una misma nación) sabemos usualmente que pueden variar los límites de lo culturalmente aceptable. Sin embargo, la moral que se expresa como reflexión y como juicio sobre la rectitud no jurídica de ciertas acciones acompaña al individuo vaya a donde vaya: en principio en el plano moral se le exige a éste que tenga integridad, es decir que procure coherencia entre sus comportamientos, que sea consistente por encima de la diversidad de circunstancias temporales y espaciales. Actualmente se reconoce el derecho a la doble nacionalidad y el biculturalismo puede convertirse en una opción defendible. Pero ello no implica acoger una doble moral: hasta donde llega nuestra reflexión, el anfibio cultural no es un anfibio moral¹⁵.

4. Los tres sistemas reguladores de la conducta considerados: ley, cultura y moral, se distinguen por el tipo de argumentación que desencadenan en caso de cuestionamiento o fundamentación (o de simple evaluación de la rectitud de un juicio o de un comportamiento). También se diferencian por los mecanismos que ponen en juego para responder a la transgresión. De manera muy esquemática, se puede afirmar que en los tres casos la transgresión trae consigo distintas consecuencias objetivas - "externas"- (y subjetivas - "internas"): en el caso de la ley, sanciones punitivas o compensatorias (y temor); en el caso de la moral, indignación (y culpa); y, en el caso de la cultura, incompreensión o reprobación (y vergüenza)¹⁶. La exclusión de la comunidad (física muerte o exilio -; moral -indignidad- o cultural - segregación-) es la consecuencia última más grave en los tres planos. En el caso de lo moral probablemente juega un papel más importante el autocastigo interno. Una relación estrecha entre moral, cul-

¹⁵ Más bien es nuestro parecer que el anfibio cultural sólo puede serlo si tiene una fuerte integridad moral (Mockus, 1993). la vergüenza es también un sentimiento moral en la medida en que vincula entre sí identidad personal e identidad social (Hrgendbat, 1990). Pero en la medida en que ese vínculo se encuentre muy debilitado (por un divorcio agudo entre moral y cultura), la reprobación cultural tiende a convertirse en un dato más "objetivo" que puede suscitar más bien, en algunos casos, temor y en otros, incomodidad o incluso indiferencia.)

¹⁶ Para el caso de algunos de los protagonistas de la violencia colombiana, puede verse, entre muchos otros, Salazar, 1990. Por otra parte pueden concebirse situaciones experimentalmente inducidas donde se estudiarían por separado los efectos de reguladores de la deculpabilización, la reducción de la vergüenza y la supresión de temores a consecuencias jurídicas (y materiales). En un conocido experimento, Stanley Milgram (1975) maneja estos aspectos pero no por separado; más bien la autoridad, en este caso asociada a la ciencia, emplea medias previamente estructurados para inducir vergüenza, temor a consecuencias prácticas y culpabilidad en el sujeto del experimento en caso de que éste abandone la actitud cooperativa con el experimento, que consiste en enviar choques eléctricos de voltaje creciente a una persona en el marco de un aparente experimento de aprendizaje.

tura y ley contribuye a asociar al comportamiento ilegal sentimientos de vergüenza y de culpa. Pero en principio estos sentimientos pueden no estar asociados al comportamiento ilegal y de hecho en algunos casos parecen no estar presentes¹⁷.

5. El juicio y la argumentación moral son posibles porque no se trata de meras apreciaciones subjetivas que simplemente expresarían gustos o sentimientos. Para darse y reconocerse como tales, el juicio y el argumento moral - aunque reconozcan la carga de formularse desde una perspectiva- deben pretender validez general. No podemos más que esbozar aquí una relación entre las etapas de desarrollo moral (según Lawrence Kohlberg¹⁸) y la diferenciación relación entre ley, moral y cultura: en la etapa 1 no existe o no juega un papel importante la diferencia entre lo ordenado o lo requerido por las autoridades y lo juzgado subjetivamente como válido o no; en la etapa 2 aparece un juicio más autónomo pero limitado a una regla de reciprocidad aplicada a acciones aisladas entre dos sujetos (el juicio moral se diferencia del juicio de aceptabilidad a la luz de las órdenes de la autoridad y los preceptos generales reinantes en el medio y empieza la diferenciación entre lo válido socioculturalmente y lo válido moralmente); en la etapa 3 lo moralmente válido se desarrolla muy cerca de lo culturalmente válido; en la etapa 4 lo moralmente válido se hace más afín a lo legalmente válido (afirmación de normas más uni-

¹⁷ Lawrence Kohlberg divide el desarrollo moral en seis etapas, agrupadas por pares en tres niveles: preconvencional, convencional y postconvencional. Simplificando de manera extremase puede dar una idea de las seis etapas de la siguiente manera: en la primera etapa hay una obediencia ciega a la autoridad y a algunas reglas por temor al castigo y lo bueno o justo es lo recompensado; en una segunda etapa las motivaciones privilegian los propios intereses pero se generan acciones de intercambio instrumental simple ('yo te rasco la espalda, tu me rascas la espalda -hedonismo instrumental-). El nivel convencional se inicia con el paso a la tercera etapa que corresponde al reconocimiento de intereses y normas de los grupos concretos a los cuales el individuo pertenece y, aunque se acepta la disparidad de intereses entre esos grupos, se busca realizar acciones acordes con lo que el grupo de referencia considera adecuado; justo es lo adecuado a esa norma de grupo. La etapa 4 implica el cumplimiento de deberes y el acatamiento (libremente aceptado) a las normas generales del sistema social al cual se pertenece; el sujeto además de juzgar que es moralmente necesario cumplir con las normas generales está en capacidad de argumentar en favor de ese cumplimiento en términos de pervivencia de la sociedad ('Pasaría si todos...' en la etapa 5 se inicia el nivel postconvencional de desarrollo moral, en ella se pone de relieve el valor de derechos y valores compartidos por la sociedad

¹⁸ y su relación con las normas generales que se defienden por encima de las normas, valores y derechos de los grupos particulares; además esta puesta en relación permite cuestionar normas y proponer su transformación desde esos derechos y valores generales. En la sexta etapa se considera que la acción debe ser guiada por principios éticos universales -cuyo contenido último es muy afín al de los derechos humanos- con marcada independencia frente a las normas y los valores generales (son muy escasos los individuos que según las investigaciones empíricas adelantadas alcanzan esta etapa).

versales y comprensión de la relatividad de las normas propias de grupos sociales particulares). La etapa 5 facilita una separación conceptual entre moral y ley y permite pensar en una fundamentación moral de la ley (y de la transformación de la ley); crea la posibilidad de que una argumentación moral permita tomar distancia de la ley y abordar y resolver dilemas morales en los cuales lo moralmente válido no coincide con lo legalmente válido o lo culturalmente aceptado¹⁹.

6. La diferenciación considerada hunde sus raíces en el mundo griego (donde en un comienzo *nomos* fue costumbre y también ley), pero puede considerarse como uno de los logros históricos de la Modernidad. En particular, retoma e incorpora la diferencia -cara a los griegos- entre ley escrita y ley no escrita²⁰, entre normas con base jurídica y normas de carácter sociocultural que operan sin necesidad de tener expresión jurídica. Lo que llamamos regulación del comportamiento por parte de la cultura incluye estas últimas. Sabemos que para muchos autores "cultura" es un concepto muy amplio que abarca ley y moral. Aquí nos interesa el hecho, de ninguna manera negado por esos autores, de que existe una regulación cultural del comportamiento no reductible ni a la ley ni a la moral. Nos apoyamos para esto en estudios que muestran cómo la reproducción cultural se apoya en una identificación casi automática de contextos culturales y en una definición implícita tanto de lo que en cada contexto cultural es legítimo decir (y hacer) como de las maneras legítimas de hacerlo²¹.

7. De conformidad con Max Weber y otros científicos sociales, Habermas (1987,1) señala que la positividad, el legalismo y el formalismo son las tres

¹⁹ Los trabajos empíricos del propio Kohlberg han mostrado la presencia de una etapa intermedia entre la 4 y la 5 en la cual el respeto a normas universales acepta excepciones basadas en consideraciones utilitaristas (que recuerdan el hedonismo instrumental propio de la etapa 2). Además, la evaluación y discusión de las investigaciones de Kohlberg ha puesto de presente una discordancia entre juicio moral y acción. Al otorgarle independencia e importancia a la regulación cultural de la acción y a un cálculo pragmático de las eventuales consecuencias jurídicas, nuestro esquema puede ayudar a comprender tanto esa aparente "regresión" -ligada a la relativización de la conexión entre moral y ley en la transición hacia la etapa 5- como el fenómeno más general de inconsistencia entre juicio moral y acción. En la sexta etapa, que es más hipotética que real, unos pocos principios éticos universales y el imperativo de universalidad son la columna inamovible que permite afrontar la relatividad y mutabilidad de todas las creencias morales.

²⁰ Esta diferencia, típicamente griega, se tornó en constitutiva del derecho en la tradición clásica cuando en el año 403 A.C., mediante un decreto especial se abolieron en Atenas las leyes no escritas (Capizzi, 1982, p. 147). Sobre el impacto de la escritura en la universalidad de las normas y en la construcción de un proceso especializado para su formulación y aplicación puede verse Goody, 1979.

²¹ Somos conscientes de que estamos ampliando el concepto de código de Basil Bernstein para cubrir no sólo la delimitación en cada contexto evocador del qué y del cómo se habla al ámbito de la acción: qué y cómo se hace.

características del sistema jurídico moderno. En efecto, el derecho moderno se estatuye explícitamente, fija y aplica reglas de juego de conformidad con procedimientos expresos, "no se forma por interpretación de tradiciones sagradas y reconocidas", no supone en las personas ninguna clase de motivación ética, fuera de una obediencia general al derecho" y "define ámbitos en que las personas privadas pueden ejercer libremente su arbitrio" y jurídicamente está permitido todo aquello que no esté prohibido (p. 336)²². Estas características, que según Habermas se manifiestan con radicalidad en el derecho privado burgués, le dan al derecho moderno una funcionalidad sistémica que permite la generalización de la acción racional con arreglo a fines, generalización que posibilita la aparente plena emancipación del derecho frente a toda argumentación moral.

8. Aunque reconoce el hecho de que el derecho moderno opera "una separación entre moralidad y legalidad" y que esa separación posibilita el despliegue de la innovación y la creatividad en muchos ámbitos, Habermas considera que esa separación lleva a la necesidad de una justificación moral genérica del ámbito de la legalidad en su conjunto²³. Habermas cuestiona expresamente a Max Weber porque además de aceptar como un hecho contemporáneo esa separación entre ley y moral, le ofrece un piso conceptual. Así, siguiendo el análisis weberiano, el sistema jurídico moderno termina irremediabilmente gobernado por "la racionalidad con arreglo a fines" y aislado de la conciencia moral regida por principios, expresión suprema -según ambos autores- de "la racionalidad con arreglo a valores". La búsqueda de una fundamentación moral "global" del derecho (no disposición por disposición) está estrechamente relacionada con los problemas de legitimidad de las sociedades contemporáneas y Habermas la aborda en la siguiente dirección: la teoría de la acción comunicativa y el parentesco profundo entre la base ética de la racionalidad comunicativa y la legitimidad procedimental de los procesos de legislación y de aplicación del derecho, le permiten a Habermas defender la posibilidad de una fundamentación moral pos tradicional del derecho. Al mostrarse el contenido ético de la racionalidad procedimental, el Estado de Derecho puede ser defendido con argu-

²² Uno de los múltiples casos extremos en los cuales la pauta todo lo no prohibido está permitido ha revelado radicalmente sus limitaciones ha sido el de la industrialización salvaje, cuyo impacto ambiental sólo recientemente empieza a generar restricciones jurídicas que aún siguen teniendo una eficacia limitada, en parte porque en este campo lo ilegal sigue siendo culturalmente aceptado.

²³ Habermas (1987, 1, p. 330 y ss).

mentos morales (Habermas, 1991). Aún si aceptamos esta conexión abstracta y general entre derecho y moral debemos reconocer su marcada autonomía categorial y empírica.

9. El hecho de que categorialmente lo jurídicamente aceptable se haya separado de lo culturalmente aceptado es un patrimonio importante de la Modernidad porque permite la apertura de un amplio ámbito de acciones y de técnicas posibles que no son parte (aún) del repertorio cultural o individualmente decantado. La extensión del ámbito de las "libertades" individuales jurídicamente garantizadas es una premisa del dinamismo de las sociedades modernas. Existen muchas acciones posibles que aunque no tengan arraigo cultural, o incluso caigan fuera de lo culturalmente aceptable en un momento histórico, o choquen con la moral de muchos, son aceptables desde el punto de vista jurídico y son relevantes desde el punto de vista de la sociedad, la técnica, la economía, el arte y otros campos de actividad. La amplitud de las libertades jurídicamente garantizadas posibilita el cambio moral y cultural. A su vez, puede suceder que el cambio moral y cultural conduzca a una ampliación o reducción de esas libertades.

10. Para que la vida social sea posible, cultura y moral tienen que seguir llenando funciones reguladoras que no podría cumplir sola la ley²⁴. La ley ofrece reglas comunes que posibilitan la coexistencia de diversas tradiciones culturales. La autonomía moral del individuo es la cara complementaria de la amplitud de las libertades jurídicamente garantizadas y del respeto a la diversidad cultural. Parece imposible alcanzar esa autonomía moral sin comprender la diferencia entre los tres sistemas de regulación y sin lograr una adecuada coordinación (que incluye una jerarquización flexible) entre las obligaciones que se derivan de ellos. Al mismo tiempo, la amplitud del campo de los comportamientos no excluidos legalmente que (todavía) no son aceptados culturalmente (del todo o parcialmente) es decisiva para el crecimiento y la competencia económica mundial. Las ventajas competitivas de las naciones se consolidan y

²⁴ Sin embargo, se ha reconocido la progresiva invasión de esferas de la vida cotidiana por disposiciones jurídicas (Habermas, 1987, vol. 2). Aspectos como la educación o la vida familiar anteriormente regulados en buena parte por la moral o la cultura pasan cada vez más a ser objeto de regulación legal, produciendo un vacío de sentido que puede ponerse en relación con patologías y manifestaciones de la sociedad contemporánea tan importantes como la anomia y la contracultura. La ampliación de los aspectos sometidos a una regulación explícita parece ser el precio que se paga por la ampliación del ámbito de acción individual asociado al debilitamiento de las tradiciones culturales.

transforman en buena parte ampliando el comportamiento culturalmente aceptado, propio y ajeno, dando lugar a la ampliación o aparición de nuevos campos de actividad y a la renovación de los patrones de producción, distribución y consumo. Acciones posibles y por lo común legalmente permitidas pero aún no realizables o no realizadas constituyen una gran cantera en que la humanidad contemporánea explora sus posibles avances futuros y descubre o construye sus limitaciones.

Bibliografía

Bernstein, Basil, *Class, Codes & Control*, Vol.IV, Routledge and Keagan, Paul, Londres, 1971-1990.

Bernstein, Basil y Díaz, Mario, "Hacia una teoría del discurso pedagógico", *Revista Colombiana de Educación* N4 15 (1985), pp. 105-152. Este número monográfico incluye una selección de artículos de Bernstein.

Bernstein, Basil, *La Construcción Social del Discurso Pedagógico*, Prodic El Griot, Bogotá, 1990.

Brunner, José Joaquín, *Un espejo trizado. Ensayos sobre cultura y políticas culturales*, FLACSO, Santiago de Chile, 1988.

Capizzi, Antonio, *La República cósmica*, Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1982.

Carrillo Fernández, Clara, "La interacción en la reconstrucción de legalidad y moralidad", monografía de grado, Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1991.

Goody, Jack, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Editions de Minuit, Paris, 1979 (traducción de: *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977).

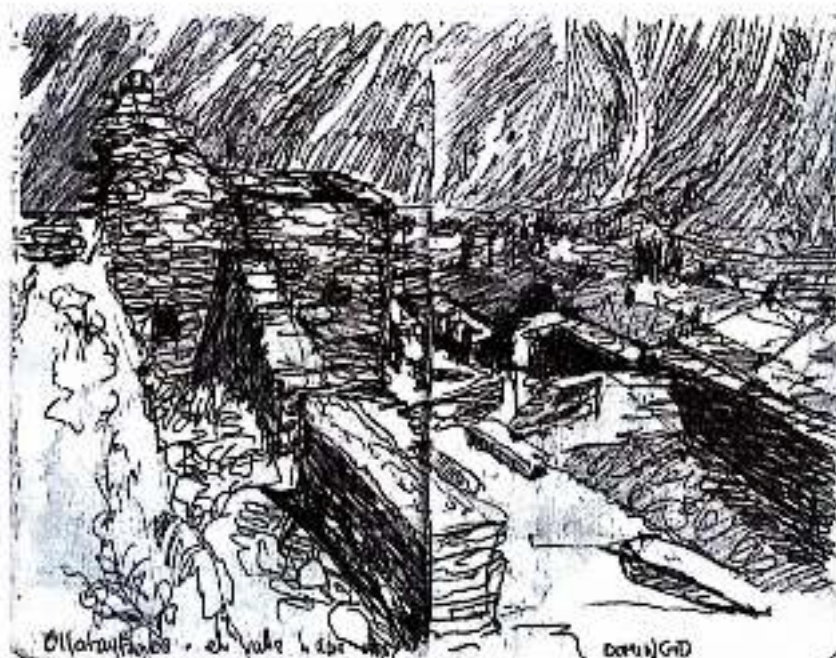
Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vol., Taurus, Madrid, 1987.

Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, ICE-UAB, Barcelona, 1991.

Krauthausen, Ciro y Sarmiento, Luis Fernando, *Cocaína & Co. Un mercado ilegal por dentro*, IEPRI-UN, Tercer Mundo, Bogotá, 1991.

- Milgram, Stanley, *Obedience to Authority*, Harper & Row, Nueva York, 1975.
- Mockus, Antanas, "Universidad, intelectuales y sociedad", Primer Encuentro Iberoamericano de Universidades, ICFES-OEI, Bogotá, 1992.
- Mockus, Antanas, "Anfibios culturales, moral y productividad", capítulo del trabajo presentado para promoción a Profesor Asociado, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1994.
- Orozco Abad, Iván, *Combatientes, rebeldes y terroristas. Guerra y derecho en Colombia*, Temis, Bogotá, 1992.
- Rawls, John, "L'idée d'un consensus par recoupe ment", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 93, N91, Enero-Marzo 1988, pp. 3-32.
- Salazar J., Alonso, *No nacimos pa' semilla*, Corporación Región-CINEP, Bogotá, 1990.
- Tugendhat, Ernst, "El papel de la identidad en la constitución de la moralidad", en *Ideas y valores*, No. 83-84 (1990).
- Valencia Villa, Hernando, *La justicia de las armas*, IEPRI-UN, Tercer Mundo, Bogotá, 1993.



Natalia Castañeda

Independencia intelectual colombiana a través de su creación literaria

Antonio García-Lozada

I.

En el ensayo “El Pensamiento Político de la Emancipación” José Luis Romero, historiador argentino, plantea en sus primeras líneas una pregunta que nos parece pertinente recordar: “¿Hasta dónde es válido pensar e interpretar el proceso de la Emancipación en Hispanoamérica sólo como un aspecto de la crisis de transformación que sufre Europa desde el siglo XVIII y en la que se articula la caída del imperio colonial español?”¹ Sobre la marcha misma de los interrogantes, cabría indagar si: ¿Hubo alguna vez guerra de independencia en la Nueva Granada?, y si ¿La independencia tenía como derrotero consolidar una nueva nación? Me atrevería a responder que la nueva nación no fue la causa de la guerra de independencia sino su consecuencia.

Ahora bien, apropiándonos del signo de la salud de la amplia metaforización de “sano/enfermo”, correspondería afianzar toda instancia de reflexión que promueve el balance de lo ya estudiado, no sólo por la obtención misma del conocimiento

Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales, el 29 de abril de 2010, como quinta sesión de la Cátedra abierta “Grandes temas de nuestro tiempo”, este año dedicada al Bicentenario de la Independencia.

¹ José Luis Romero. “El Pensamiento Político de la Emancipación” en *Situaciones e Ideologías en Latinoamérica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p.49.

sino, quizá primordialmente, por las miras que esta actividad pudiera producir en el futuro. La alusión a la "salud", no es casual. Ante todo nos interesa puntualizar la pertenencia en la que se inscribe toda literatura a la esfera de lo social, a la incidencia que la política ejerce sobre el acto de pensar y de enunciar, sobre la posibilidad misma de crear y de hacer crítica literaria. Por supuesto que este nexo de la literatura con lo histórico-social trae consigo un cúmulo de información que posiblemente nos permita tener un mejor conocimiento de lo ocurrido. No obstante, nos enfrentamos a un problema que es más de enfoque conceptual que de trabajo de archivo; pero la presente conmemoración del bicentenario es una buena ocasión para realizar una relectura de la independencia neogranadina o grancolombiana dentro de un marco amplio histórico-socio-cultural.

Los estudios sobre la nación, por ejemplo, hacen necesario un replanteamiento puntual de los enfoques sobre lo ocurrido en las primeras décadas del siglo XIX en los territorios de lo que seguimos empeñados en llamar Imperio español y que en la época era universalmente conocido como la Monarquía Católica. Este no es un simple problema de denominación; el uso de un término u otro nos remite a realidades conceptuales radicalmente distintas. En sentido estricto, España como entidad política no existió antes de las primeras décadas del siglo XIX. Tanto los Austrias como los Borbones no eran reyes de España sino de un conglomerado de reinos y señoríos, la interminable lista de rey de Castilla, rey de León, rey de Aragón, rey de Valencia, rey de Jaén, señor de Vizcaya, señor de Molina de Aragón, etcétera, que acompañaba los documentos emitidos por los monarcas como una especie de mantra religiosa. O como lo señala José Luis Romero: "La Península Ibérica significaba más que un ámbito geográfico, un ámbito cultural, lo cual hace explicable que Latinoamérica haya recogido los contenidos culturales de quienes operaron la conquista y la colonización"². En correspondencia con este choque cultural, tampoco existió un Imperio español *per se*, lo que existió fue una monarquía con intereses económicos y políticos propios que nada tenían que ver con un hipotético interés nacional "español"; además de transformar el continente conquistado en una nueva España o nueva Europa. Estos eran los intereses de la Monarquía, no los de alguno de los reinos que la componían, los que guiaban tanto la política

² Ibid., p. 22

interior como la exterior. Los funcionarios del Estado estaban al servicio del monarca, no de una hipotética nación española, y ni siquiera tenían que ser necesariamente “españoles”. La posibilidad de que las diferentes naciones, en el sentido tradicional del término, que convivían en su interior fueran consideradas sujeto de soberanía resultaba tan inverosímil que no era ni imaginable. El sujeto político, exclusivo y excluyente, era la Monarquía, no las múltiples naciones que formaban parte de ella tanto en Hispanoamérica como en la Península.

El fin del Antiguo Régimen y de la legitimidad dinástico-religiosa convirtió a la nación en el sujeto principal, si no es que único, de legitimación del ejercicio del poder, pero esto no siempre había sido así. La nación, como comunidad natural formada por los que tenían el mismo origen, fue durante gran parte de la historia de la humanidad prácticamente inerte desde el punto de vista político. Solo a partir de las revoluciones llevadas a cabo a uno y otro lado del Atlántico en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras del XIX fueron adquiriendo densidad política hasta ocupar un lugar como protagonista político de la historia.

Por lo antedicho no se debería seguir planteando las guerras de independencia como un enfrentamiento entre naciones. Cabe repetir que las naciones surgidas de la desmembración de la Monarquía Católica, a uno y otro lado del Atlántico, no son la causa de las guerras de independencia sino su consecuencia. Tampoco se debería seguir explicándolas a partir de conflictos étnicos, sociales o económicos que, si bien es cierto que se volvieron especialmente violentos como consecuencia de la inestabilidad bélica (todo conflicto tiende a agudizarse en el contexto de un enfrentamiento militar), ya existían antes del estallido de la guerra y siguieron existiendo después sin generar una guerra generalizada como la que tuvo lugar en la segunda década del siglo XIX. Y mucho menos podemos seguir entendiéndolas como un conflicto de identidades, españoles contra americanos, o criollos contra peninsulares. Según lo indica Arturo Alape, en su texto *La Paz, La Violencia: testigos de excepción*: “Entre 1863 y 1884, mal contadas, se dieron en Colombia, 54 mini-guerras civiles en los Estados Soberanos, que podemos resumir así: De conservadores contra liberales 14, de liberales contra conservadores 2 y de liberales contra liberales radicales 38”.³

³ Arturo Alape, *La Paz, La Violencia: testigos de excepción*. Bogotá: Planeta, 1985. p.21

Lo anterior nos confirma que las guerras civiles -después de las llamadas de independencia- continuaron siendo un conflicto político, una lucha por la legitimidad del poder, y es en este contexto en el que debemos apreciarlas si queremos entender sus claves últimas y definitivas. El núcleo fundamental de estos conflictos armados fueron los discursos y las ideologías, y no los intereses, por evidente que esto pueda parecer hoy día. En el origen de las guerras de independencia hay un problema político, pero no, y esta es otra precisión importante, de identidades en conflicto, sino un conflicto de soberanías. Se debate, y se combate, sobre quién es el sujeto de soberanía, el problema central de la modernidad política en Occidente, pero no a partir de una modernidad de corta duración sino en el contexto de otra de larga duración que hunde sus raíces en el siglo XVI.

No está de más recordar que en la batalla de Ayacucho, por referirnos sólo al fin de la presencia española en el virreinato de la Nueva Granada, se ofreció a los oficiales realistas la posibilidad de incorporarse con sus grados a los nuevos ejércitos nacionales. Una prueba más de que no estamos ante un conflicto de identidades (españoles contra americanos) sino de soberanía (los militares realistas pudieron seguir ocupando sus puestos con el solo requisito de aceptar un cambio de soberano ya fueran españoles o americanos). Este entre otros ejemplos, al que habría que prestarles más atención, se ilustra detalladamente en el texto de Clément Thibaud, "Formas de guerra y mutación durante la guerra de independencia en Colombia y Venezuela".⁴

II.

El replanteamiento de las guerras de independencia debería partir de dos hipótesis básicas y, en parte, contradictorias: a) responden a un problema de legitimidad política; b) no responden a lo que entendemos como guerras de liberación nacional. La primera hipótesis equivale a afirmar que el núcleo del conflicto de las independencias, lo que define su especificidad, es un problema de legitimación del ejercicio del poder, de quien tiene derecho a ejercerlo legítimamente.

En el origen del poder político no está el metafórico pacto lockeano ni la imposición arbitraria, al menos a mediano o largo plazo, sino algo mucho más

⁴ Véase en Jaime Rodríguez. *Revolución, independencia y las nuevas naciones de América*. Madrid: Fundación Mapfre-Tavera, 2005, pp. 339-364.

complejo que es el reconocimiento por parte de la comunidad del derecho de alguien a ejercer el poder. En la tradición occidental, esta legitimidad tuvo durante mucho tiempo un carácter dinástico-religioso. El derecho a gobernar se transmitía por herencia dinástica y encontraba su legitimación última en la religión, “por la gracia de Dios”, tal como se leía en monedas y medallas. El proceso de desacralización política, que inició en el siglo XVIII y alcanzó su punto culminante con la Revolución Francesa hizo imposible este tipo de legitimidad. La vieja legitimidad dinástica, de carácter divino, fue puesta en cuestión y substituída por una legitimidad de tipo nacional. Lo que realmente se dirimió en las primeras décadas del siglo XIX, y no solo en Hispanoamérica, fue el nacimiento de la modernidad política con el triunfo de una nueva forma de legitimación del poder basado en la nación y la voluntad nacional. Sobra precisar que no estamos ante un problema menor, se trata del problema político por excelencia, el fundamento último de toda comunidad política.

Esta primera hipótesis resulta particularmente complicada porque en la Monarquía Católica el problema de la nación irrumpió de forma prematura y por causas exógenas. La legitimidad del monarca no estaba en cuestión, en ninguno de los dos lados del Atlántico, ni en los años inmediatamente anteriores a que estallase el conflicto independentista, ni en los inmediatamente posteriores a su inicio. Esto explica el lugar que en los programas de insurgentes y realistas tuvo la figura de Fernando VII: “el deseado”.

El punto de partida fue que en un momento determinado el rey no estaba, y esto suscitó un proceso de búsqueda de legitimidades alternativas, pueblos, reinos, etcétera, que desembocó en la afirmación de una legitimidad de tipo nacional –no podía ser de otra manera en el contexto en el que tuvieron lugar y como consecuencia en la conversión de la identidad en un problema político. Pero este fue el final del proceso, no su origen. En el origen lo que hubo fue un problema de soberanía política y no, como ya se ha dicho, de identidades en conflicto. Cabe aclarar que no desconocemos los sentimientos xenófobos y conflicto entre peninsulares y americanos que si los hubo, lo que afirmo es que estos sentimientos carecían de capacidad de definición política.

El rey no estaba, por primera vez en la historia de la Monarquía. Y la consecuencia fue un sentimiento generalizado de vacío de poder y legitimidad entre las elites de la Monarquía, la cual las llevó a preguntarse, en un primer momento, sobre quién tenía derecho a ejercer el poder en ausencia del rey (el tiempo

de las juntas) y en un segundo momento, sobre el origen del poder mismo, (el tiempo de las constituciones y de las naciones).

En el segundo momento el problema fue, que nadie sabía muy bien, en el ámbito hispánico, que era una nación, mucho menos cuántas naciones había en los territorios de la Monarquía católica y, como consecuencia, tampoco cuántos sujetos de soberanía albergaba en su interior. Los constituyentes gaditanos afirmaron que se trataba de una sola nación, delimitada por las fronteras de la Monarquía y formada por los “españoles de ambos hemisferios”. En su nombre elaboraron la Constitución de 1812. Sin embargo, tuvieron que recurrir a un concepto de nación de carácter tradicional y no moderno. La nación española fue definida como la suma de los descendientes de los originarios de la Península ibérica, más los descendientes de los originarios de América, más los descendientes de la unión entre ambos. La historiografía ha hecho mucho hincapié en que la exclusión de los descendientes de africanos, las llamadas castas en Cádiz, se debió a la voluntad de los diputados peninsulares de disminuir el peso de los americanos en las futuras Cortes. Ello es en gran parte cierto, posiblemente porque estaban entre otras cosas, convencidos de que el número de descendientes de negros era muy superior al de la realidad.

Desafortunadamente, han pasado muchas décadas para que se le prestara atención a lo que esta exclusión refleja de una concepción de la nación de carácter tradicional y étnico: son parte de la nación, ciudadanos de pleno derecho, no todos los habitantes sino solo los que tienen sangre “española”, en su doble origen europeo y americano. Mientras que la Revolución Francesa produjo una “declaración universal” de los derechos del hombre y del ciudadano, la Constitución gaditana se limitó a convertir en sujeto político a una nación “biológica” formada por los descendientes de dos naciones “naturales”. Pero esa supuesta nación española era poco más que una ficción. Lo que siguió fue una militarización de la vida política, de manera que el ejército y los militares tuvieron un papel determinante en la construcción de las nuevas naciones. Sobran a este respecto los ejemplos de los gobernantes de la Gran Colombia y de la nueva república colombiana.

Así las independencias aparecen como un acontecimiento fortuito, derivado del desplome de la Monarquía Católica, para el que resulta completamente inútil buscar causas endógenas. Esto no quiere decir, por supuesto, que no hubiesen tenido lugar de cualquier forma en algún momento del devenir históri-

co. La legitimidad dinástica tenía escasas posibilidades de supervivencia en la Europa del siglo XIX y fabricar una nación que se correspondiera con las fronteras de la vieja monarquía parecía casi imposible. Estamos hablando de una organización política de carácter planetario, enormemente heterogénea y en el que las distancias representaban un obstáculo prácticamente insalvable.

Por último, las naciones son invenciones colectivas, pero no completamente arbitrarias: requieren de una serie de condiciones previas, aunque siempre resulta difícil afirmar *a priori* cuáles son imprescindibles y cuáles no y, en consecuencia, qué naciones son posibles y qué otras no. Pero aquí estaríamos entrando al campo de la historia-ficción que abordaremos en breve y no al de la historia propiamente dicha.

La segunda hipótesis parte de la idea de que el modelo interpretativo general de los procesos de independencia en Hispanoamérica no puede entenderse desde la perspectiva de los procesos clásicos de emancipación nacional, sino desde el desmembramiento, por implosión, de sistemas imperiales fracasados. Es, en cierta medida, tanto el fin de una forma de civilización como de una forma política. Este proceso entraría en el mismo capítulo que el desmembramiento del Imperio austro-húngaro, la Unión Soviética o el Imperio turco, todas ellas estructuras políticas que fueron en sí mismas alternativas globales a las formas de organización hegemónicas frente a las cuales terminaron sucumbiendo.

La Monarquía Católica, inmersa en la lógica de una sociedad asocial, expresión con la que Kant definió la multipolaridad de la Europa noroccidental de su tiempo caracterizada por una inacabable competición entre Estados, había mantenido una larga lucha de dos siglos con las demás potencias europeas. Era una lucha tanto por la hegemonía como por la supervivencia, en la medida en que representaba una alternativa global católico-contrareformista a la Europa nacida de la Reforma. Había sobrevivido, aunque con serias amputaciones, a Westfalia y Utrecht, pero fue incapaz de sobrevivir a la invasión napoleónica. Por primera vez un ejército enemigo ocupaba su capital y todo su aparato burocrático se vino abajo como un castillo de naipes. Tanto en la Península como en Hispanoamérica, quienes organizaron la defensa no fueron las instituciones monárquicas, sino, algunas creadas *ex profeso*, las Juntas, y otras menos vinculadas al poder monárquico, como los cabildos. En realidad, el vacío de poder fue casi absoluto.

Esta “implosión” de la Monarquía católica y, sobre todo, la rapidez y facilidad con que se produjo, plantean algunos problemas, que no son parte del objetivo de este trabajo, pero que cabe enunciar aquí. El que la aparentemente sólida estructura política de la Monarquía se derrumbara con tanta facilidad nos hace dudar de su fortaleza y solidez. De este modo, habría que plantear este problema nuevamente desde la perspectiva de la lucha por la hegemonía. La intensa competencia entre las monarquías europeas las había llevado a requerir cada vez más dinero de sus súbditos.⁵ En el caso de la Monarquía católica, sus necesidades financieras aumentaron por su carácter transcontinental. A pesar del bajo perfil que adoptó a partir de la crisis de mediados del siglo XVII, y que la llevó al borde del colapso, la defensa de sus intereses en un espacio tan dilatado resultaba extremadamente costosa. Finalmente, las reformas borbónicas y los intentos de algunos ilustrados por hacer de los territorios americanos colonias al servicio de la metrópoli no son sino una muestra de esta voluntad-necesidad de aumentar los recursos financieros de la Corona. Resulta difícil saber hasta qué punto el aumento de la presión fiscal pudo deslegitimar a la Monarquía, no solo por la detracción de recursos particulares sino también por la deslegitimación que para un régimen tradicional supone variar las condiciones de sus “pactos” con la sociedad. Más difícil resulta determinar hasta qué punto la vieja legitimidad dinástico-religiosa seguía siendo plenamente operativa en las décadas finales del siglo XVIII y primeras del XIX. Lo era, sin duda, en los discursos. Nadie parece poner en duda el derecho de los reyes a gobernar.

Sin embargo, habría que prestar más atención a hechos como el motín de Aranjuez del 17 de marzo de 1808, precedido por la conspiración de 1807 y el proceso de El Escorial. Por primera vez en la historia de la Monarquía española un rey era depuesto por su hijo, lo cual no es un asunto menor, pero, sobre todo, por primera vez desde la instauración de los Borbones, en realidad desde la Guerra de las Comunidades, se cuestionaba la figura del rey y se le obligaba a dimitir. ¿Cómo explicar en este contexto que un rey sea obligado a dimitir por su protección a Godoy y por su mal gobierno? ¿No significaba responsabilizar al monarca por el mal gobierno y aceptar que ya no bastaba

⁵ John Bosher ha estudiado con detenimiento la evolución de este proceso en el caso francés y su posible influencia en el estallido de la Revolución, véase, *French Finances 1770-1795: from Business to Bureaucracy*. Cambridge [England]: University Press, 1970.

“conocer que el nuevo rey desciende de sus antepasados”? ¿No se estaba franqueando un punto sin retorno para la legitimidad dinástico-religiosa?

Pero volvamos al modelo de “implosión de sistemas imperiales”. Este modelo afirma que no estamos ante naciones preexistentes que se liberan, (y los estudios de José Carlos Chiaramonte sobre el Río de la Plata lo muestran de manera más que evidente), sino ante un vacío de poder que necesita ser ocupado y legitimado. En la Monarquía católica la nación se limitó a ocupar el espacio que había dejado una forma de legitimidad literalmente desaparecida. Para decirlo de forma gráfica, la Constitución de Cádiz se hizo en nombre de una nación, que como ya se dijo nadie sabía muy bien que era, porque el rey no estaba. La nación solo ocupó el lugar del monarca ausente. Lo mismo cabría decir de las diferentes proclamas de independencia americanas, aunque con la salvedad de que en Colombia y otras regiones de Hispanoamérica se elaboraron proyectos de constituciones en nombre de los pueblos, no de la nación.⁶ Ante el vacío de poder se recurría a un imaginario tradicional, aunque el problema era en ambos casos el mismo: determinar en ausencia del monarca quién era el depositario de la soberanía, y quién tenía legitimidad para ejercer el poder.

Con esto no decimos que el problema de la legitimidad no se hubiera planteado de cualquier forma: es evidente que nada podía ser igual tras la decapitación de Luis XVI en París y, finalmente, la Monarquía Católica no funcionaba como un compartimiento estanco. Lo que afirmo es que el problema de la nación irrumpió en la agenda política del mundo hispánico de forma prematura y extremadamente violenta: de pronto el rey deja de estar. Ciertamente las respuestas a este problema están relacionadas con el contexto político-ideológico del momento. No era lo mismo que el rey dejase de estar a principios del siglo XVII (por cierto sería imprescindible saber que paso en América con el cambio de dinastía y la Guerra de Sucesión) que a comienzos del XIX. Un siglo es mucho tiempo, en mayor grado si es precisamente el de la Ilustración.

Estas dos hipótesis ponen a la nación en el corazón del conflicto de la independencia. Aquí nos interesa retomar los cambios sobre el concepto de nación producido en las últimas décadas siendo tan radicales y de tal magnitud que no

⁶ Véase en José Carlos Chiaramonte. *Crear la nación: los nombres de los países de América latina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2008.

se puede seguir analizando los hechos del pasado mediante herramientas manifiestamente obsoletas. El problema no es que en la Hispanoamérica de 1810 no existiesen naciones en el sentido moderno del término; el problema es que conceptos como nación o identidad nacional son construcciones históricas, de carácter reciente, y no realidades objetivas de carácter intemporal. Incluso, debemos asumir que nuestro objeto de estudio es una realidad inventada que se construye en el mismo momento en el que lo estamos estudiando. No podemos seguir estudiando las independencias sin considerar lo ocurrido con el concepto de nación en las últimas décadas del siglo XX, en particular en los primeros años de los ochenta. Hasta ese momento el paradigma hegemónico consistía en considerar las naciones como realidades objetivas. La publicación en esos años de una serie de obras, entre las cuales destacan de manera muy particular las de Benedict Anderson, John Breully y Ernest Gellner,⁷ cuestionaron esta visión para afirmar el carácter temporal subjetivo y, lo que más nos interesa, moderno de las identidades nacionales.

Pero aunque nos parezca un tanto paradójico, podemos concordar con la afirmación de Eric Hobsbawm en *Naciones y nacionalismo desde 1870*, imaginándose un historiador intergaláctico llegado a la Tierra para investigar las causas de una supuesta catástrofe nuclear: “Nuestro observador, después de estudiar un poco, sacará la conclusión de que los últimos dos siglos de la historia humana del planeta Tierra son incomprensibles si no se entiende un poco el término ‘nación’”.⁸

III.

Desde la perspectiva de la identidad nacional la historia no es sólo, y posiblemente ni siquiera de forma prioritaria, la recuperación del pasado, o la invención de ese mismo pasado si se quiere, sino un elemento de cohesión, de rememoración de ese pasado como imagen del presente. Lo que hace real a la historia es su capacidad de influencia sobre la vida actual; su capacidad de hacer del relato de un hecho del pasado una narración con significado simbóli-

⁷ Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso, 1983; John Breully, *Nationalism and the State*. Manchester: Manchester University Press, 1982; y Ernest Gellner, *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell Publishers, 1983.

⁸ Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780: programme, myth, reality*. New York: Cambridge University Press, 1990, p. 9.

co, de convertir cada hecho histórico en punto de encuentro entre el arquetipo y la coyuntura, entre un legado de imágenes y unos individuos y acontecimientos concretos.

Sin embargo, ocurre que la historia, incluso en un siglo tan historiográfico como el XIX, posee un carácter restringido, erudito, cuya capacidad de difusión es siempre muy limitada. Será mediante otros medios de comunicación de masas como la imagen construida del pasado llegará al gran público, y aquí aparecen otros nuevos actores: la literatura, la pintura, etcétera.

La literatura, en especial la del siglo XIX, pero no únicamente, encuentra en la historia inspiración para sus novelas y dramas difundiendo entre un público mucho más amplio que el de los lectores de libros de historia, los arquetipos nacionales construidos por los historiadores. Contribuye a la invención de narrativas colectivas en las que “los miembros de la comunidad se relatan unos a otros los cuentos que han aprendido sobre sí mismos, su nación y su historia”.⁹ Es el espejo imaginario en el que la nación se refleja a sí misma y a su historia y en el que los individuos se reconocen como miembros de una comunidad nacional, creando universos mentales compartidos que tienen un importante lugar en la invención y difusión del relato de la nación. Pero la literatura no sólo es importante en cuanto difusora del relato histórico. La forma como se construye un canon literario nacional y sus características más relevantes y significativas tiene también una importancia decisiva en la definición de la nación.

Sin ánimo de alejarnos de la literatura, no podemos dejar de lado la correspondencia que se establece con la pintura; siendo ésta por su parte una fuente especialmente útil en este tipo de aproximaciones. En el caso colombiano, podemos mencionar los nombres de Fernando Botero, Enrique Grau, Alejandro Obregón, Ana Mercedes Hoyos, Beatriz González, entre otros. Y las razones son varias: el peso de las imágenes en el modelado de determinada percepción del mundo, posiblemente muy superior al de otras formas de expresión; la politización de la pintura en la época moderna y contemporánea, mayor, sin duda, que la de otras formas de expresión artística —la escritura de una novela es un acto casi privado, la pintura de un gran cuadro académico sólo es posible con el patrocinio estatal—; la función directamente legitimadora que las imágenes han tenido a lo largo de nuestra historia; la plasmación de

⁹ Anderson, *Ibid.*, pp. 29-32.

muchas otras formas de expresión —historia, literatura, romances, leyendas— en obras plásticas, y finalmente, las características de la pintura en relación con la historia, una pintura ideológica —su finalidad exclusiva parece dar una imagen del pasado histórico de la nación— controlada desde sus orígenes por el Estado.

Pero como hemos señalado una nación no se construye sólo con historia. Todos los rasgos diferenciales de carácter objetivo que pueden definir una nación, lengua, costumbres, raza, la propia historia, resultan inermes hasta el momento en que son asumidos como tales por la comunidad. No pueden quedarse en la mera proyección subjetiva de unas diferencias más o menos objetivas, sino que tiene que asumir un carácter colectivo, de aquí la importancia en el desarrollo de una identidad nacional de los mecanismos de producción y reproducción de la conciencia social: élites intelectuales, sistemas de enseñanza, medios de comunicación de masas, hitos históricos, mitos, símbolos, rituales de cohesión, etcétera.

Dentro de este contexto, la religión católica estuvo consolidada como señal de identidad y expresión de la población Grancolombiana desde hacía tres siglos, y fue una de las referencias ineludibles en las discusiones que surgieron vinculadas con la construcción de la nacionalidad, potenciadas por ese carácter propio y por las nuevas ideas venidas desde Europa. Además las reconstrucciones más celebradas desde el ámbito de lo cristiano a lo laico fueron la veneración de los restos mortales de los próceres, que fueron reverenciados como si se tratara de mártires de la religión. La importancia de este culto queda en evidencia con la construcción, en el Panteón de Caracas, de un mausoleo dedicado a Rafael Urdaneta, cuyo mérito había sido haber recuperado los restos de Bolívar; en el mismo edificio destaca el lienzo de Tito Salas titulado “Traslado de los restos de Bolívar desde la Guaira a Caracas”. La trascendencia que alcanzarán los sitios de fallecimiento de los héroes se explica desde la perspectiva de que dichos lugares eran donde habían entrado definitivamente en la “inmortalidad”; las legendarias “últimas palabras” de los prohombres, casi siempre aludiendo a la patria que abandonaban físicamente, añadirán más significación al momento de la muerte.

El legado de la antes mencionada Monarquía Católica trasegó todo el siglo XIX de la sociedad colombiana y como lo señala Jaime Jaramillo Uribe en *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, suscitó “los más perturbadores

efectos”.¹⁰ Esta afirmación de Jaramillo Uribe se corrobora con el señalamiento que hiciera Miguel Antonio Caro en sus esbozos de la constitución de 1886: “La religión católica, apostólica, romana es la de la nación: los poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada, como esencial elemento del orden social”.¹¹ Lo anterior nos confirma que el proceso de emancipación – independientemente de los conflictos bélicos – se debatió ardientemente por décadas en el campo ideológico. Esto supone, por otra parte, situar a la *intelligentsia* en el centro del problema nacional, como constructora, legitimadora y canalizadora de la conciencia nacional; autora colectiva de ese personaje literario que sería toda nación. Literatos, historiadores, periodistas, profesores, funcionarios de las nuevas burocracias estatales y, en general, todo un difuso grupo de “especialistas” del trabajo intelectual, formaron el caldo de cultivo idóneo para el nacimiento y desarrollo de una identidad colectiva de tipo nacional. Es en ellos, en sus obras y en sus estrategias en donde debe buscarse el cómo y el cuándo se intentó construir la nación colombiana. Iván Vicente Padilla Chasing ha dedicado un detallado estudio al debate de la hispanidad en Colombia, en el que nos ilustra el debate presentado por José María Vergara y Vergara en *La Cuestión Española* (1859) y *la Historia de la literatura en Nueva Granada* (1867) quien defiende el carácter hispano-católico de la civilización granadina.¹² Todo ello dificultó particularmente el proceso de una real emancipación intelectual y consolidó la continuidad del estado monárquico con el estado conservador nacional.

El caso colombiano tiene una especial peculiaridad, a pesar de estas imposiciones o regulaciones: pocas familias que componían la clase elitista de Santa Fe de Bogotá intentaron distanciarse de la mayoría de la población, de las masas, promoviendo una cultura cosmopolita que requería conocimiento en historia, filología clásica, y el conocimiento en derecho colonial. A su vez varios presidentes de la época expresaron su preocupación por la poca fluidez lingüística de los ciudadanos de las bajas capas sociales. Y ésta se hizo evidente

¹⁰ Jaime Jaramillo Uribe. *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*. Bogotá: Editorial Temis, 1982. P. 206.

¹¹ Miguel Antonio Caro. *Estudios constitucionales y jurídicos*, [art. 35] (primera serie). Ed. Carlos Valderrama Andrade. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1986. p.32

¹² Véase en Iván Vicente Padilla Chasing, *El debate de la hispanidad en Colombia en el siglo XIX*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.

en los títulos de los libros escritos por ellos mismos, ya que el nivel de analfabetismo llegaba al 80% de la población y los periódicos tenían una circulación de 800 a 1.000 copias. Entre algunos de los manuales de lengua se encontraban: *Compendio de gramática castellana por un granadino dedicado a la enseñanza* (1853), de Santiago Pérez; *Apuntaciones críticas sobre el lenguaje bogotano* (1867), de Rufino José Cuervo; *Tratados de ortología y ortografía de la lengua castellana* (1859), de José Manuel Marroquín; *Nociones de prosodia latina* (1893), de Miguel Abadía Méndez; *Estudios gramaticales: Introducción a las obras filológicas de D. Andrés Bello* (1885), de Marco Fidel Suárez (con introducción de Miguel A. Caro), y *Gramática de la lengua latina para uso de los que hablan castellano* (1865; 3rd ed., 1876)—y coautorado con Cuervo— *Tratado del participio* (1870). Pero más que disminuir el índice de analfabetismo entre la ciudadanía, estos libros contribuyeron a incrementar la autoridad política e intelectual de estos autores, quienes a su vez fueron imponiendo un monopolio interpretativo de la cultura y la historia colombiana. El mismo fundador de la moderna crítica literaria colombiana, Baldomero Sanín Cano (1861 - 1957), quién fue un político liberal y ocupó cargos diplomáticos, además de haber sido electo en el Congreso de 1924, y mentor literario del traductor y poeta Guillermo Valencia, se aventuró a plantear la hipótesis que la sobreabundancia de obras filológicas entre sus contemporáneos había generado una sensación de aislamiento geográfico y por otro lado, el miedo de la élite ante la potencial movilidad social ascendente de las clases subalternas, aún más cuando los agudos gramáticos eran muy a menudo ajenos a la institución universitaria: Marroquín, Cuervo, Caro, y Suárez no tenían título de educación superior.¹³ Treinta años después, Rafael Gutiérrez Girardot nos reitera esa usanza de “los salones literarios presididos en el siglo pasado o adornados por damas de los que salió tanto abogado poeta y hasta presidente de alguna República”.¹⁴

No deja de ser interesante, en este contexto, la figura del joven coronel Rafael Uribe Uribe quien no pudo estar en el bando vencedor en la guerra civil de 1885. Pero que en un arranque de celo disciplinario - que fue siempre uno

¹³ Baldomero Sanín Cano. *An Elementary Spanish Grammar*. Oxford: Clarendon, 1918. y *Letras colombianas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944, pp. 158-160.

¹⁴ Rafael Gutiérrez Girardot. *Extravagario*. El Pueblo, Cali, 23 de marzo, 1975, p. 5.

de sus defectos como un comandante en el campo-, hizo ir a sus tropas al desierto con una frecuencia aún mayor de lo habitual y accidentalmente le disparó a un soldado de su propio bando, motivo que lo llevó a la cárcel. Paradójicamente de manera *sui generis*, allí, aprovechó su tiempo y tradujo algunos textos de Herbert Spencer, “editó” un tratado de geología para el lector común, preparó su propia defensa, y compuso su *Diccionario abreviado de galicismos, provincialismos y correcciones de lengua*, con trescientas notas explicativas. Fue una obra, de 376 páginas, densamente impresa.¹⁵ Su carrera, su prestigio, su investidura militar no habría sido completa sin un libro así. Tampoco éste fue el final de sus estudios gramaticales y filológicos. El conocimiento de ‘galicismos, provincialismos y correcciones’ fue sin duda una apoyatura de sus ataques y defensas. Pues al tener en la figura principal de gobierno, de la década de 1890, a Miguel Antonio Caro el conocimiento del latín era también necesario. Uribe encontró un discreto profesor de latín con el que tomó clases por tres meses, y en una de sus intervenciones Uribe increpó a Caro y le subrayó que él no era el único latinista en el congreso. Y para mostrar sus habilidades hizo una interpelación en latín, *Nunqua es fide socia potente cum*. Caro se llevó las manos a la cabeza: “horrible horrible! Si tiene que hablar en latín, por favor, tenga más cuidado con sus sílabas finales. Ahí es donde el arte se encuentra precisamente”.¹⁶ ¿Por qué destacar estas anécdotas de tan variada y activa de una carrera? ¿Qué, además de su vanidad, llevó a este revolucionario a la lexicografía y los clásicos? ¿No sería que los lectores preferiríamos más de sus experiencias en el cultivo de café y los vaivenes del precio del café, o su entusiasmo posiblemente equivocado por las perspectivas progresivas del comercio de la banana? Tal vez. Pero tal vez algo más que la vanidad de Uribe Uribe fue su motivación a escribir su diccionario y tomar sus lecciones de Hispanoamérica. Y tal vez, la motivación nació ante la presencia inevitable de Miguel Antonio Caro, un obstáculo grande para el Partido Liberal, un filólogo y latinista superior, vicepresidente y presidente interino de la República. Pero cuando se explora más allá, aún más de este tipo de aprendizaje y de la competencia a nivel de dirigencia política, sale a la luz, y queda

¹⁵ Véase *Documentos militares y políticos*, editor C.A. Urueta, Bogotá, 1904 y *Rafael Uribe Uribe*, editor Eduardo Santa. Bogotá: Editorial El Triángulo, 1962, pp. 17-21.

¹⁶ Guillermo Hernández Peñalosa (editor) *Anécdotas y poesías satíricas de Miguel Antonio Caro*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1988, pp. 82-84.

claro también que el mapa de letras está estrechamente vinculado en Colombia con el ejercicio del poder.¹⁷ Y la gramática –maestra de reglas y los misterios del lenguaje– fue un importante componente de la *hegemonía conservadora*, es decir del partido conservador que duró en el poder desde 1885 hasta 1930, pero que sus efectos han perdurado hasta momentos recientes.

Desde Juan de Castellanos a Jorge Isaacs y José Asunción Silva, desde José Eustasio Rivera a García Márquez y Fanny Buitrago, las preguntas por lo que significa hacer literatura en una sociedad donde no ha habido un mercado simbólico suficiente para que exista un campo cultural autónomo, condicionan las prácticas literarias. Para qué sirve ser escritor en un país con un precario desarrollo de la democracia liberal, con escasa inversión estatal en la producción cultural y científica, donde la formación de nación aparentemente moderna no supera las divisiones étnicas, ni la desigual apropiación del patrimonio aparentemente común: estas cuestiones aparecen apenas en los ensayos, en las polémicas o mesas redondas entre algunos de nosotros, y más bien, si aparecen es porque son constitutivas a las obras que se (re)presentan nuestro entorno: de León de Greiff y Albalucía Ángel, a Alvaro Mutis y Laura Restrepo, de Eugenio Díaz y Manuel Mejía Vallejo, a Piedad Bonet a Moreno Durán. Y cabe a su vez preguntar, cómo es posible que la *Declaración de los Derechos del Hombre* de Antonio Nariño se le haya evocado continuamente mientras no ha desaparecido la actitud esclavista o explotadora para decirlo en términos actuales. Para entender por qué esas contradicciones han podido sobrevivir con cierto éxito hay que tomar en cuenta la institucionalización monopólica de la desinformación o de la no información.

No obstante, reconocemos el crecimiento de la educación superior, la fundación de bibliotecas públicas, del mercado literario, que han contribuido a profesionalizar las funciones culturales. Aún los escritores y escritoras que no llegan a vivir de sus libros, o sea la mayoría, se han venido insertando en la docencia o en actividades periodísticas especializadas donde se reconoce la autonomía de su oficio y han intentado afianzarla. La ampliación del mercado cultural favorece la especialización, el cultivo experimental de los lenguajes artísticos y una mayor difusión a nivel nacional e internacional. Pero igual no se

¹⁷ Véase Malcolm Deas, "Miguel Antonio Caro and Friends: Grammar and Power in Colombia", *History Workshop*, No. 34, Oxford University Press (1992), pp. 47-71.

puede negar que la tendencia general es que la modernización de la cultura tanto para élites y para las masas sigue quedando progresivamente en manos de la iniciativa privada y sometida a las leyes de la ganancia.

Aunque el pensamiento y la renovación crítica siguen teniendo, durante las últimas décadas, el aporte universitario, no se han quedado constreñidos al ámbito de la editorial privada. Algunos profesores universitarios tienen participación activa en el aparato orgánico de la cultura, a través de revistas y cátedras que promueven la circulación literaria. En esta función es notable la tarea cumplida por el profesor Carlos Enrique Ruiz; por el impulso y el nivel intelectual independiente que desde hace más de cuarenta años da a la revista *Aleph*, y, sobre todo, por su labor siempre innovadora donde confluyen multidisciplinarias reflexiones acompañadas de imágenes y textos de creación literaria.

Retomando a un autor colombiano sobre quien se han escrito centenares de páginas, Gabriel García Márquez, nos interesa acercarnos a uno de sus textos para referimos a la idea que hoy nos reúne, la de la independencia, este es, *El general en su laberinto* (1989). Dicho texto suscitó una reacción peculiar en la Academia de la Historia de Colombia ya que se ordenó ese mismo año que se publicara una enciclopedia dedicada a la vida y obra de Francisco de Paula Santander. Los comentarios quizás sobran, o de manera breve se puede repetir que la mentalidad monárquica conservadora no pasaba desapercibida. García Márquez retoma la tradición intelectual neogranadina por uno de los gestores de los movimientos independentistas, Simón Bolívar, y recontextualiza algunos de los aspectos más sobresalientes de su vida y obra. García Márquez vuelve a Bolívar posiblemente con el ánimo de rescatar el arranque primero de una conciencia emancipadora que reclamó la autonomía política para los habitantes de la América colonial, y (re)crea a su personaje como un modelo ideológico humanizado que rechazó el neocolonialismo y los modelos extranjerizantes. En el intento que subyace en esta novela por definir la especificidad de la cultura latinoamericana, García Márquez revaloriza las ideas y reflexiones de Bolívar como propósito de legitimar su herencia cultural Hispanoamericana. Con este objetivo en mente, se reconstruye la figura de Bolívar, independentista y grancolombiano, con lo cual se presenta un texto que redime los valores positivos de su gesta emancipadora. En nuestra lectura percibimos a un Bolívar (el personaje) revivido como un desafío con respecto a los sujetos que han

manejado el poder y sofocado el camino de la independencia intelectual en Colombia.

A tenor de lo dicho, no está de más advertir que García Márquez convirtió las frases luminosas y decisivas de nuestra historia en materia común de la lectura y discursos literarios en América Latina. Los rasgos de su maestría escritural sobresalen en su texto clásico *Cien años de soledad* (1967) al transfigurar muchas imágenes de la historia en imágenes singulares. Las correspondencias con textos de la historia y literatura universales se han estudiado extensamente, sin embargo, nos interesa subrayar un aspecto que los exégetas no han prestado atención. Si a partir del 12 de octubre de 1492, la irrupción inicial de la invasión europea y la sumisión colonial dejó a los habitantes originales del continente marcados por un trauma de identidad que hasta hoy día impregna la imaginación de la sociedad entera, igual en el siglo XX se generó una amplia discusión en el ámbito literario sobre la ontología del ser latinoamericano. Ensayos cortos y extensos se publicaron a lo largo del continente a mediados del siglo XIX, intentando dilucidar indirectamente lo que Bolívar había planteado en su discurso de Angostura “no somos europeos, no somos Indios, sino una especie media entre los aborígenes y los españoles...”. García Márquez en *Cien años de soledad* cancela esta discusión sobre nuestro origen en el momento que Aureliano y Amaranta Úrsula se dieron cuenta que su hijo había nacido con cola de cerdo. Este pasaje se corresponde con otro del diario de Cristóbal Colón en el que se relata que “en estas tierras nace gente con cola”,¹⁸ con lo cual se nos invita a que asumamos y aceptemos que todos somos de la misma familia: la especie humana.

Tampoco podemos ignorar la otra frase puntual de García Márquez que nos remite hacia el pasado, a la ya aludida heterogeneidad cultural americana propiamente fundacional que recoge ecos de un mismo patrimonio lingüístico y cultural; y que también se proyecta hacia los problemas de raza, lengua y pertenencia de un lugar. Esta es la llamada “peste del olvido” por García Márquez. Es la memoria escindida, la que necesita ser reconstruida pues ésta le da forma a una tradición para evitar que se desgaste y se muera. De lo contrario, ¿Cómo repensar hoy esas construcciones interpretativas que llevan a una memoria

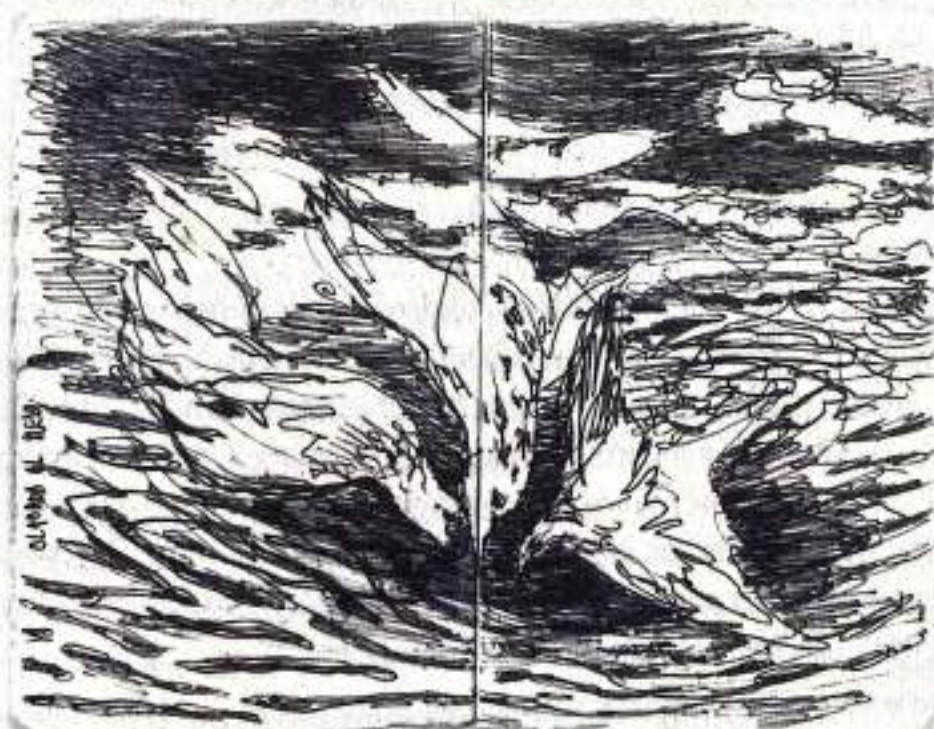
¹⁸ Cristóbal Colón. *Textos y Documentos completos. Relaciones de viajes, cartas y memoriales*. Edición de Consuelo Varela. Madrid: Alianza Editorial, 1984. P. 143.

mutitada? ¿Es posible reescribir la historia contra esos saberes? ¿Cómo poseer las claves de nuestro riquísimo y desgarrado mundo? ¿Cómo construir nuestro centro, y no permitir que nuestra propia gente quede excluida de su historia, reproduciendo, sin querer, los modelos coloniales? Esa no es sólo tarea de nuestros historiadores. En esta época de cinismo, confusión y desbandada, ése es el gran reto político y cultural que tenemos todos por delante.

Ser intelectual parece resultar entonces una posición privilegiada para emprender la tarea de articular una memoria histórica que genere la autonomía deseada, aunque en otros momentos pudiera convertirse en un obstáculo para dar cuenta de la diferencia que identifica a esta nación. Sin embargo, lo que no se cuestiona es que la legitimidad de una actividad intelectual está dada por la necesidad y la flexibilidad que debe tener el colectivo de escritores y escritoras de instalar un lugar propio en el espacio público en el que no se silencien ninguna de las múltiples voces. Cabe aclarar que no se trata de producir textos de experimentación multilingüe o de imágenes intermitentes que se entrecrucen en la narración. Un recorrido por la bibliografía más reciente en torno a la idea de la independencia intelectual colombiana en el espacio literario, y que es abundante, nos ilustra con temas y personajes la condición del creador o creadora, y lo que implica una actitud vital así como una posición analítica frente al lenguaje, y no puramente instrumental. Las palabras cobran significado en el universo de la lengua creativo y en el tiempo individual e histórico de los seres humanos; en su seno se reviven y confrontan tradiciones, se recrean y cancelan concepciones del mundo, al mismo tiempo que expresan realidades históricas y culturales. Para poetas y narradores y narradoras los vocablos no son categorías cerradas, fijadas en un sistema teórico construido a partir de paradigmas: supuestos que adquieren su rango de verdad al ser aceptados por la “comunidad de los especialistas” y a partir de los cuales los creadores y creadoras edifican las explicaciones de nuestro entorno.

Colombia cuenta actualmente con una extensa lista de escritoras y escritores de primera línea que ha traspasado las fronteras del país. Evitamos dar nombres para no ser acusados de parcialidad canónica como ocurre con toda antología de poesía o de cuentos que salen a la luz: sólo unos o unas son los escogidos/as. Nos interesa subrayar que el sinnúmero de obras que se publica hoy en Colombia muestra el compromiso al que obliga la palabra pública a ser una de las funciones centrales del intelectual. La voz pública constituye su obra.

La fidelidad a la creación y a la posibilidad de seguir transformándose en el ejercicio de la palabra constituye el fundamento de la libertad individual, la búsqueda de su realización y la vigencia del derecho de ejercerla en el espacio social, político y cultural. Solo en la libertad se recrea el *logos* social.



Natalia Castañeda

Filosofía política y crisis mundial

Reflexiones a partir de J. Rawls e I. Berlin

Heriberto Santacruz-Ibarra

El telón de fondo de estas consideraciones lo conforman el bellissimo libro de Norberto Bobbio, *El problema de la guerra y las vías de la paz*¹ y la conferencia pronunciada por Francisco Cortés en el seminario conmemorativo de los 100 años del nacimiento de Isaiah Berlin, realizado en la Universidad EAFIT en noviembre pasado, *Ni Berlin ni Rawls*², que da origen al nombre que finalmente he dado a este texto: *Rawls y Berlin*.

El nombre del simposio *Filosofía política y crisis mundial* obliga a pensar en los dos elementos de la conjunción y me brinda los puntos de referencia para la reflexión.

En cuanto al primer elemento de la conjunción *Filosofía política*, el sentido de la expresión es bastante claro en este contexto. En la mencionada conferencia Cortés hace una distinción entre la filosofía política crítica “capaz de develar el nú-

Conferencia pronunciada —con pequeñas modificaciones, incluyendo el título— en el simposio internacional *Filosofía política y crisis mundial*, organizado por el profesor Francisco Cortés Rodas, que tuvo lugar en la Universidad de Antioquia entre el 16 y el 19 de febrero de 2010, y a quienes expreso mi agradecimiento por su invitación.

¹ Bobbio, Norberto. *El problema de la guerra y las vías de la paz*, Barcelona, Gedisa, 2008.

² La conferencia del profesor Cortés puede verse en la web de la Universidad EAFIT.

cleo de lo real existente”; la filosofía política como ideología, justificadora de políticas y de programas de gobierno; y la filosofía *light* o cínica, que aún sabiendo que todo está en crisis y que todo está mal, lo sigue haciendo o proponiendo, de manera cómoda. De manera convergente, Bobbio, en el texto mencionado, nos dice que *La tarea de los filósofos, hoy, es la de pensar hasta el fondo las cosas, no la de continuar pensando sus propios pensamientos; es la de salir de sí mismos, no la de volver sobre sí mismos, según la vieja fórmula del espiritualismo*. Idea en la que yo subrayaría únicamente, siguiendo el espíritu tanto de Bertrand Russell como de J. S. Mill, que se trata de la tarea de los filósofos *políticos*, puesto que considero válido que alguien pueda, si quiere, ocuparse de seguir pensando por los caminos de la metafísica, o de la filosofía de las matemáticas o de cualquier problema que suscite la aplicación de la razón.

Sobre este tema también Rawls señaló con gran precisión los papeles que la filosofía política puede hoy cumplir en las sociedades. Él hablaba del papel *esclarecedor* de las raíces de los conflictos de las ideas y de las demandas, en busca de bases para posibles acuerdos tanto políticos como morales. De un papel al que llama *orientador*—al que también podríamos llamar pedagógico—, que permita a los individuos convertirse en ciudadanos capaces de distinguir sus proyectos personales, de los objetivos y propósitos de sus respectivas sociedades, y de colaborar con éstos. De un tercer papel al que denomina *reconciliador*, “lo que significa—son palabras suyas— que debemos aceptar y afirmar nuestro mundo social positivamente, y no sólo resignarnos a él”³. Y finalmente, de un cuarto papel, al que llama *realistamente utópico*, “que investiga los límites de la posibilidad política practicable” Este trabajo se inscribe en ese cuarto papel.

El segundo elemento de la conjunción es más complejo, pues el concepto de crisis es muy ambiguo y es preciso, por lo tanto, volverlo explícito.

Es claro que no se trata directamente en este contexto de crisis individuales o personales, que, de diverso tipo, son tan importantes. Parecería de Perogrullo mencionar este asunto, pero la verdad es que, aunque el sistema económico y los sistemas políticos funcionaran de manera más o menos adecuada, y no se

³ Rawl, John. *La justicia como equidad. Una reformulación*. Barcelona, Paidós, 2002, p.25.

avizorara en ellos su colapso, millones de seres humanos sufren en silencio, hasta morir incluso sin una mano que ayude ni la cercanía siquiera de otra voz humana.

¿Crisis financiera? Parcialmente sí. ¿Crisis del capitalismo? Es justamente de lo que se trata. Dislocado de la política como la entendía Aristóteles, se convirtió el sistema capitalista en Hidra, una apenas de cuyas cabezas ha sido la reciente crisis financiera, pues otras tantas, por mencionar sólo algunas, son la pobreza, el desempleo, la exclusión, el trabajo infantil, las enfermedades que con poco se podrían sanar, el vertiginoso deterioro de los modelos democráticos hasta casi su aniquilación, tanto en Europa durante las guerras, como durante el socialismo a la rusa que, como vendaval, alcanzó a buena parte del planeta, sistema frente al que se levantó la voz recia de Isaiah Berlin; la fría y suicida explotación eficientísima del planeta, la violencia y el delito, las guerras de todo tipo y, sobresaliendo por encima de todas las cabezas, la guerra termonuclear, que levanta el monstruo contemporáneo sin un Heracles que pudiese hacerle frente.

Razones para el optimismo por desgracia no hay, como se constata desde puntos de vista bien diferentes. Así, por ejemplo, se expresa Raimon Panikkar, no obstante su espiritualismo:

...si se continúa por este camino se llegará al suicidio de la humanidad y al terricidio cometido por el hombre. Si se elimina el Sistema que constituye la trama de la vida de una gran parte de los hombres, se producirá una catástrofe parecida a la que padece el toxicómano cuando le falta la droga. El Sistema actual nos conduce a la muerte y, sin él, también morimos. Esto me recuerda el proverbio asiático: "El que cabalga un tigre no puede desmontar —porque el tigre le devoraría."⁴

También Bobbio, en el texto antes mencionado nos dice:

No logro sustraerme al presagio de que una sociedad en la que juristas, sociólogos, filósofos y teólogos no han renunciado a ver en la violencia un medio de rescate o de redención, está destinada, un día u otro, a la suprema prueba de la violencia exterminadora. El arma total ha llegado

⁴ Panikkar, Raimon. *El espíritu de la política*, Barcelona, Península, 1999, p.42.

demasiado pronto para la tosquedad de nuestras costumbres, para la superficialidad de nuestros juicios morales, para la inmoderación de nuestras ambiciones, para la enormidad de las injusticias que sufre la mayor parte de la humanidad sin tener otra elección que la violencia o la opresión⁵.

Decir que el origen de la crisis radica en el modelo diseñado en el *Consenso de Washington*, o en las políticas impuestas desde el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial no apunta al corazón del problema. Es verdad que tal modelo y tales medidas económicas lo que han hecho es agravar la crisis. Para probar esto bastaría con imaginar la posibilidad de dar marcha atrás a las diez medidas iniciales que se consolidaron a partir de la reunión, en noviembre de 1989 en la capital norteamericana, de los tecnócratas encabezados por John Williamson y que bien vale la pena tener presentes:

1. Disciplina fiscal.
2. Reordenamiento de las prioridades del gasto público.
3. Reforma Impositiva.
4. Liberalización de las tasas de interés.
5. Tasas de cambio competitivas.
6. Liberalización del comercio internacional.
7. Liberalización de la entrada de inversiones extranjeras directas.
8. Privatización.
9. Desregulación.
10. Derechos de propiedad.

Tales medidas, en sí mismas convenientes y sensatas, han sido aplicadas como un catecismo, a rajatabla, sin las necesarias discusiones que exigiría, tanto el análisis del contexto, como las diversas interpretaciones que de ellas se pueden derivar, de modo especial en Colombia, con consecuencias, si bien en algunos aspectos benéficas, desastrosas en muchos otros para más de la mitad de la población en todos los aspectos de su vida.

⁵ Bobbio, *op.cit.* p.92.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que tal concepción económica surge en buena medida como reacción, no sólo a la propagación a la que llegó el sistema socialista soviético, sino también a la socialdemocracia europea, que había llegado a una regulación asfixiante que entrababa el vertiginoso desarrollo del capitalismo, originado e impulsado, paradójicamente, por el modelo keinesiano que, aunque tantos beneficios trajo a la vida de los europeos y norteamericanos, había dado todo lo que podía dar.

¿Volver a Keynes, al menos parcialmente? ¿Establecer fuertes regulaciones en el desenfrenado sistema financiero? ¿Democratizar la ONU? ¿Ampliar los campos de acción de la Corte Penal Internacional? ¿Meter en cintura a los grandes monopolios y oligopolios trasnacionales? ¿Establecer ministerios de hacienda colegiados? ¿Recuperar y fortalecer de nuevo la idea de los sindicatos? La lista podría seguir.

Podría pensarse, desde otro punto de vista, en un mundo parecido al del pueblo del señor Pullman, analizado por Walzer en *Las esferas de la justicia*. Sabemos que se dispone, tanto de la tecnología como de los recursos económicos suficientes para eliminar el hambre en el mundo, cubrir las necesidades básicas y acabar, rápidamente, tanto con la miseria como con la pobreza, consideradas éstas como lo hacen los organismos internacionales, con la ventaja de que disminuirían considerablemente las fuentes de las guerras.

A través de una cita que hace Walzer recordemos un poco cómo era el pueblo, de unas ocho mil personas, fundado y construido en Illinois en 1880 por el afamado empresario norteamericano George Pullman:

Un forastero que llegue a Pullman se aloja en un hotel regentado por uno de los empleados del señor Pullman, visita un teatro donde todos los dependientes están al servicio del señor Pullman, bebe agua y consume gas suministrados por obra del señor Pullman, alquila uno de sus arcos con el administrador del establo del señor Pullman, visita una escuela donde los hijos de los empleados del señor Pullman son educados por otros empleados del señor Pullman, obtiene un billete cobrado en el banco del señor Pullman, es incapaz de efectuar una compra de la clase que sea si no es con algún inquilino del señor Pullman, y de noche es protegido por el departamento de bomberos, la totalidad de cuyos miembros –desde el jefe hasta el último nivel– está al servicio del señor Pullman.⁶

⁶ Walzer, Michael. *Las esferas de la justicia*. México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p.305.

Pues bien. Buena parte del mundo actual es bastante parecido al pueblo de Pullman, con el agravante de la pesadilla de Orwell y sin el contento de los habitantes de ese pueblo, diseñado siguiendo el sueño de que no hubiese desequilibrios económicos ni políticos.

Todos, sin embargo, remiendos a un sistema que tiene dentro el germen de su propia destrucción, por lo que se hace necesario explorar otros caminos que no sean el de una segunda revolución francesa. Quizás desde el punto de vista de las leyes de Newton y de las de la termodinámica podría demostrarse que ese sistema que ha vuelto sinónimos los conceptos de política, de economía y de democracia, constituye un callejón sin salida, un jaque mate para la especie humana. Marx así lo vio, pero el remplazo por el sistema resultante de su utopía irrealizable es otra Hidra. No es ésta, sin embargo, la ocasión para ensayar esa demostración. Baste la evidencia de que los ricos y los poderosos se extinguirían, si los pobres y los débiles también lo hacen. Es necesario que haya pobres para que haya ricos y que los pobres sean más pobres para que en la misma proporción aumente la riqueza de los primeros. Y esto es independiente de la dimensión moral, simplícidamente, de la bondad o maldad de unos y otros. De esta ley no podemos escapar.

Además, para que la máquina de producción capitalista funcione a plena marcha, es indispensable un consumo creciente. Si las necesidades humanas, medidas con cualesquiera de los patrones propuestos, pero especialmente las que están al uso de los organismos internacionales, fuesen realmente satisfechas, se tendría que enfrentar el problema de la estabilidad, que han estudiado Mill y Rawls, puesto que la utilidad marginal se vuelve decreciente.

Hacia la supresión del poder ejecutivo

El problema no está en la máquina. El capitalismo, así en abstracto, ha hecho posible la creación inmensa de riqueza con las consecuencias en los veloces avances de la tecno-ciencia y en la transformación de la vida de los animales humanos. Pienso que al capitalismo hay que verlo como una herramienta que puede rendir mayores frutos si se transforman los caminos de enseñanza y de investigación. El problema está en la política; más precisamente: en la ruptura que se dio entre las dimensiones moral y política. Este hecho implica una cierta luz de esperanza, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter perfectible—como lo había visto Rousseau— del *animal cultural por naturaleza*, aunque nos

obligue a volver la mirada sobre todo el aparataje de la institución educativa. En este punto recuerdo la idea de Otto Neurath que, expresada bellamente a propósito de su trabajo, la ciencia, se puede extender a todo lo humano: *Somos como marineros que tienen que reparar su barco en altamar, sin poder jamás desarmarlo en un dique seco y reconstruirlo con mejores componentes.*

Simplificando de manera tosca, se puede decir que el objeto de los distintos modelos de contrato social, no obstante las profundas diferencias en las concepciones antropológicas de las que parten –baste con tener en mente a Rousseau y a Hobbes– es la instauración de una forma de gobierno fundada en el supuesto moderno de la igualdad y de la libertad de los humanos: del estado de naturaleza se pasa, mediante el pacto o el contrato, al estado de civilidad, al estado de derecho, y se dibuja la mejor forma de gobierno, tal, que sea posible la realización de ese par de supuestos, con lo cual se rompe el feudalismo y el antiguo régimen. Para la preservación de esas nuevas formas de vivir se acudió a la famosa teoría de la división del poder, fundada, a su vez, en el concepto de pesos y contrapesos y que, con muchas variantes, dio lugar a la configuración de los actuales sistemas democráticos.

Esta estructura política, instituida a distintas velocidades y después de haber pasado por millones de muertos, es lo que está en profunda crisis, al parecer, como vimos, sin salida. No tenemos a Heracles. Tampoco a un Kant, a un Locke o a un Rousseau. Ni siquiera a un Marx, por lo que nos toca explorar más por los caminos polifónicos de que disponemos. Como punto de partida adopto un par de aspectos de la Teoría de Rawls. Aunque no subestimo las críticas y las réplicas académicas, ni el debate fecundo entre liberales y comunitaristas, ni tampoco las contradicciones que de hecho se encuentran –como ha mostrado Thomas Pogge– cuando se intenta pasar del plano nacional al internacional la posible aplicación de los planteamientos rawlsianos, quiero detenerme, por una parte, en la conjunción de los dos principios de justicia y, por otra, en el proceso de levantar el velo de la ignorancia. Aunque mi información es muy pobre y no alcanzo el *estado del arte*, sí alcanzo a vislumbrar que la única teoría de que disponemos –en cuanto *teoría*– es de la de Rawls, compleja, como un rompecabezas del que no se puede suprimir ninguna pieza, pues todos sus conceptos están entrelazados. Si bien limitada –*especial*, podríamos decir–, considero que ha sido enriquecida gracias a los aportes de

Thomas Pogge y a las críticas a que ha sido sometida por tantos estudiosos de la misma, que podrían convertirla en una teoría *general*.

La conjunción de los dos principios de Rawls

En el primer principio, el del “mismo derecho irrevocable a un esquema plenamente adecuado de libertades básicas” no me voy a detener; tan sólo afirmar que dentro de ese principio cabe perfectamente la concepción de Berlin. Las libertades básicas son fundamentalmente libertades negativas: la de pensamiento, la de conciencia, las políticas, la de asociación. A todas es aplicable la exigencia de Berlin: ausencia de coacción.

La gran originalidad de Rawls, según yo lo entiendo, radica, no en el primer principio y ni siquiera en el segundo. Radica en la conjunción de los dos. Si no se trata *de hablar por hablar*, es decir, si nos tomamos en serio que: 1). Como hecho natural existen las diferencias, la *lotería natural*. 2). Quien acepte la libertad tiene que estar dispuesto a aceptar la diferencia y la diversidad. 3). Que después de Kohlberg sabemos que existen distintos niveles de razonamiento moral y que, si bien es posible mediante procesos educativos modificar hacia arriba tales niveles, se trata de un ideal que, por demás, no garantiza una correspondencia biunívoca entre los estadios más altos del razonamiento moral y el comportamiento real de las personas. En otras palabras: es muy difícil conseguir una sociedad cuyos ciudadanos sean todos kantianos, de lo cual el mismo Kant tenía plena conciencia.

Si se acepta lo anterior, se tiene que aceptar necesariamente la diferencia, es decir, la desigualdad, entre más y menos aventajados con respecto a la distribución de los bienes, porque en los demás aspectos la igualdad es como la vieron los modernos, puesto que, en la concepción de Rawls, que condensa siglos de debates y de filosofía política, estamos tratando de personas morales, es decir, de personas que tienen su propia noción de justicia y de bien, lo que corresponde al amplísimo campo de la libertad positiva.

Hasta aquí, se puede decir, el mundo tal como está, es decir en crisis: Pero la teoría rawlsiana para esa aceptación inevitable es muy clara:

Las desigualdades económicas y sociales tienen que satisfacer dos condiciones: en primer lugar, tienen que estar vinculadas a cargos y posiciones abiertos para todos en condiciones de igualdad equitativa de oportu-

tunidades; y, en segundo lugar, las desigualdades deben redundar en un mayor beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad⁷.

Si al sistema capitalista se lo considera como una herramienta capaz de generar la riqueza, el desarrollo y la transformación de la civilización que ha generado, la fuente de la crisis, como ya sugerí, está en haber permitido la identificación del medio con el fin, para evitar lo cual la conjunción de tales dos o tres principios –como se quiera mirar– la considero satisfactoria. Es verdad que no resuelve –en principio– otros problemas derivados del modo de producción capitalista, tales como la contaminación de todo tipo y el agotamiento de los recursos no renovables. Pero sí la vergüenza que significan la miseria y la pobreza, y los males de ellas derivados.

La ventaja que yo veo en la teoría de Rawls radica en que, al no suprimirse las libertades, el aspecto competitivo necesario para el avance del conocimiento y de la ciencia y el aumento de riqueza indispensable para la satisfacción de las necesidades no se obstaculiza, como de hecho ocurre en los sistemas de economía planificada. Y ni qué decir de los aspectos que podemos llamar espirituales, o placeres superiores si recordamos a Mill.

Lo anterior, claro está, podría ser realizable en el nivel doméstico. El problema ahora se ha agravado con la globalización y el único camino que queda sería el de la ONU. Pero a la ONU le ocurre lo mismo que a los marineros de Neurath, por lo que reconozco que, desde un punto de vista pragmático, una vía menos difícil es la de acudir a la Carta de Derechos Humanos, aunque pienso que no es más que otro paliativo.

Corolario al levantamiento del velo de la ignorancia

Centro ahora la atención en el proceso que ha de seguir el descorrimiento del velo de la ignorancia, después de que se han acordado los dos principios y que comienza a aumentar progresivamente la información acerca de las circunstancias de la justicia de las respectivas partes que estaban en la posición original. Como se sabe, en ese proceso de descorrimiento del velo, la segunda etapa es la de la convención constituyente, la tercera es la legislativa y la cuarta, “en la que las reglas son aplicadas por los administradores y seguidas en gene-

⁷ Rawls, *op.cit.*, p.73.

ral por los ciudadanos, y en la que las leyes son interpretadas por los miembros de la judicatura⁸.

Si bien la condición de posibilidad de la aplicación de la teoría rawlsiana son los pueblos liberales, cuya primera característica básica es la de: “un régimen razonablemente justo de democracia constitucional”, por ningún lado aparece como necesaria la existencia del poder ejecutivo. Legislativo y judicial sí. Pero ejecutivo no. De lo que Rawls habla es de *administradores*.

Aunque no se puede hacer caso omiso de la constricción a que están sometidos los gobernantes por las transnacionales, etc., es evidente que buena parte de las crisis domésticas, además de la constricción que internamente también se da por la presión de los grupos económicos, ocurren por la cooptación, caso colombiano, de un poder, el ejecutivo, sobre los otros, bien a través del populismo, bien a través del *estado de opinión*, o de ambos, en cualquier caso, de la corrupción. Si bien el hombre es un ser perfectible... es también corruptible, condición humana con la que tenemos que arrastrar.

Podría parecer sorprendente la propuesta de la supresión del órgano ejecutivo del poder si lo más evidente es la corrupción del legislativo, pero conviene salirse de la inercia de la costumbre.

Rawls, en nota a pie de página de *El derecho de gentes*, hace el siguiente comentario a propósito del tipo de instituciones y prácticas necesarias para evitar la corrupción:

Un ejemplo digno de mención es la financiación pública de las elecciones y los debates ciudadanos, sin los cuales resulta harto improbable que florezca la política pública. Cuando los políticos dependen de sus electorados para la financiación de sus campañas y el contexto global está marcado por una notoria desigualdad en la distribución de la riqueza y por una alta concentración del poder en las grandes empresas, ¿deberíamos sorprendernos de que los proyectos legislativos sean redactados por los grupos de presión y el Congreso se convierta en un mercado en el cual se compran y se venden las leyes?⁹.

⁸ *Ibid.*, p.79.

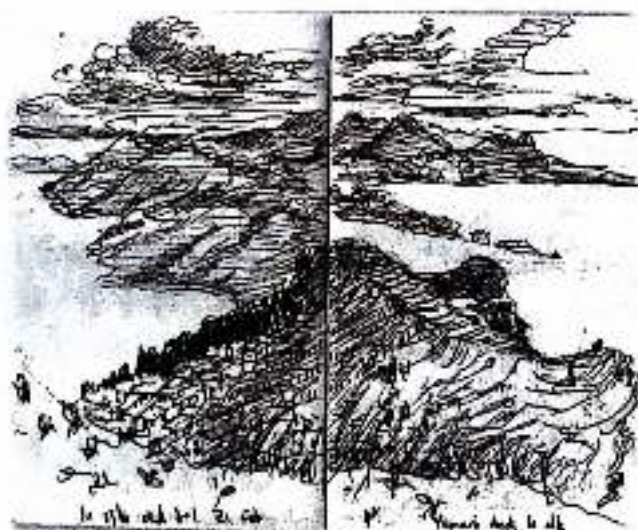
⁹ Rawls, John. *El derecho de gentes*. Barcelona, Paidós, p.36.

En lo que han terminado convertidos los sistemas democráticos con la tripartición formal del poder, aquí y en otras latitudes, es en lo anotado por Rawls en la cita que acabo de hacer.

¿Es necesario el poder ejecutivo? Se ha transformado en el *monarca* con el que los modernos dieron al traste, aunque apoyado ahora por mayorías a veces apabullantes. Me parece que es hora de explorar su eliminación o, por lo menos, una drástica limitación a su poder, que podría quedar reducido al ámbito de la educación, de la salud y a mantener el monopolio de la fuerza.

Hace un momento mencioné la primera característica que Rawls formula para lo que él llama pueblos liberales razonables, a saber, la de la *democracia constitucional*. Pero hay otras dos: *la de unos ciudadanos unidos por lo que J. S. Mill llama "simpatías comunes" y, una naturaleza moral*. Ninguna de estas características es posible alcanzarla sin intensos programas de educación –como es reconocido por todos los filósofos de vertiente democrática–, que tendrían que estar liderados por el estado y sustraídos a la libertad del mercado, pues, convertidos en negocio son lo que ahora vemos: generadores de cada vez más profundas desigualdades.

Este enfoque, como es evidente, nos aproxima bastante al de Nozick, por una parte y, por otra, más importante, al de Sen, de funcionamientos y capacidades, puesto a prueba con excelentes resultados en Kerala, como el mismo autor indio nos lo informa. Da cabida, además al pluralismo si lo tomamos en serio y, fácil es ver, a la filosofía de Berlin, ampliando el camino para que finalmente sea posible alcanzar el gobierno de las leyes y no de los hombres con lo que, de pronto, se podría evitar la caída en el jaque mate.



Natalia Castañeda

Reloj de elemento

Carlos-Mario Vallejo T.

De qué manera a los negros aljibes
se acercan balidos de la noche,
cuáles hondas ahora invisibles rodean
hocicos de seres con vista fija,
huidores, sus sonrisas verticales,
contraste iluminador de la hora en
instinto de ceniza, de no humedad
en las sombras superficiales.

Hoy serán cobráceos los ojos
que se asombren: miran hacia puentes
colgantes, de filtros aéreos
entre chambranas,
adivínase un mismo brillo,
borde azulino del
cuello que naufraga.
La repetición de
verse cayendo.

La criolla principal, de Inés Quintero

Vladimir Daza-Villar

“**I**mposible dar un paso por la vida venezolana sin tropezar con la presencia de Bolívar”, advierte el historiador venezolano Germán Carrera Damas en su obra *El culto de Bolívar*. Dicho culto, como hoy lo entendemos, se inició en el siglo XIX, cuando el General Antonio Guzmán Blanco, el contrapuesto a la política de Rafael Núñez, comenzó a identificar a Bolívar como símbolo de la nación. Desde entonces, en Venezuela, Bolívar ha servido para todas las causas, y es un referente obligatorio de los partidos políticos de mediados del siglo XX y en la lucha de Venezuela por, primero, mejorar su participación en la renta petrolera y luego en su nacionalización.

De igual manera, existe una masa de historiadores que han escrito acerca de la vida de Simón Bolívar, como Felipe Larrazabal en el siglo XIX, Rufino Blanco Fombona; el maestro Vicente Lecuna, quien realizó a comienzos del siglo XX una titánica labor de publicar los documentos del Libertador y Germán Carrera Damas; sin contar con los autores extranjeros como el español Salvador de Madariaga en 1951, Mazur, Alfonso Rumazo y el historiador norteamericano David Bushnell

Inés Quintero.
La Criolla principal. María Antonia Bolívar, la hermana del Libertador. Impreso en Colombia, Aguilar, Primera edición, 2008

y, como si no fuera poco, a sus 80 años de edad, el historiador británico John Lynch acaba de escribir una nueva biografía del Libertador.

Obviamente, escribir acerca de Simón Bolívar es una tarea de locos puesto que la documentación es gigantesca: por ejemplo, la colección, del académico apologético del Libertador, Vicente Lecuna, *Cartas del Libertador* suman 10 volúmenes y las *Cartas Santander-Bolívar* publicadas en Bogotá otros 6 volúmenes. ¿Cómo no perderse en medio de un mar de documentos de archivo y otros de apologetas y difamadores del líder indiscutible de la independencia hispanoamericana?

Es decir, cuando se trata de Bolívar para no caer en los lugares comunes del elogio o la crítica desmesurada se requiere mucha maestría y talento interpretativo como lo muestra en su obra la historiadora venezolana, Inés Quintero. La autora de *La criolla principal*, naturalmente es venezolana, miembro de la Academia de Historia Nacional donde ocupa el sillón del desaparecido académico Tomás Polanco Alcántara; además es profesora de la Maestría en Historia Republicana de la Universidad Central de Venezuela.

Su obra trata acerca de Bolívar pero a través de los sentimientos monarquistas de su hermana mayor, María Antonia Bolívar y Palacios quien fue protagonista del traumático proceso de la Independencia sufrido por las élites coloniales de Venezuela, los criollos mantuanos, y su transformación de repente en republicanos. La autora se vale de un prosa sencilla para mostrar la terrible suerte de las familias mantuanas, como por ejemplo la de la misma familia de María Antonia Bolívar y Palacios quien jamás se hubiese movido de su hermoso valle de Caracas si la guerra de Independencia no los hubiese tocado y de manera abrupta debe marcharse hacia la calurosa ciudad de La Habana con sus hijos menores; pero peor y más triste fue la suerte de la familia colonial de los Aristiguieta.

En esta trágica situación, María Antonia no hace parte de cierta historiografía paternalista que representa a las mujeres en la sociedad colonial como eternas víctimas, o asumiendo el rol, como bien lo expresa en su título la obra de la historiadora colombiana Susy Bermúdez, *Hijas, esposas, madres y viudas*; no María Antonia, la Criolla Principal se revela como una líder de familia y empresaria colonial, instala demandas contra los administradores morosos de las haciendas de los Bolívar, exige el estado de los bienes, trata de arrendar las

minas de oro de su hermano Simón a quien pide que le de poderes para resolver asuntos tan delicados como el mayorazgo que le pertenecía a su hermano. La autora se esmera en mostrar el carácter de testarudo de María Antonia quien se atrevió a desobedecer las órdenes que el Libertador le dio en el asunto de vender a los ingleses las minas de oro de Aroa que a veces éste tiene que decirle. *"Hazme el favor de dar cumplimiento inmediata, inmediatamente a esta disposición."* Sin embargo, como dice el Libertador *"sin que haya santo que te haga cumplir mis encargos por más que te exagere la urgencia."* Y en otra misiva desde Guayaquil reclama finalizar el asunto *"para que me dejen pensar en la inmensidad de asuntos que me ocupan acá."*

Para lograr comprender el ambiente espiritual que rodeaba el pensamiento del Libertador, tal y como lo recomienda la famosa lingüista Marta Hildebrandt, quien enfatiza en adentrarse en el uso de la lengua de Bolívar para participar, de primera mano, de su universo mental, la autora le regala al lector algunas fragmentos de las misivas de Bolívar como aquella donde éste recrimina a su irresponsable sobrino Anacleto, jugador de naipes que:

"¿No te da vergüenza ver que unos pobres llaneros sin educación, sin medios de obtenerla, que no han tenido más escuela que la de una guerrilla, se han hecho caballeros; se han convertido en hombres de bien; han aprendido a respetarse a sí mismos tan solo por respetarme a mí?"

En otras misivas vemos a Bolívar escribiéndole a su hermana acerca de la necesidad de vender a los ingleses su mina de oro para asegurarse su vejez.

La guerra de Independencia en Venezuela trajo lo más temido por María Antonia, como ella le escribió a su Rey *"el fanatismo de la Igualdad y otros monstruos desoladores de los pueblos"*. No podría imaginar María Antonia que uno de estos monstruos fuese la loca decisión de su hermano de casar a su sobrina Felicia con un mulato, el General salido de la manigua y de las guerras del Libertador, José Laurencio Silva para crear la nueva estirpe de la clase dirigente de Venezuela. Desconozco los estudios acerca del ascenso social de los mestizos y mulatos pero es cierto, que la guerra abrió caminos para aquellos. Es claro que en Venezuela, al igual que en la revolución francesa con la aristocracia, la élite criolla no sobrevivió. No fue lo mismo, por ejemplo, el General José Antonio Páez y el General payanés Tomás Cipriano de Mosquera quien estaba preocupado si sus antepasados se remontaban a Carlo Magno.

Tantos años de guerra condujo a cierto igualitarismo exigido por llaneros, pardos y negros que peleaban en ambos bandos. A la propia María Antonia le tocó mandar a darle garrotazos a unos negros que se atrevieron a solicitar que los recibiese.

El final de la obra se ocupa de relatar la parte más aciaga de la vida del Libertador como fue la reacción a su dictadura, la unidad de sus enemigos en Santa Fé de Bogotá y en Caracas, la conspiración del 28 de septiembre de 1828 contra su vida y su muerte en Santa Marta. Muchas veces se habrá escrito acerca de estos episodios de la vida de Bolívar cargada de pies de páginas, pero Inés Quintero, gracias a una fuente documental invaluable como es la epistolar entre María Antonia y su hermano y de otras fuentes por supuesto, nos logra relatar el dramatismo personal de esta historia.

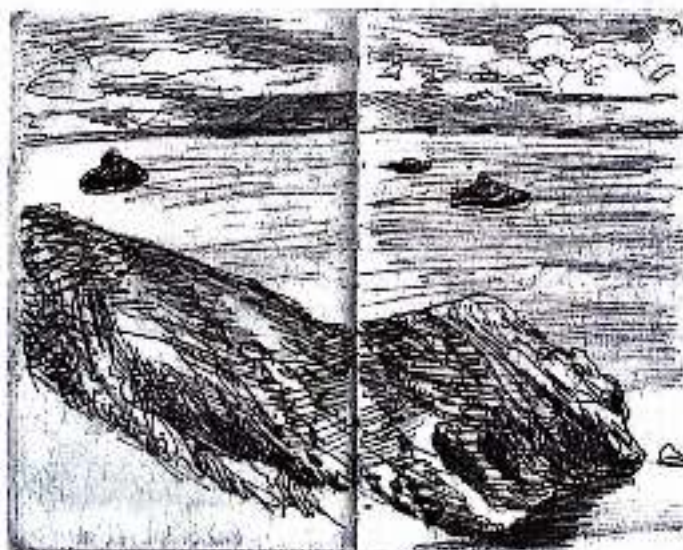
Los enemigos de Bolívar en Caracas también la emprendieron directamente contra su hermana María Antonia quien confesaba alarmada al Libertador *“que algunos de los más deschabados o furiosos dicen que debe ser destruida la familia de Bolívar”* y en Bogotá, en la Suprema Corte, escribe Inés Quintero, el 27 de abril de 1830, “donde se había colocado el retrato de Bolívar” la muchedumbre decidió fusilar su imagen. Además, un inusitado juego violento de estereotipos se lanza contra Bolívar, y las primeras configuraciones políticas, “imaginarios” políticos como muestra Fernán González se construyeron haciendo fila en el odio hacia Bolívar como “militarista” “dictador” “enemigo de la Constitución”. Pero la suerte de Bolívar la compartirán otros caudillos venezolanos de la guerra de Independencia en la Nueva Granada, como el General Rafael Urdaneta, el General Carmona en la Costa Caribe. ¿Qué explica tal odio hacia Bolívar?

El odio hacia Bolívar y a sus seguidores permitió que en Colombia éste no fuese considerado el Padre de la Patria sino Francisco de Paula Santander y liquidó, quizás, la posibilidad de que en la Nueva Granada no hubiese caudillos fuertes en el siglo XIX y condenó la participación de los militares colombianos en la vida política durante el siglo XX, gracias a la llamada tradición “civilista”.

Una y otra vez la autora nos revela lo ambiguo que fue la Independencia: Bolívar, escribe Inés Quintero, decide obsequiarle a su hermana monarquista cinco mil pesos en el año de 1825 con motivo del primer aniversario de la victoria de la Batalla de Ayacucho.

Por último quiero llamar la atención que la heroización no comenzó con Bolívar, sino en la misma guerra de Independencia. Escribe Clément Thibaud, en su obra *República en armas* que “los próceres encarnaban, por su sacrificio, los nuevos valores éticos de la república moderna”². Tal proceso, según el autor se inició con la “ley de la república de Venezuela para honrar la memoria del coronel neogranadino Atanasio Girardot y escribe Thibaud, “la heroización legitimaba un hecho cumplido: los militares estaban en el poder pero a la cabeza de un régimen republicano.”³

La monarquista, María Antonia que ama a su rey (Que Dios guarde muchos años como diría María Antonia) contribuyó a ésta heroización, pero, al prócer, al Libertador en sus cartas como recuerda Inés Quintero le reitera a su hermano: “no dejes de venir”. “Si no vienes pronto será más difícil la curación de los males envejecidos”. “Si no vienes este año no podrá corregirse el desorden.” “Aquí no se puede vivir, con que ven lo más pronto posible.” “Sólo Dios sabe en qué parara esto.” “Si tú no vuelas a sacarnos de este eminente peligro.” “Espero que te vengas volando.” “No temas que los pueblos te quieren y te desean todos claman por ti.” “Aquí te esperan todos con la mayor impaciencia.” “Todos te desean como único remedio a tantos males que nos afligen.” “Aquí todos te esperan, esto mejorará luego que tú tomes el mando.” “Sólo con que tu pises el territorio de Colombia nos trae la paz y el orden.”



Natalia Castañeda

² Thibaud, Clément, *República en armas*, Bogotá, Primera edición, 2003, pp. 147.

³ *Ibidem*, p. 148.

Araracuara

Marco-Tulio Aguilera G.

Por una circunstancia verdaderamente excepcional el doctor Novoa disponía de una semana completa. Haciendo memoria halló que en los últimos diez años de su vida había tenido sólo cinco días libres. Y que precisamente en esos cinco días libres, se había sentido inmensamente infeliz.

Vamos a Araracuara, dijo el doctor Novoa. Araracuara es nada más el comienzo, respondió Botero. El sitio a donde vamos es territorio de huitotos, ni siquiera tiene nombre. Vamos, insistió Novoa. La Nena, soñolienta, empujaba al rubio.

-Olvidalo, Pedro Botero, mi hermano no es hombre de selva.

-Es que yo quiero ir -protestó airadamente Novoa, pero en voz tan baja e infantil que pareció un lamento.

-Ya vete, Botero, deja en paz a Tato. No se quemó las pestañas la mitad de su vida para ser tragado por una boa en un cananguchal o para hacerle feliz digestión a un lagarto con mal aliento.

-Vamos a trabajar -dijo Botero-, vamos a sudar como condenados al séptimo círculo, caminaremos horas y horas por la

Cuento incluido en el libro *El imperio de las mujeres. Cuentos en lugar de hacer el amor*. Editorial Educación y Cultura, México, 2009).

selva, veremos amaneceres gloriosos y aves tan bellas que dejan al viajero sumido en un pasmo, con suerte veremos esa maravilla de la creación que es una pantera negra. ¿Está dispuesto?

Cuando Botero salió, movido por los empellones del ama de casa, la Nena cerró la puerta con llave. Dijo a su hermano que no le permitiría escapar al amanecer, que no sabía lo que era la selva, que Botero llevaba cuarenta años de recorrerla, que él había trazado para el Instituto Codazzi muchos de los mapas de la Amazonia, que un loco como ese podría sobrevivir comiendo hierbas y mojojoy, pero tú no, Tato, eres un hombrecito de ciudad cuya hazaña más grande es haber atravesado la piscina del club ida y vuelta. Argumentó que la guerrilla, que los paramilitares, la malaria, las serpientes, las congas, las pirañas, mucha gente mala y despiadada.

-Lees muchas novelas y muchos periódicos -dijo Novoa-. Lo más probable es que llegemos a una cabaña con ventiladores, refrigerador, televisión con cable y alberca con agua helada.

¿Qué le digo a la doctora?, preguntó la Nena. Que caí en la pesca milagrosa y que se olvide de mí. ¡Lunático!, gritó la Nena antes de encerrarse en su habitación. Cuando salgas cuida de no despertarme. No quiero ser cómplice de nada.

Habla el doctor Novoa. Llegamos a Villavicencio sin más contratiempo que un leve encuentro con los de las FARC, muchachos saludables, equipados con computadoras, anteojos de borde metálico y ametralladoras cuerno de chivo. Les pagamos unos cuantos pesos y nos dejaron ir, tras darnos unos consejos maternos. Ya en el aeropuerto, tomamos un DC3 que parecía el último despojo de la Primera Guerra Mundial y volamos sobre el llano. Vimos ríos anchísimos y sosegados, planicies sin fin cubiertas de pasto y una soledad increíble, vacas en medio de la llanura, pocos árboles. Incendios limitados por los ríos carcomiendo los pastizales. El humo impedía toda visibilidad, pero la ironía del piloto era tranquilizadora.

-He hecho este trayecto tantas veces que podría hacerlo con los ojos vendados. Además antes de chocar con una montaña se nos acaba la gasolina.

Comenzamos a sobrevolar la selva. Dos horas después aterrizamos sobre una pista muy brillante, que parecía de acero.

En Araracuara Botero sacó las cartas escondidas. Botas de caucho, largas medias de futbolista, chaquetas con muchos bolsillos, anzuelos, impermeables, una tienda de campaña que más parecía carpa de circo.

-No puedo caminar con tanta porquería encima.

-Pues si no puede caminar se queda en Araracuara, pueblo de putas, militares, indios y perros. Aquí hay más plagas que en un hospital de guerra. En las cantinas no bebes cerveza sino gonorrea líquida. Te pueden mochar la cabeza porque les gusta tu camisa, para matar el tedio o porque se te nota lo ciudadano en la mirada de tonto.

Eso dijo y echó a andar. Lo alcancé corriendo. Avanzamos a lo largo del cañón casi medio día y comenzamos a descender por un camino de cabras. Llegamos a un embarcadero. Sin mediar palabra, solamente un guiño de ojo a un individuo que se adormilaba bajo una enramada, Botero desamarró una lancha, tiró las cosas adentro y dijo vámonos, doctor.

Al principio el viaje fue vertiginoso pero disfrutable. El agua nos llevaba felizmente. Botero gritó:

-Agarra el remo y cuando yo diga hop, lo metes pegadito a la canoa y apartas el agua del borde, como si quisieras separar una encía de una muela con toda tu fuerza y tiras hacia afuera según te lo pida. Es sencillo: nada más tenemos que montarnos en el lomo de la mula y encomendarnos a Dios. Estamos a punto de llegar al primer chorro, El Chorro de la Sardina.

Botero prendió un enorme motor y la canoa comenzó a volar sobre el fragor de unos desfiladeros que nadie en su sano juicio se habría atrevido a desafiar. Creo que logré sobrevivir gracias a las reservas inconscientes que todos los seres humanos guardamos para esos casos. Mis manos quedaron atezadas varios minutos, convertidas en garras de piedra tras el paso del primer chorro. Era fácil concluir que Botero no tenía ni la más leve noción de la prudencia. Vivía como lanzado a un mundo vertiginoso y le importaba un comino cualquier peligro.

Cuando llegamos a una zona de completo remanso entendí lo que era nacer, no después de nueve meses de gestación, sino tras dos horas de peligro completo. Me invadió una serenidad de loco y la sensación de que nada de lo que pudiera pasar podría aterrorizarme.

-Y ahora viene lo difícil -dijo un sonriente Botero, que sin duda había disfrutado mi terror- : el Chorro del Yari.

-Menos mal -dije como alucinado-: creí que había terminado la emoción.

-Si sabe rezar, hágalo aunque sea por respeto a las aguas bravas- dijo Botero, al que adiviné encolerizado por mi indiferencia.

Cuando vi que Botero aceleraba a fondo antes de llegar a un talud donde las aguas chocaban para luego perderse en una revuelta rumbo a lo desconocido, supe que no había llegado al fondo del terror. La lancha se abalanzó directamente contra la roca y solamente la fuerza de la misma corriente hizo que girara antes del golpe, para entrar en un cañón aun más estrecho, en el que casi podía tocar las dos paredes con mis manos, a una velocidad enloquecida avanzó descendiendo en picada hacia lo que vi como la boca misma de un volcán rugiente, allá abajo un fragor de aguas y espumas y luces y oscuridades, todo en medio de un trueno sostenido y creciente, Botero lanzaba carcajadas, aferrado a la palanca de dirección. Cuando caímos, en lugar de hundir la proa, supongo que por un milagro, la lancha rebotó, y comencé a escuchar un ruido como el de un viento huracanado que golpeaba las rocas creando músicas inauditas. Creí estar muerto. En lugar de entrar en una zona de reposo, lo que hizo la embarcación fue enfilarse hacia un desfiladero de aguas que giraban hacia un enorme hueco negro, en cuyo centro parecía precipitarse el universo entero, yo comencé a gritar el Padre Nuestro y pude ver que Botero había pasado de la carcajada a una sonrisa que se me antojó siniestra, dio un golpe a la dirección y de alguna forma logramos bordear la zona de influencia del remolino, hasta salir por completo.

Atracamos con la ayuda de la corriente, que parecía llevar de la mano a un muelle rústico en el que estaba un individuo mirándonos con absoluto desinterés.

El hombre nos tiró una cuerda y pudimos arrimarnos.

-Si no rezas el Padre Nuestro ahora flotaríamos río abajo rumbo al territorio de los bagres -. Pareció decirlo la total convicción del que sabe que las palabras del Padre Nuestro son el ábrete sésamo de la Amazonia-. Dios a veces se compadece de los tontos, pero no soporta a los insolentes.

-Ahora tenemos que arreglar la casa, ponerle techo y rascarnos el ombligo. Vamos a estar dos días bajo el sol.

Con la ayuda del hombre del muelle, Botero colocó en la lancha bejuco gruesos en forma de arcos y sobre ellos instaló un techo de palmas.

-Ya no usaremos el motor para ahorrar gasolina. La vamos a necesitar para el regreso- Botero lanzó una risotada-. Imagínate la diversión: hacer el mismo camino pero con aguas en contra. Si quieres puedes dormir. Ahora solo nos toca esperar. El agua nos lleva.

Supe que estaba bromeando. Ningún poder humano o divino lograrían hacer que una lancha remontara esos torrentes.

Vi pasar una botella de plástico y lo que parecía ser un pañal desechable.

-¿Encontraremos alguna vez el agua absolutamente limpia?

-Calma, calma, todo llegará.

La verdad es que no sabía qué pensar de él. Pasaba de su papel de profeta al de farsante o sarcástico con una facilidad asombrosa. Botero estudiaba las orillas, cotejaba con mapas, por la noche miraba las estrellas.

-Es una lástima que no podamos ver la Estrella del Sur, está bajo el nivel de los árboles.

Llegamos a una especie de bahía.

Botero volvió a consultar sus mapas.

-Aquí es -dijo.

Cerca de la orilla vimos una construcción sin paredes, amarrada con bejuco, levantada sobre pilotes de madera, una verdadera obra de arte. De la choza, elevada más o menos dos metros sobre el suelo, bajó una anciana caminando con pericia de equilibrista sobre un tronco con muescas a manera de escalones. Botero habló con ella en un dialecto lleno de medias palabras, con muchos acentos al final, una especie de semilenguaje semejante al parloteo de una cotorra. La mujer asintió pero no emitió sonido alguno. Entendí que mi guía le estaba pidiendo permiso para instalar un campamento cerca de la casa.

-Es imposible vivir en la selva sin apoyo. Los indígenas nos suministrarán pescado, caza y lo que necesitemos.

-¿Son huitotos?

-Puros, los últimos de los alrededores.

-¿Los conoces?

-No, pero ellos sí me conocen a mí.

-¿Cómo?

-Por medio del internet de la selva.

Preferí callar. Cada una de mis palabras me hacía sentir más tonto, indefenso.

Botero revisó su escopeta: un trabuco de dos cañones de los que se doblan para meter unas balas gordas y rojas.

No muy lejos de la bahía vi a una mujer que estaba lavando ropa. Tenía la falda amarrada a la cintura y dejaba ver unas ancas briosas y unos muslos de atleta. El río parecía desaparecer en su entrepierna. La piel hermosísima, brufida, de un color cobre subido. A juzgar por su apostura era una mujer joven y lozana. Tenía el cabello largo, de un color negro intenso, que destellaba con el sol.

Habla Botero. Me di cuenta que el doctor estaba mirando a la huitota joven con ansia de novato. La visión concentraba el brillo especialísimo del sol del Amazonas y los destellos del agua más hermosa del mundo.

-Los muslos de una huitota tienen un poder increíble -le dije-. Pero ellas no les dan importancia. Para las huitotas el pelo es lo fundamental. Se lo cuidan con un tinte vegetal que se lo deja grueso, brillante, un espectáculo que a todos asombra. ¿Te gusta?

-No -me respondió.

-Espera, espera que te llegue el mal de vereda.

-¿Que es eso?

-Ya lo sabrás -dije alejándome-: son males que les dan a todos los blanquitos que viven en la selva más de quince días.

-Pero yo no voy a estar aquí quince días.

Lancé una carcajada.

-Mira, doctorcito, no te lo había dicho, pero este tipo de paseos no pueden durar menos de cuatro semanas.

El doctor montó en cólera: debía estar en el hospital a fin de mes, su esposa tenía una cirugía programada, le era ineludible preparar una conferencia para un congreso de reumatología.

-Bueno, doctor Cerebro, si quieres regresarte solo, ahí está la lancha y que Dios te ayude. Los chorros no dejarían pasar a nadie.

-Eso quiero saber -respondió conteniendo la ira-. ¿Cómo diablos puede uno subir por esos torrentes con la lancha?

-Pues no los sube.

-¿Entonces cómo regresa?

-Con el favor de Dios y muchas baratijas -dijo mientras me dedicaba a instalar el campamento. Me ayudó a regañadientes. Supe que la ira se le iba a pasar pronto. La necesidad de sobrevivir en la selva obliga a olvidar que existe el mundo exterior.

-¿Cómo se consigue el favor de Dios en la selva? -dijo humildemente.

Me compadecí. Le dije que antes de cada chorro habría que sacar la lancha del agua y buscar ayuda para cargarla por la orilla, hasta encontrar de nuevo aguas mansas.

Para calmarlo canté la canción del mal de vereda. En la selva me vuelvo músico.

A veces estoy en la espesura y empiezo a cantar unas músicas de mi propia inspiración que después no puedo recordar. La soledad lo vuelve a uno poeta. La soledad y el sentimiento de que pronto voy a encontrar lo que dejé guardado en mis mapas hace treinta años.

Habla el doctor Novoa. Al día siguiente el bullicio de los pájaros y los micos me despertó. Era tan grande que imaginaba a una multitud de viejas chismosas tratando de ponerse al día con las noticias atrasadas: serían ya las cinco de la mañana.

-A trabajar, mi doc, tenemos que tomar la trocha y caminar cinco horas de ida entre la selva y regresar antes de la noche, que cae a las cuatro de la tarde.

Me rebelé, le dije que no iba a acompañarlo y él respondió: Allá vos, licenciado, en este territorio hay que moverse o morir. El que se queda parado se convierte en un nido de hormigas o en una llaga viva.

Eso dijo y echó a caminar con su mochila a la espalda. Yo permanecí en la tienda, una auténtica carpa de circo rodeada por un mosquitero, en la que cabían holgadamente dos hamacas con sus respectivos postes y una mesa con dos sillas de lona. Cuando quise asomar la nariz fuera de la carpa una nube de algo que no pude precisar me hizo retroceder. Escuché ruidos que me aterrorizaron. Vi pasar cerca a la anciana, a la mujer que lavaba en el río y a un niño. Iban cuchicheando, caminaban de prisa pero sin hacer ruido alguno. El niño brincaba como si tuviera resortes. Se encarreraba y subía a los árboles con una velocidad impresionante. Imaginé que tenía ventosas en los pies. A ninguno de los huitotos parecía importarles mi presencia. Precisé con mayor atención a la lavandera. Tenía dientes blancos como el marfil y hoyucos graciosos en las mejillas. El pelo destellante iba y venía sobre su rostro simpático, casi coqueto, siguiendo los movimientos inquietos de su cabeza. Antes de desaparecer por la trocha me miró sonriente. Fue pasmoso, diría apasionante, observar su sigilo, su silencio, su capacidad de aparecer y desaparecer sin inquietar lo que la rodeaba.

Habla Botero. Cuando regresé de la selva mi anuncio se había cumplido: el doctor tenía los brazos convertidos en un pellejo de vaca recién desollada y vuelto al revés. No quiso quejarse, más bien aparentó indiferencia. Traje barro del río, le expliqué las propiedades del hongo antibiótico, lo envolví con un trapo y le pedí dos cosas: fe y paciencia.

-La lavandera me sonrió -dijo, sin querer darle mucha importancia al asunto.

-Bravo, la india te tiene entre ojos, le has gustado.

Habla el doctor Novoa. Eludí sus ironías. Le pregunté sobre aquella pequeña sociedad: anciana, mujer joven y niño.

-Lo que pasa es que estamos ante una familia. El marido de tu novia se fue caza al pantano o de putas a Araracuara. Puede durar un mes en su correría. Luego regresa, más rayado que un tigre. De modo que tienes la mesa puesta.

Eso dijo y volvió a cantar la tonada del mal de vereda.

Al día siguiente lo acompañé. Cuando regresamos al campamento eran las cuatro de la tarde, hora en que como por ensalmo se cerraba el telón del día. La oscuridad se había asentado sobre el mundo casi súbitamente. Botero hizo fuego y fue a pedir panela. La choza de los indígenas estaba a veinte metros y

para llegar a ella había que pasar por una horqueta y deslizarse por un terraplén hacia abajo con ayuda de un bejuco.

El siguiente amanecer me encontró tan agotado que creía morir a cada movimiento. La lavandera, a quien Botero había comenzado a llamar Juanita, nos trajo cazabe para el desayuno. Cuando me lo puso en las manos volvió a sonreír de manera abierta, mirándome a los ojos. Sentí un estremecimiento. Una sombra pasó por mi imaginación. Me acerqué a Botero y quise razonar con él. Le ofrecí medio millón si me llevaba de regreso a Araracuara. ¿Medio millón?, lanzó una carcajada. Ese viaje en lancha no vale menos de dos millones. Y lo que ando buscando vale cien veces dos millones. Además quiero que mire el río.

Me asomé fuera de la tienda y vi algo que nadie podría creer. El río ya no existía. El agua había desaparecido del todo. La lancha yacía sobre el lecho de barro.

Temí que el cazabe y un poco de coca que me atreví a probar me hubieran trastornado.

-El río no va a estar lleno hasta que Dios quiera, y eso puede ser dentro de quince días.

-Pero es que esto es imposible -grité.

-La Amazonia es otro mundo, amigo. Aquí todo cambia en un parpadeo.

Me llené de rabia: si no me hubiera aventurado, ahora mismo estaría organizando la nueva sala de reumatología y cuidando a mi esposa. La pobre estaría desesperada: durante los quince días anteriores la había llamado religiosamente dos veces, al amanecer y antes de acostarme, jurándole que estaría con ella durante la operación.

Cuando cumplí diez días en el campamento comencé a pensar en Juanita. Era como una tonada que se repetía en mi cabeza cada dos minutos. Una mañana decidí eludir las invitaciones de Botero y quedarme solamente para mirarla mientras ella lavaba ropa. Juanita se dio cuenta y en mi honor, casi como un juego, se descubrió los pechos. Aquello me alteró por completo, sentí que sólo la coca podría salvarme. La belleza de la escena no tenía nada que ver con el cataclismo que estaba causando en mi mente afebrada. Me sentí profano, vil, frente a aquella mujer que tenía todo el espíritu de una niña. Cuando

Botero regresó, rojo como una camarón frito y triste por una razón que no quiso explicar, me vio inquieto. Me era imposible ocultarle nada.

-Ya vas sabiendo lo que es el mal de vereda, amiguito.

Sí, ya había comenzado a saber. Esa noche por descuido dejé mi mosquitero abierto. El sopor, el cansancio y la humedad contribuyeron a que me desnudara entre pesadillas que no me atrevo a recordar. Cuando desperté sentí que algo me picaba los testículos y el glande. Los rasqué con suavidad. El escozor crecía, se transformaba en ardor, en una especie de ebullición de la sangre, como si me estuvieran vertiendo plomo al rojo vivo entre las piernas. Yo me rascaba con desesperación, me unté saliva, soplé, alumbré mis partes con la linterna y no pude ver nada. Sentí de pronto que el escozor comenzaba a transformarse en un leve placer que crecía, sentí mi erección casi como una tortura, seguí frotándome ya sumido en el más absoluto deleite, sentí que en mi pene se había introducido un hilo que me unía con otra dimensión en la que el gozo terminaría en la muerte, pero no me importó. Quería sacar de mi cuerpo ese hilo, reventarlo, para descansar. Mastiqué coca, apreté, exprimí, berrié de ardor y ansiedad, hasta que supe que me estaba saliendo de mí mismo, todo mi cuerpo chorreaba hacia afuera, y sólo quedaba el pellejo, pegado a la hamaca, sudoroso, exhausto, muerto.

Cuando abrí los ojos vi que Botero me estaba envolviendo en trapos con barro medicinal. Terminó de hacerlo y regresó a su hamaca.

Al día siguiente desperté asombrosamente animado, yo mismo cambié mis compresas con barro medicinal y me mantuve en reposo hasta que me sentí mejor. Al amanecer no había en mí preocupación alguna. Me atreví a penetrar en la selva solo y disfruté de un espacio mágico en la primera semipenumbra. Vi un estanque cubierto de lotos gigantescos, victorias regias, y tuve la osadía de pensar que podría caminar sobre ellas sin que se hundieran. Y lo hice: caminé sobre las aguas. Ya en el centro del estanque, de pie sobre un loto abrí los brazos y supe que en mi vida habría instantes felices pero que ninguno podría compararse con éste. Los primeros rayos del sol entraban casi horizontalmente entre los árboles y creaban túneles dorados en los que flotaban millones de mariposas de los colores más sorprendentes: de un blanco purísimo, amarillas como temblorosas monedas de oro, de todos los matices del azul, transparentes como de vidrio líquido. Un aire de santidad me envolvió. Las mariposas se posaban en mi cuerpo como si quisieran celebrarlo. Pensé con verdadera

pena en mi vida exterior, sujeta a costumbres miserables, a mezquindades. Rechacé la idea de traer a mi esposa para que compartiera aquella nueva existencia. La verdad, me confesé a mí mismo, es que solamente me unen a ella los momentos en que estamos separados.

Cuando regresé a mi tienda tropecé brutalmente con la sonrisa de Juanita. Supe que era como una pared contra la que tenía que estrellarme.

-Está hecho, doctor, caíste. Ya nadie te salva del mal de vereda, ni las mostacillas -. Me explicó lo que me había sucedido la noche feroz: las mostacillas eran unos insectos casi invisibles, que atacaban en cualquier instante y contra los cuales sólo había baños de barro de río.

Supe que tenía razón. Nadie me iba a salvar del famoso mal de vereda. Decidí rendirme.

Todas las noches, a partir de entonces, acepté la inquietud de mi masculinidad con entero sosiego y dejé que la vida tomara sus propias decisiones.

-Tienes cuatro días para cumplir como un hombre -me dijo Botero-. El lunes próximo emprendemos el regreso. Creo que la selva me hizo una jugarreta. Ya te explicaré. Mira el río.

Sin que me hubiera percatado el nivel del agua había ido creciendo, y ya estaba a casi al borde de la choza de los huitotos.

-Mañana, cuando venga Juanita Mostacilla, la miras fijamente, luego le clavas los ojos en la chimba y después miras hacia el sendero que se interna en la selva. Aquí no se necesitan palabras.

Le dije que no lo iba a hacer, pero sabía que ya estaba al borde y que sólo me faltaba la patada en el culo para caer al fondo del abismo.

A las cuatro de la tarde del día siguiente volvimos al campamento después de una correría por los peores andurriales de la selva. Yo estaba extenuado pero feliz. Botero derrotado hasta los huesos. Tomé aguadepanela y me metí al río. La corriente ya negra por la oscuridad estuvo a punto de arrastrarme. Una banda de monos chichicos, animales de expresión casi humana, se columpiaba hasta rozar el agua y se divertía arrojándome frutas. La figura de Juanita, acurrucada en la choza sin paredes, era un manchón contra un macizo de plátanos. Supe que me estaba mirando y que la sonrisa se había instalado en su rostro de manera permanente. Casi con rabia, al pasar a su lado, prendí la

linterna, alumbré sus ojos, luego su sexo (su chimba, dice Botero) y luego la trocha. Pensé en mi esposa y en la inestable estabilidad sin secretos que mantenemos. Los dos somos infieles por culpa de esa barata lujuria de los hospitales y ese aburrimiento terrible de los turnos de noche. Luego me dije que aquello que me estaba sucediendo era como una piedra que veía caer desde el cielo, un imponderable, una locura, una fatalidad, una desgracia que se había venido preparando durante muchos años hasta desembocar en ese fondo sin fin en la Amazonia, todo por culpa de mi curiosidad malsana.

Después del atrevimiento corrí a la tienda y me escondí en la hamaca. Me juré que no saldría, pero cuando en medio de la negrura más negra que se pueda imaginar escuché ruido en la espesura y supe que Juanita se había internado en el sendero, sentí un dolor insoportable en el bajo vientre y supe que algo en mi interior estaba a punto de reventar, parecía un ataque de apendicitis, quise que fueran las mostacillas, pero no supe hallarlas.

-Creo que me voy a morir -le dije a Botero. Lanzó una risa de demonio que se frota las manos.

-No seas pendejo, doctor, tienes el semen hasta las orejas. Vete por el caminito y mañana nos montamos en la lancha y hablamos mientras nos llega la hora de enfrentar los chorros.

Más de una hora duré revolcándome en la hamaca. Esperé que Botero se durmiera y luego salí con sigilo. Cuando ya estaba afuera, escuché a Botero:

-Si serás tarado, doctor, llévate la linterna.

La mano de Botero se tendió fuera de la carpa con la linterna. La tomé y avancé hasta el sendero.

-Voy a hacer mis necesidades- le dije.

-Eso, Novoa, ve a hacer tus necesidades.

Encontré a Juanita apoyada en un árbol de caucho y sin decir palabra le puse una mano en la nuca. Me incliné, tomé su camisola desde abajo y se la saqué por la cabeza. Con el brazo derecho la abracé por la cintura y la hice doblarse hacia atrás. Ya estaba casi empelotita. La tendí sobre el piso. Ella se hallaba totalmente silenciosa. Tuve la cortesía de revisar que el suelo bajo ella estuviera libre de ramas o piedras. Hice un lecho de hojas. No la acaricié.

Recorrí su cuerpo con la luz de la linterna. La disfruté. Era una visión, la obra maestra de un dios artista, del mismo dios que me había dado mi hora de felicidad perfecta de pie sobre la victoria regia y del mismo que nos ayudaría a superar los chorros. Estaba con la boca entreabierta y el cuerpo convertido en un solo temblor. Tenía suspendida la respiración. Su pelo parecía fluir hacia la tierra. Seguí deleitándome con su cuerpo desnudo, recorriéndolo con la linterna, en una especie de pasmo previo, de incapacidad de ir más allá. Alumbré su rostro. Ahora no estaba sonriendo sino que tenía una expresión de arrobamiento, de terror, quizás de reverencia. Me arrimé y le quité los calzoncitos. Sentí que muy cerca de nosotros había algo anormal, una presencia maligna, tal vez una pantera. Tembloroso alumbré su sexo y vi que de él escurría una materia amarillenta, densa, que parecía viva. Quise imaginar que era el líquido del amor e intenté verificarlo. Palpé su textura mucilaginosa, su palpito, y en cuanto me lleve los dedos a la nariz, fui embestido por un hedor espantoso, como jamás he olido ni creo oleré. Eché a correr y llegué azotado por convulsiones al campamento. Duré hasta el amanecer tembloroso, Botero me halló con las rodillas entre las manos y los ojos extraviados. Hizo preguntas que no respondí. Sólo hacia el atardecer, cuando Botero regresó, más abatido que nunca de su última correría por la selva, fue que pude hablar. Le dije de aquella sustancia.

Botero por una vez no se burló.

-La pobre Juanita- dijo-. Ella misma no sabe la peste que habita en su cuerpo, el regalito que le trajo su marido de las putas de Araracuara.

Cuando finalmente llegó la hora de partir, vi que Juanita estaba en medio de la corriente del río, acuclillada sobre una piedra, con los muslos desnudos y las ancas bruñidas por el agua y el sol. Me miraba con tristeza y yo supe que nunca iba a olvidar aquella desdichada historia de amor, lujuria o curiosidad.

Botero me colocó una mano sobre el hombro.

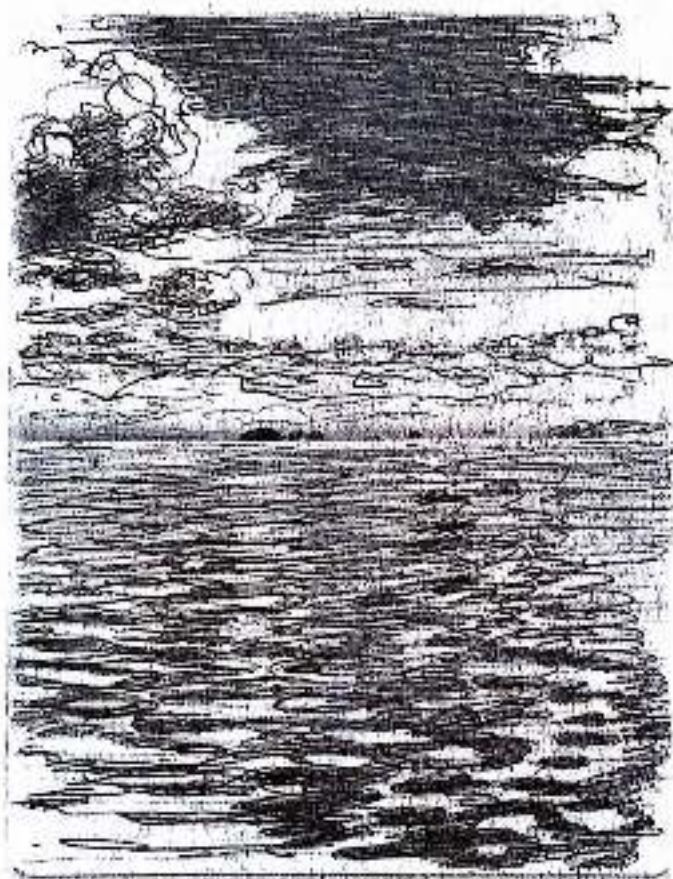
-Bueno, doctor, aquí termina este negocio.

-Sí, aquí termina -le respondí.

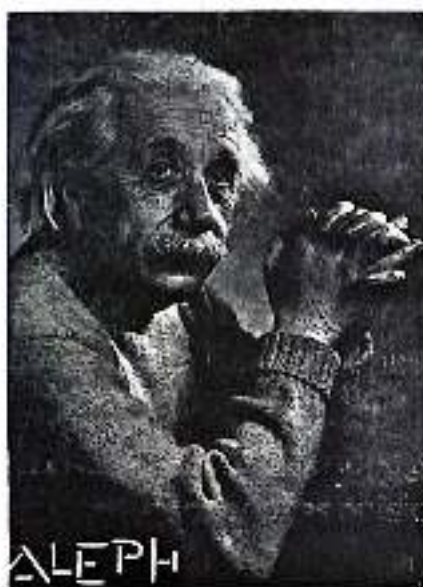
-Y lo peor de todo es que nadie sale ganando. Ni Dios. Hasta yo perdí lo que había guardado en mis mapas de juventud.

Preferí callar. No me importaba su derrota. La jugada incluía algo más grande que unas piedras de río.

Cuando el motor de la lancha fue puesto en marcha, hubo una desbandada de pájaros, monos y peces. Toda la selva pareció estremecerse como un telón golpeado por una piedra. Una mancha de colores tan bellos como los del arco iris se extendió en un agua tan clara, como temo nunca volveré a ver en la vida.



Natalia Castañeda



Notas

La literatura con sentido de independencia (por: Carlos-Enrique Ruiz). Solía decirse con extrema frecuencia que a falta de una historia teníamos la literatura, lo cual sigue siendo válido en periodos oscuros del acontecer latinoamericano. Los escritores han testimoniado la vida de la sociedad en su tiempo, con indagaciones incluso por los motivos de lo observado y con desarrollos de pensamiento con visión crítica, de enmienda en comportamientos y de planteamientos de opciones de futuro. La novela y el ensayo han sido protagónicos. La novela histórica y también la no histórica, son fuente de recurrencia para comprender situaciones y procesos de los siglos XVIII y XIX, y de la primera mitad del siglo XX. Dicientes son en el siglo pasado las novelas sobre dic-

tadores, por ejemplo, o sobre el trágico período llamado lacónicamente como el de "La Violencia".

Pero el género más descollante en estos campos de interpretación y de formulación de alternativas en la organización social, ha sido el ensayo, en mayor grado en llamadas generaciones, o mejor personalidades civilizadoras, esclarecedoras en Argentina, Chile, México, Uruguay, fundamentalmente, incluso con visión continental. Pero sin ir muy lejos puede asumirse el criterio del humanista Pedro Henríquez Ureña al haber mencionado algunas figuras como las significativas en la historia literaria de Latinoamérica, entre ellas Bello, Sarmiento, Montalvo, Martí, Darío y Rodó, con la adición de Manuel González Prada que hizo Rafael Gutiérrez Girardot. Y Francisco y

José Luis Romero, agregamos nosotros. En el caso colombiano, aparecen Carlos Arturo Torres, Rafael Uribe Uribe, Alejandro López, Baldomero Sanín-Cano, casos de intelectuales, con características de universalidad y rigor.

Tema que sin duda habrá de profundizar nuestro expositor de hoy, con mayor despliegue en vertientes propias de la creación literaria, circunscritas a la construcción de independencia intelectual en Colombia, desde influencias recibidas del Norte en los prolegómenos de las contiendas de comienzos del siglo XIX, para resaltar el lugar de la inclusión del otro, en la amalgama constitutiva de sangres y de las múltiples expresiones del arte que han dado origen y aliento a esta complejidad advertida por el Libertador en su discurso de Angostura y que nos estremece en los espíritus, en un mundo globalizado.

La creación literaria en la Nueva Granada fue comienzo del desciframiento del paisaje y de las relaciones del hombre con él, sin despreciar las singulares contribuciones de los Cronistas, con resultados de originalidad asombrosa. De esta forma se pudo ir conformando especie de «independencia intelectual» con las manifestaciones de hoy en los creadores más jóvenes de aceptación internacional, por la calidad de sus trabajos.

En esta quinta sesión de la Cátedra GTNT, el profesor Antonio García-Lozada, se ocupará de desentrañar el

sentido de independencia a partir de la creación literaria. Nuestro invitado de hoy es docente e investigador en el departamento de lenguas modernas de la Universidad Central del Estado de Connecticut, discípulo, que fue, entre otros, del ahora Premio Cervantes, el poeta mexicano José-Emilio Pacheco, y del lúcido ensayista colombiano Rafael Gutiérrez-Girardot, sobre el cual ha publicado acertados ensayos de interpretación y de divulgación de su obra. Personalidad esta [Gutiérrez-Girardot], que por aquellos azares de la vida, nos congregó a Antonio y a mí. De igual modo ha publicado penetrantes estudios sobre la vida y la obra de Carlos-Arturo Torres, intelectual tan poco recordado en las nuevas generaciones que marcó época a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. También ha publicado estudios de valía sobre la literatura latina en Estados Unidos, la literatura puertorriqueña, sobre el diario de viaje a París de Horacio Quiroga, sobre Tomás Carrasquilla y el Modernismo, sobre Jorge Isaacs, sobre José de la Luz y Caballero en la búsqueda de un pensamiento latinoamericano, y sobre escritores más contemporáneos como Cristina Peri Rossi y Ricardo Piglia. Y concluye en la actualidad investigaciones sobre las poéticas de Andrés Bello y el debate filosófico entre Latinoamérica y Europa.

La literatura no es ajena al Bicentenario; está presente con valiosos testimonios de creación en las mejores plu-

mas de este subcontinente americano, y en las menos publicitadas obras de creadores populares, y de culturas en minoría, en lo cual Colombia no es una excepción. De ahí la importancia de haber incluido este capítulo de las letras, a cargo de experto colombiano de afortunada carrera académica, en mayor grado porque en su exposición también aludirá a los polémicos conceptos de nación e identidad, asimismo trajinados en sesiones anteriores de esta Cátedra. La literatura, sin proponérselo quizá, ha fomentado en nuestro país un sentido de autonomía y libertad en los más jóvenes, puesto a prueba en los actuales momentos con tendencias deseadas por el predominio de la legalidad, y el restablecimiento del respeto en las voces públicas, y en las relaciones cotidianas de todos, para un mayor fomento de la creatividad artística, la innovación en ciencia y tecnología, un mejor bienestar para todos, y del trabajo en la sostenida construcción de ciudadanía, con salvaguarda de las formas republicanas, legado de aquellas luchas de independencia.

(En la presentación del Prof. Dr. Antonio García-Lozada. Quinta conferencia de la Cátedra abierta "Grandes temas de nuestro tiempo – Bicentenario de la Independencia. Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales. 29 de abril de 2010)

Carta a Roberto Fernández-Retamar (por: Álvaro Castillo-Granda). Hay algo que nunca he dicho. Ni

a usted ni a nadie. Siempre que he querido hacerlo me ha invadido una mezcla de pudor y vergüenza que me hacen guardar silencio. Lo supe desde el primer momento, desde cuando fui capaz de intentar un texto como creía que debía hacerlo: contando, en una mezcla amasada y caminada por el tiempo, lo que pensaba, sentía y había vivido. La clave estuvo en un poema suyo que un amigo me dio a escuchar hace ya demasiado tiempo, celebrándome un cumpleaños. Sin sospecharlo ni intuirlo, en el momento en que empezó a sonar en la grabadora el casete (no existían los CDs en esa época) con su voz leyendo el poema para su padre supe, inmediatamente, que así era como yo quería algún día escribir. Qué regalo de cumpleaños más grande, revelándome una forma y una manera. Pasó mucho tiempo antes de decidirme a hacerlo. La clave que encontré fue darme cuenta que usted cantaba contando. Así, en ese orden. Convertía experiencias privadas, íntimas, en colectivas al lograr transformar y potenciar las palabras de todos los días en algo único gracias a la autonomía de la poesía, del canto. No embellecer ni adornar. Nada de eso. Más bien resignificar la experiencia. Convertirse en un personaje, transformar una anécdota, en una perspectiva que amplía y convoca. Ese poema suyo retumba en mi cabeza siempre que emprendo la aventura de intentar escribir y contar algo. Para mí son lo mismo: escribo y cuento. No invento. No pue-

do hacerlo. Carezco de la imaginación para hacerlo. Más bien vivo y observo. Dejo que el tiempo se acumule en mí hasta cuando, por algún motivo, necesita desprenderse de mí para compartirse con los demás. La escritura es un acto, un pacto de comunión con los demás. Cuento inventándome un narrador, un "yo", que espera que su experiencia desate a su vez otras experiencias hasta lograr hacer un inmenso texto colectivo, lleno de un "yo" que es un "nosotros". Cuando un texto mío encuentra complicidad con su lector sabe que es apenas un punto de partida. Una hoja a la que seguirán otras hojas donde los recuerdos y los momentos se harán uno solo. ¿Cómo logra usted esto? Despojando la anécdota de adornos y dejándola sólo con lo esencial y universal: lo que comunica. A éste poema se le añadieron otros y otros que me ayudan cada vez que siento que cojeo, que no lo alcanzo, que así no es, que no es fácil y sin embargo no es tan difícil. Su poesía es un intento de encontrarse con el otro. Nadie que haya leído o escuchado uno de sus poemas será el mismo. Estos despertarán lo que permanece dormido, traerán de nuevo aquello que creíamos perdido. O, en el mejor de los casos, nos hará recordar aquello que decidimos olvidar y abandonar por creer que no importaba. Todo importa si se sabe lo que es y para quien es. Nunca para uno, siempre con los demás. La oralidad es otra de sus características fundamentales: la fuerza que adque-

ren sus poemas al ser leídos en voz alta. De esas palabras sencillas, de esa anécdota/experiencia que encierra todo un mundo, sale un hechizo, un abrazo, que hace que nos sintamos conversando con usted, con nosotros. Todo esto, Don Roberto (porque no puedo decirle de otra forma sino aquella de quien es consciente de todo lo que le debe y agradece) es algo que he querido y no he podido decirle. Su poesía me dio, me da, el rumbo a tomar cuando quiero emprender el camino de las letras en la hoja en blanco, cuando siento la necesidad imperiosa de escribir para encontrarme, conmigo y con los demás. En "Cinfin", el texto que escribí al enterarme de la muerte de Cintio Vitier (su amigo, mi amigo, nuestro hermano) es más que evidente (o por lo menos así quiero creerlo) todo esto que le digo. Fue escrito con su ritmo, que era el único que podía condensar todo el dolor y la tristeza ante la partida de un ser tan entrañable, fundamental en mi vida. Su lección y ejemplo me acompañan. Todavía no puedo creer que la vida me haya dado la oportunidad de conocerlo y compartir con usted. Espero que el tiempo siga siendo generoso con nosotros (y con todos los que lo queremos y admiramos) para seguir compartiendo de ese don tan misterioso que es la amistad, de esa oportunidad única de sentarse a conversar sentado en un sillón mientras el viento y la luz agitan e iluminan las plantas que su hija Adelaida, "su flor más amada", cuida con esmero. Sus libros

llenan literalmente mi biblioteca, la dotan de puertas y ventanas por donde es posible salir a ver el mundo, sintiéndose parte de una aventura colectiva, sin olvidar jamás, jamás, que siempre habrá alguien que nos acompañará hasta el momento final y, llegado el caso, nos secará “el sudor de la cara”./ Gracias, Roberto Fernández Retamar. A.C-G.; (Bogotá, 31.III.2010)

Nos escriben... “Querido CER: Leí con gran interés tu artículo y me gustó mucho que hayas ilustrado la manera de pensar y de actuar de Mockus con ciertos logros alcanzados por él como rector de la Universidad Nacional y como alcalde de Bogotá./ Los logros que mencionas los entiende todo el mundo, y eso es importante en una campaña electoral. Como Rector: transformación radical del sistema de liquidación de matrículas y su remplazo por uno más equitativo. Como Alcalde: una fuerte disminución de la tasa de homicidios en Bogotá (me impresionaron los datos que das) y el racionamiento drástico del consumo de agua logrado mediante la cultura ciudadana en 1997, debido a los problemas surgidos en el Chingaza./ Una sugerencia: como tú tienes una columna en “La Patria” tal vez la mención ahí de esos logros de Mockus tengan mayor impacto que en Aleph./ Quisiera ahora comentarte dos entrevistas que le hicieron recientemente a Mockus por televisión (Gossain y José-Gabriel) y en ambas se le hizo la mis-

ma pregunta: ¿Cree usted en Dios? Sinceramente me disgustó que se le hubiera hecho a Mockus esa pregunta. Yo la ví como una cascarita que le ponían los camanduleros o camanduleras para que él resbale y caiga. No sé si para satisfacerlos plenamente a ellos él contestó que era católico. Yo sé bien como es nuestro país, pero en un estado laico como el nuestro no se debería involucrar la religión en una campaña electoral./ Pensando sobre esa pregunta yo tal vez habría respondido con una pregunta: ¿El Dios por el que usted pregunta es el Dios de San Francisco de Asís, el de Torquemada o el de Spinoza?/ Un gran abrazo, José I. Nieto” (Montreal, 07.V.2010)

“Estimado CER: He leído con mucho agrado la columna tuya titulada “Mimos y girasoles, por la legalidad democrática”, acompañada de las primeras páginas de tu nuevo libro (que recibí el miércoles en la noche); ambos trabajos se complementan bien y en particular, los ensayos del libro son muy pertinentes en los debates hoy. En verdad encuentro esperanzadora una posición como la de Mockus en la que se fortalece el papel de la educación en la formación de autonomías y, desde ellas, la creación de un camino hacia la construcción de una comunidad política de respeto y apertura. “Desde mi punto de vista, sólo la posibilidad de expresión pública de las diferencias puede generar una transfor-

mación de la sociedad. Esta posibilidad implica escuchar al otro, verlo como un ser con palabra y no solamente como si emitiera ruidos incomprensibles: es el drama de homosexuales, de niños, todavía de mujeres, indígenas, negritudes, etc., quienes hablan, pero no son escuchadas más que como si fuesen ruidos de fondo en una comunidad cerrada. La invitación de Mockus está pues relacionada con la apertura incesante del sistema político hacia nuevas personas, grupos, nuevas perspectivas de vida, siempre desde la responsabilidad de la conversación pública que evita las estigmatizaciones, las discriminaciones. “Una política desde la educación para la autonomía y la consciencia moral responsable es la solución a la que tú y yo le estamos apostando, junto a muchas personas más. No es una opción volver al maniqueísmo, a la violencia física, a las soluciones que ven en el control excesivo del individuo, la forma de acabar con insurgentes. “Tu libro [“Educación y humanismo en la vida universitaria”, Ed. Página Maestra Editores, Bogotá 2010] ha generado una buena impresión entre quienes lo han ojeado y leído en sus primeras páginas. Incluso encontré en la maestría alguien que te vio en la UN-Manizales y a quien le agrada mucho la Revista. Le recomendaré visitar la página de Aleph. Creo que lo leeré esta próxima semana, junto a una maravilla que compré en una librería de viejo sobre economía civil. “En cuanto a mí, te cuento que

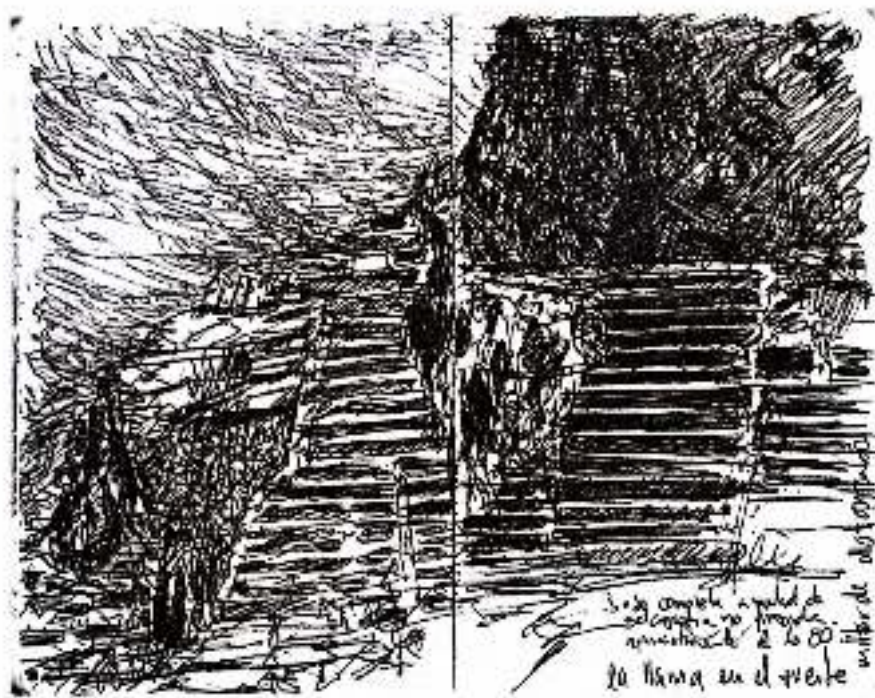
todo va muy bien. Los proyectos de investigación van por buen camino, estudiando fuertemente la metodología de la economía y su relación con la ética. Adicionalmente, he estado trabajando el tema de la exclusión en el marco de una teoría política basada en el lenguaje./ Un abrazo afectuoso a todos, Andrés-Felipe Sierra S.” (Bogotá, 07.V.2010)

“Magníficos tus textos, Carlos-Enrique. Es que Antanas Mockus y tú son dos humanistas de la misma talla y de la misma admirable vocación: la de formar, educar (en el sentido fuerte de ex-ducere en latín) CONCIENTIZAR (que en español de España es CONCIENCIAR).../ Livia y tú han tenido una trayectoria incansable al servicio de la cultura colombiana, por esto ustedes son respetables./ Abrazos para ambos, Alice Pouget de Rodríguez” (Bogotá, 07.V.2010)

Hemos recibido... Del prolífico y calificado escritor, Orlando Mejía-Rivera: “Manicomio de dioses”, cuentos breves, editados por “Cuadernos Negros Editorial”, Calarcá (Col.) 2010; “El jardín de Mendel – Bioética, genética humana y sociedad”, con el sello editorial de la Universidad de Antioquia, Medellín 2010. De la historiadora venezolana, las siguientes obras tuyas: “La criolla principal – Maria-Antonia Bolívar, la hermana del Libertador” (Ed. Aguilar, Caracas 2009), “La palabra ignorada – La mu-

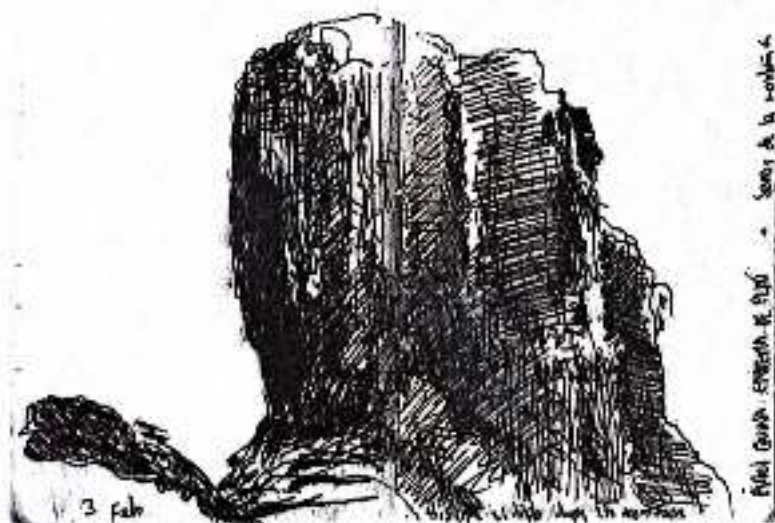
jer: testigo oculto de la historia de Venezuela” (Ed. Fundación Empresas Polar, Caracas 2007); “Antonio-José de Sucre – Biografía política” (Ed. Academia Nacional de Historia, Caracas 1998); “La conjura de los mantuanos” (Ed. Academia Nacional de Historia, Caracas 2008). “Filosofía de la educación”, de Cayetano

Betancur (Ed. Fondo Editorial Universidad EAFIT, colección Rescates, con estudio prologal de Marta-Elena Bravo, Medellín 2009). “Técnica y Utopía – Biografía intelectual y política de Alejandro López, 1876-1940”, de Alberto Mayor-Mora (Ed. Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín 2001, 2007).



Natalia Castañeda

Patronato histórico de la Revista. Alfonso Carvajal-Escobar (N), Marta Traba (N), Bernardo Trejos-Arcila, Jorge Ramírez-Giraldo (N), Luciano Mora-Osejo, José-Fernando Isaza D., Rubén Sierra-Mejía, Jesús Mejía-Ossa, Guillermo Botero-Gutiérrez (N), Mirta Negreira-Lucas (N), Bernardo Ramírez (N), Livia González, Matilde Espinosa (N), Maruja Vieira, Hugo Marulanda-López (N), Antonio Gallego-Urbe (N), Santiago Moreno G., Eduardo López-Villegas, León Duque-Orrego, Pilar González-Gómez, Rodrigo Ramírez-Cardona (N), Norma Velásquez-Garcés, Valentina Marulanda, Luis-Eduardo Mora O. (N), Carmenza Isaza D., Antanas Mockus S., Guillermo Páramo-Rocha, Carlos Gaviria-Díaz, Humberto Mora O., Adela Londoño-Carvajal, Fernando Mejía-Fernández, Álvaro Gutiérrez A., Juan-Luis Mejía A., Marta-Elena Bravo de H., Ninfa Muñoz R., Amanda García M., Martha-Lucía Londoño de Maldonado, Jorge-Eduardo Salazar T., Ángela-María Botero, Jaime Pinzón A., Luz-Marina Amézquita, Guillermo Rendón G., Anielka Gelemur, Mario Spaggiari-Jaramillo (N), Jorge-Eduardo Hurtado G., Heriberto Santacruz-Ibarra, Mónica Jaramillo, Fabio Rincón C., Gonzalo Duque-Escobar, Alberto Marulanda L., Daniel-Alberto Arias T., José-Oscar Jaramillo J., Jorge Maldonado, María-Leonor Villada S., María-Elena Villegas L., Constanza Montoya R., Elsie Duque de Ramírez, Rafael Zambrano, José-Gregorio Rodríguez, Martha-Helena Barco V., Jesús Gómez L., Ángela García M., David Puerta Z., Ignacio Ramírez (N), Jorge Consuegra-Amador, Consuelo Triviño-Anzola, Alba-Inés Arias F., Lino Jaramillo O., Alejandro Dávila A.



Natalia Castañeda

Colaboradores

Natalia Castañeda-Arbeláez (Manizales, 1982). Pintora desde niña en los cursos de extensión de la Universidad de Caldas con Vicente Matijasevic; graduada de Artes Plásticas de la Universidad de los Andes (2004), con especialización en Creación Multimedia de la misma Universidad (2006) y Master en el École National Supérieur de Beaux-Arts en Paris, Francia (2009). Su obra, principalmente dibujo y pintura, ha llevado estos medios hacia los límites con la escultura, creando topografías que se revelan mediante el recorrido. Las tramas atmosféricas y las pulsiones gestuales guardan una aproximación poética al oficio, a través de la cual su obra se sumerge en una reflexión sobre el paisaje a partir de encuentros inesperados.

Antanas Mockus. Docente, investigador, vicerrector académico, rector en la Universidad de Colombia. Brillante y singular hombre público, dos veces Alcalde Mayor de Bogotá por elección popular. Lúcido y creativo conferenciante, al igual que en trabajo directo con la comunidad. Autor de ensayos y libros, con temáticas de filosofía, educación, formación de ciudadanía... Doctor Honoris-causa de la Universidad de París (2004) y de la Universidad Nacional de Colombia (2006). Profesor Visitante RFK de la Universidad de Harvard, Fall Term 2004. British Academy Visiting Professor, April-May 2005. Conferenciante y consultor internacional en temas de cultura ciudadana. Matemático y Filósofo. Opción presidencial para Colombia en el período 2010-2014, por novedosa y esperanzadora alianza de cuatro ex alcaldes (Peñalosa, Lucho, Fajardo y Mockus) en naciente "Partido Verde".

Gabriel Restrepo. Sociólogo de la Universidad Nacional, de cuyo Departamento fue profesor, director y fundador de la Revista Colombiana de Sociología. Ha sido Presidente y vicepresidente de la Asociación Colombiana de Sociología en varios períodos, encargado de la realización de al menos tres congresos nacionales de sociología, el último, el IX realizado en 2006 en el cual se concedieron a Orlando Fals Borda y a Alain Touraine los doctorados Honoris-causa por parte de la Universidad Nacional de Colombia. Fue jefe de la Uni-

dad de Desarrollo Social del Departamento Nacional de Planeación, siendo el plan de Segunda Expedición Botánica y la política indígena sus mayores logros. Sus temas de trabajo académico han sido la cultura, la socialización y la formación del sujeto, en los cuales cuenta con 25 libros y 100 ensayos publicados. Ha escrito seis libros de poesía, uno de ellos publicado, tres de ellos finalistas en el Concurso de Poesía Mística Fernando Rielo. Termina una novela que publicará en 2010. Desde 1993, al menos (*Desde una América Mestiza*, ponencia al XIX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología, disponible en Google), viene insistiendo sobre la importancia de los bis-centenarios, tema sobre el cual ha escrito varios ensayos y dirigido proyectos de investigación-acción enfocados en lo que llama «formación de la generación de los bis-centenarios». Ganador del primer premio en concurso internacional de ensayo convocado por la “Universidad Mundo Real Edgar Morin” (Hermosillo, Sonora, México), por su trabajo: “La clave de Melquíades” (2009).

Antonio García-Lozada. Doctor en Literatura Latinoamericana, de la Universidad de Maryland, College Park. Es profesor de literatura hispanoamericana y Subdirector del “Centro de Estudios Latinos, del Caribe y América Latina” en la Universidad Central del Estado de Connecticut (EUA). Sus colaboraciones han aparecido en *Anthropos*, *Quimera*, *Hispanamérica*, *Revista de Estudios de Literatura Colombiana de la Universidad de Antioquia*, *Mapocho*, *Aleph* e *Inti*, entre otras publicaciones. Ha sido invitado a dictar conferencias en la Universidad de Bonn (Alemania), Universidad Inter-Americana (Puerto Rico), Universidad de Málaga (España) y Universidad Paul Verlaine (Francia). También ha participado en encuentros literarios realizados en Guadalajara, Salamanca, Milán, Madrid y otras ciudades. En la actualidad trabaja simultáneamente en dos proyectos de investigación, próximos a publicarse, se titulan: “La visión crítica de Europa a través de la literatura latinoamericana”, y “Poética de Andrés Bello”.

Heriberto Santacruz-Ibarra. Profesor/investigador en el departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas (Manizales, Col.), con estudios de Maestría en la Universidad de Antioquia y de Doctorado en la Universidad de Málaga (España). Investiga en temas de ética y política. Ha publicado como resultados de investigación, entre otros, los siguientes ensayos: “¿Es la ciencia moral-

mente neutral?”, “¿Por qué se desestabilizaron las normas morales en Colombia?”, “¿Una última utopía?”, “Dimensión ética del hombre”, “El concepto de filosofía en Russell, Wittgenstein y Habermas”, “El rompecabezas abierto”, “Jaime Vélez-Sáenz (1913-1990)”, “La gramática de la moralidad”, “De la justicia: ¿hablar por hablar?”, “Sentir en rojo, pensar en azul, decir en blanco, actuar en verde”, “Victoria Camps”, “El embeleco del *estado de opinión*”.

Carlos-Mario Vallejo T. (n. 1987). Estudiante de séptimo semestre de Comunicación social y periodismo, Universidad de Manizales. Ha publicado artículos en periódicos como “El Andino”, el quincenario universitario “Página” y colabora en la web para la “Agencia Pinocho” (portal de periodismo literario), y en el blog de poesía y cultura kadaberexquizito.blogspot.com. Codirige el fanzine periodístico “El Raro”, de circulación quincenal en Manizales.

Vladimir Daza-Villar. Nació en La Guajira, es Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá. Su área de estudio es la historia económica colonial del siglo XVIII y la etnohistoria. Es fundador del Archivo Digital de fotografía histórica de la Universidad de Caldas (www.fotodigitalcaldas.com) donde es profesor de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Ha publicado: “Paisaje e historia: la utilidad de la *Islas Inútiles*” (2001); “La Guajira, el tortuoso camino a la legalidad” (2003); “Hijos de Dios y de la Constitución” (Ed. Fondo mixto para la promoción de la Cultura, Riohacha 2005); “Los marqueses de Santa Coa: una historia económica del Caribe colombiano” (2009); “Guajira, memoria visual – Los viajeros que recorrieron la Guajira en el siglo XIX y principios del XX”; “La independencia de Mompox” (2010); “Ciudad homérica de Manizales” (2010).

Marco-Tulio Aguilera G. nació en Bogotá en 1949. Ha publicado, entre otras obras, los libros de relatos “Cuentos para después de hacer el amor” y “Los grandes y los pequeños amores” (Premio Nacional de Libros de cuentos del Instituto Nacional de Bellas Artes en México). Publicó las novelas “Mujeres amadas”, “Los placeres perdidos” (Premio José Eustasio Rivera), “El juego de las seducciones” y “Paraísos hostiles”. Es

editor de "La Ciencia y el Hombre" y miembro del Consejo de Redacción de "La Palabra y el Hombre", revistas de la Universidad Veracruzana. Fue profesor de letras y traducción de las universidades autónomas de Nuevo León y de Veracruz, guionista de Radio Universidad Veracruzana y colaborador frecuente de "Sábado de Unomásuno". En 1994 publicó "La noche de Ventura", primera novela de una serie de seis, que se agruparán bajo el nombre de "El libro de la vida".

Javier Huérfano. Nació en Calarcá (Quindío, Col.) en 1959; poeta y pintor; tallerista y librero. Publicó los siguientes libros: "Visiones" (1984), "Niñez del amor" (1985), "Presencia de las sombras" (1985), "Uno está en el día como dormido" (1986), "Ruega entonces que el camino sea largo" (1996), "Aquí estoy en mi alto lugar" (1997), "El olvido no tiene palabra" (1998), "A las manos les reservo" (2001), "La luna de Calarcá la teníamos alquilada" (2002), "Animal de vuelo quiero ser" (2002), "La noche como pájaro viudo" (2004), "Quien dijo que la oscuridad no es otra luz" (2006), "Luz de papel" (relatos, 2009). Murió en Bogotá en febrero de 2010. Acerca de él escribió Gustavo Páez-Escobar, en sentida columna periodística: "En sus versos afloran estremecedoras metáforas, y es que el dolor vivido (y no el figurado) habla el lenguaje más expresivo de la sensibilidad humana. Cuando hace siete años le sobrevinieron los primeros síntomas de la cruel enfermedad que lo llevaría a la tumba, supo que los hados adversos no cesaban de asediarlo. A partir de entonces vivió momentos cruciales, donde el suplicio se ensañó con su vapuleada existencia. Y exclamó: *Soy apenas un solo dolor que atraviesa el día con su sombra de negra compañía*" (...) *Quedo sin huesos para sostenerme, torre sin luz en busca de luciérnagas, asoma el tiempo su vieja cara de muerte perpetua.*"

Del terminus fatal

Para Aleph, especialmente

Abandonemos los elementos
que son los poemas que escribo
y son poca cosa para decir
del terminus fatal.

Merecido el insulto, vago por los silencios
de esta ciudad que me cause,
como vuelo de pájaro anciano,
lo he visto todo con estos ojos tristes.

Dos

todo puede ser inicio de abismos implícitos
por el correr de la vida... un día
en la fatiga de finado que tenía un nombre,
me pierdo en el petio
donde la luz de tu cuerpo es muerte,
Caigo con placidez en el vacío
y grandes montañas me seducen con el infinito,
tengo huesos que no son míos,
el reloj del cancer me señala
una hora que espero con algo de paciencia.

Javier Huérpauo

Javier Huérpauo
2001

<i>Soneto a la muerte del padre</i> /manuscrito autógrafo/ (en páginas 1 y 2) <i>/Gabriel Restrepo/</i>	1
Anfibios culturales y divorcio entre ley, moral y cultura <i>/Antanas Mockus S./</i>	3
Independencia intelectual colombiana a través de su creación literaria <i>/Antonio García-Lozada/</i>	22
Filosofía política y crisis mundial - Reflexiones a partir de J. Rawls e I. Berlin <i>/Heriberto Santacruz-Ibarra/</i>	42
Reloj de elemento <i>/Carlos-Mario Vallejo T./</i>	53
“La criolla principal”, de Inés Quintero (Reseña) <i>/Vladimir Daza-Villar/</i>	54
Araracuara <i>/Marco-Tulio Aguilera G./</i>	59
Notas	
La literatura con sentido de independencia <i>/(por: Carlos-Enrique Ruiz)/</i>	
Carta a Roberto Fernández-Retamar <i>/(por: Álvaro Castillo-Granada)/</i>	73
<i>/Nos escriben.../ Hemos recibido.../</i> <i>/Patronato histórico de la Revista (p. 80)/</i>	
Colaboradores	81