

Pensar América Latina desde las dimensiones de la realidad.

Resumen

En este artículo hemos querido presentar un conjunto de reflexiones originadas en la elaboración de la Línea de Investigación de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano que dirigimos en la Escuela de Filosofía de la UCV. Nos hemos detenido en el pensamiento latinoamericano surgido desde diferentes dimensiones de la realidad y que ha intentado dar cuenta del sentido histórico de la región. Estos pensamientos los hemos organizado en tres bloques: 1) la realidad americana crea pensamiento europeo sobre América y sobre el resto del mundo (Escolástica tardía en el siglo XVI; el surgimiento de nuevos seres y de nuevas comunidades entre los siglos XVI-XVIII; el Paraíso y las utopías y la negación de la españolidad para ser republicana, finales del XVIII y XIX). Segundo: el pensamiento europeo es recibido y confrontado en América Latina para dar cuenta de ella misma (recepción del Liberalismo y Positivismo en el siglo XIX y del Marxismo en los siglos XIX-XX). Y el tercer bloque trata de: cuando América Latina se ha atrevido a pensarse sin sujeción a cartabones, a pensarse sin más (Modernismo, Criollismo, Realismo Mágico o lo Real Maravilloso, el Barroco Americano, Criollismo, Indigenismo, Negritud, Teoría de la Dependencia, Teología de la Liberación, las nuevas Repúblicas, el Neocolonialismo, el Populismo y el Socialismo en países atrasados). Y concluimos proponiendo 30 pasos para seguir en el camino.

Palabras Clave: Escolástica. Indígenas. Criollos. Peninsulares. Paraíso. Utopía. Repúblicas americanas. Liberalismo. Positivismo. Marxismo. Modernismo. Criollismo. Realismo Mágico Real Maravilloso. Barroco Americano. Indigenismo. Negritud. Teoría de la Dependencia. Teología de la Liberación. Neocolonialismo. Populismo. Socialismo en países atrasados.

Abstract

In this paper we have wanted to present a series of reflections originated while setting up the research line of the Latin American Thinking Courses that we conduct at UCV's School of Philosophy. We have dwelled upon Latin American thinking rising from different dimensions of reality, which has attempted to give an account of the region's historical sense. We have organized these thoughts into three groups: 1) american reality creates european thinking on America and the rest of the world (Late Scholastics in the XVI century; rising of new beings and new communities between the XVI and XVIII centuries; Paradise, utopias and denial of hispanity to become republican, late XVIII and XIX centuries). Second: European thinking is received and confronted

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela

in Latin America to give an account of the region itself (reception of Liberalism and Positivism in the XIX century and Marxism in the XIX and XX centuries). And the third group is about: when Latin America has dared think itself freely, think itself without more ado (Modernism, Creolism, Magical Realism or the Real-Marvelous, American Baroque, Indigenism, Blackness, Theory of Dependence, Liberation Theology, new Republics, Neocolonialism, Populism and Socialism in undeveloped countries). We conclude by proposing 30 steps to keep going on.

Keywords: Scholastics. Natives. Creoles. Peninsular Spaniards. Paradise. Utopia. American republics. Liberalism. Positivism. Marxism. Modernism. Creolism. Magical Realism. Real-Marvelous. American Baroque. Indigenism. Blackness. Theory of Dependence. Liberation Theology. Neocolonialism. Populism. Socialism in undeveloped countries

En este artículo hemos querido presentar un conjunto de reflexiones originadas en la elaboración de la Línea de Investigación de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano que dirigimos en la Escuela de Filosofía de la UCV. Nos hemos detenido en el pensamiento latinoamericano surgido desde diferentes dimensiones de la realidad y que ha intentado dar cuenta del sentido histórico de la región. Estos pensamientos los hemos organizado en tres bloques: Primero: la realidad americana crea pensamiento europeo sobre América y sobre el resto del mundo. Segundo: el pensamiento europeo es recibido y confrontado en América Latina para dar cuenta de ella misma. Y el tercer bloque trata de cuando América Latina se ha atrevido a pensarse sin sujeción a cartabones, a pensarse sin más. Y concluimos proponiendo 30 pasos para seguir en el camino.

Cuando la Directora de la Escuela de Filosofía, Profesora Fabiola Vethencourt, nos invitó al ciclo de conferencias sobre las Líneas de Investigación presentes en nuestra Escuela, en el año 2005, propició la ocasión para que intentará realizar una reflexión acerca de mi experiencia como docente-investigador en el área del pensamiento latinoamericano, producto del ejercicio de la jefatura de la Cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Escuela de Filosofía de la UCV, desde 1990.

Estas reflexiones coincidieron –e impulsaron– el cambio curricular que estábamos efectuando en la Cátedra, lo que dio origen a la formulación del Sistema de Líneas de Investigación y Docencia¹ de la misma, de la cual vamos a extraer dos de las proposiciones docentes que nos permitirán expresar mejor los límites y alcances de este breve trabajo.

Pensamos que para enunciar coherente y sistemáticamente el Pensamiento Latinoamericano, había que crear –al menos– dos Asignaturas recurrentes y paralelas sobre el mismo, las cuales se llamarían Pensamiento Latinoamericano por Épocas y Pensamiento Latinoamericano según las Dimensiones de la Realidad. En el primero, mantendríamos una secuencia cronológica partiendo del siguiente concepto de Época Histórica: «De manera teórico instrumental hemos definido por época cargada de sentido histórico: a aquel espacio-tiempo, que es capaz de ser pensado como un lugar (en el sentido aristotélico) concreto en el imaginario colectivo, construido a través de una pregunta, cuya búsqueda de respuesta signó la acción

¹ Este texto está siendo publicado por la Revista Tierra Firme, en su número 100, 2007.

social (en el sentido weberiano) de sus contemporáneos, siendo una característica de dicha respuesta su diversidad, complejidad y no definitividad conseguida, lo que se expresará en una constante apertura a nuevas significaciones, más allá del espacio-tiempo cuando se configuró la problemática que le dio origen². De tal forma que se expresaría en preguntas cerradas pero con contenidos abiertos y cambiantes según la bibliografía y el enfoque a utilizar.

Para esta contribución nos interesa más la segunda Asignatura; «Pensamiento Latinoamericano según las Dimensiones de la Realidad», la cual se construye partiendo de diversos procesos, estructuras, modos de comportarse lo real y desde ahí, reflexionar acerca de cómo ha sido pensada una región llamada América Latina, discutiendo tanto la enorme bibliografía producida hasta ahora sobre esos temas, como también los adelantos en investigación que algunos investigadores –incluyendo al docente– estén en condiciones de aportar.

Pero debemos realizar algunas precisiones metodológicas con el fin de fijar los contornos de nuestro objeto de reflexión, en tal dirección van las observaciones siguientes:

-cuando analizamos el pensamiento filosófico latinoamericano, no nos estamos refiriendo a todo tipo de pensamiento hecho en América Latina, sino sólo a aquel pensamiento sobre nuestra región, hecho por latinoamericanos y latinoamericanistas;

-cuando hablamos de pensamiento latinoamericano (tal como se llama la Cátedra que dirigimos en la Escuela de Filosofía), este incluye al pensamiento filosófico y a una gama de diversos otros pensamientos realizados desde diversas disciplinas del pensamiento científico social, científico natural, humanístico y literario, las cuales han intentado explicar el ser o el estar latinoamericano, bien sea desde la totalidad o desde alguna arista en particular;

-por la razón anterior, en la práctica teórica desarrollada en el seno del pensamiento latinoamericano, buscamos crear/descubrir un sistema categorial formado por filosofemas y constructos teóricos, que ayuden a pensar de manera sistemática las ideas que organizan el sentido de la historia en América Latina;

-sabemos que nuestro objeto de reflexión (América Latina) tiene una data que se remonta al siglo XIX, por lo que al extenderlo en el tiempo hasta por

² EAGO, 2006: 1

ejemplo la época precolombina, corremos el riesgo de ser anacrónicos, no obstante, estamos concientes de tal limitación, lo que sucede es que no puede explicarse satisfactoriamente el siglo XIX sin los siglos anteriores;

-igual sabemos que la vocación de unidad alrededor de una región que hoy llamamos América Latina, nunca se ha dado de manera completa, sino que han existido diversas formas sectoriales de unidad cuya explicación causal no puede efectuarse al margen de los siglos precolombinos o de plena pertenencia al Imperio Español (siglos XVI-XVIII);

-cuando nos refiramos a la relación América Latina-Europa durante los siglos XVI-principios del XIX, esta deberá ser entendida como la relación de América Española-con la Europa no Española, pues la relación con la España Peninsular era una relación intranacional, de manera que incluir a España como parte de Europa en cuanto a nosotros los Españoles-Americanos, sería anacrónico;

-cuando analizamos la relación América Latina-Europa luego de haberse completado la secesión de España, el término Europa incluirá de suyo a España, pero insistiendo en la salvedad del acápite anterior para República Dominicana, Puerto Rico y Cuba, quienes seguirán manteniendo lazos de pertenencia a España, décadas posteriores a la creación de las diversas repúblicas de origen español en la América continental

-y finalmente, la dimensión físico-geográfica de América Latina, hoy -al igual que ayer- sigue en plena discusión³.

¿Desde cuáles dimensiones ha sido pensada América Latina?

Realizadas esas precisiones metodológicas cabe ahora exponer desde cuáles dimensiones de la realidad ha sido pensada América Latina como región y cuáles y por qué, vamos a trabajar. Dada la frondosa bibliografía existente sobre nuestro objeto de estudio, nos vemos en la necesidad de acotar las dimensiones desde las cuales vamos a reflexionar. Un primer criterio que hemos escogido, es el de resaltar aquellas áreas de lo real desde donde haya habido un esfuerzo reconocido como original a nivel internacional, para pensar la especificidad latinoamericana. De entrada

³ Nosotros por nuestra cuenta hemos querido contribuir a esa diversidad de tamaños de América Latina y hemos propuesto el término de América Latina la Grande: de Québec a la Patagonia. Asunto que hemos tratado en anteriores ocasiones, pero que no lo haremos en esta.

es evidente, que desde todas las áreas de lo real no se han hecho esfuerzos intelectuales de gran potencia para discernir, descubrir y crear lo latinoamericano (al menos según la información en nuestro poder). Por lo que vamos a tratar de destacar, como primer eje de análisis, algunas de esas iniciativas intelectuales, que desde las Macro estructuras Formales (Economía, Política y Cultura) y desde las Macro estructuras Informales (Etnias) han producido teoría sobre América Latina. Nuestro segundo eje será el de intentar ver esas teorías cronológicamente. Y el tercer eje que utilizaremos será el de diferenciar las teorías llegadas de Europa y las teorías surgidas de la propia impronta latinoamericana. Estos ejes de análisis nos van a permitir discurrir sobre el alcance de dichas teorías organizadas en tres secciones: la del pensamiento europeo originado y convocado por la realidad americana, la del pensamiento europeo recibido y confrontado en América Latina y cuando América Latina se ha atrevido a pensarse sin sujeción a cartabones, a pensarse sin más.

1.-La realidad americana crea pensamiento europeo sobre América y sobre el resto del mundo.

Queremos destacar la existencia de un pensamiento europeo surgido por el apremio de conocer lo que es América. No se trata de sólo la proyección de un pensamiento europeo sobre América, sino de cómo la realidad americana obliga a pensar y repensar asuntos que puedan permitir conocer la originalidad que se tiene enfrente. Lamentablemente, a ese pensamiento generado desde América con tanto impacto mundial como los conceptos de Derechos Humanos y de Utopía, le ha sido ocultado su evidente origen latinoamericano.

1.1.-La recepción de la Escolástica tardía en el siglo XVI.

El proceso de la renovación de la escolástica europea, especialmente a través de la Escuela de Salamanca en España, marcó una pauta del relanzamiento del pensamiento teológico para dar cuenta de una realidad social en profundo proceso de transformación. Su principal campo para la experimentación teórica y producción de teología social y de teología moral, será el hecho de la conquista y colonización española de América y la polémica que acompañará dicha empresa, especialmente alrededor de los siguientes tópicos: ¿cuál es la naturaleza de los

indígenas? ¿los indígenas tienen alma? ¿la conquista es justa? ¿la servidumbre es natural? La búsqueda de respuestas a estas preguntas generadas por la realidad americana, marcaron las grandes rutas del pensamiento político, jurídico y teológico sobre lo social en el siglo XVI. De esta discusión saldría la afirmación teológica de que los Indígenas -así no aparecieran en la Biblia, el máximo rector de lo que era verdad o no en la época- si eran seres humanos y por lo tanto sí tenían alma⁵ y debían ser tratados como cristianos.⁶

Otro elemento importante fue la discusión de la escolástica española acerca de la Pobreza, a través de Domingo de Soto y Juan de Robles en 1545⁷. Discusión que simultáneamente abarcaba ambas orillas y que aún hoy día tiene mucho que aportar.

1.2.-El surgimiento de nuevos seres (Indígenas, Criollos) y de nuevas comunidades (Pueblos de Indios, Pueblos de Misiones, Pueblos de Españoles), entre los siglos XVI-XVIII.

El impacto de América sobre el pensamiento español se va a convertir en el principal factor de estímulo creativo a lo largo de varios siglos. El pensamiento jurídico-político y a continuación el teológico y el filosófico, se verán obligados a

⁴ Ver Zavala, 1977

⁵ Hay que evitar aquí la liviandad del anacronismo, que piensa que fue una discusión sin sentido, el de si los indígenas tenían alma o no, o simplemente como una discusión que demuestra el bajo nivel cultural de los conquistadores españoles. Hay que recordar que para 1492, el criterio de verdad en cuanto origen y desarrollo del hombre en la tierra se basaba en la Biblia, por lo tanto el que estuviese demostrado que los indígenas genealógicamente no aparecían en la Biblia, constituyó un grave problema a discutir. Y fue la impresionante solvencia intelectual de los Dominicos, lo que salvó ese escollo generando una de las máximas creaciones intelectuales que América Latina ha hecho al mundo: el concepto de Derecho de Gente, prontamente universalizable a nuestro moderno concepto de Derechos Humanos Universales (más de doscientos años antes que la Revolución Francesa).

⁶ Para poder comparar esta afirmación conclusiva ya en el siglo XVI por España, vemos que en la América anglosajona y protestante, la concepción del nativo "piel roja" como gente racional con alma y que puede ser evangelizado, data apenas del siglo XX. Por eso es que la cacería de indígenas fue un deporte sangriento durante cuatro siglos en los hoy EEUU, incluyendo matarlos de hambre matando a gran escala sus búfalos, como lo testimonia su epígono Búfalo Bill. También esta práctica fue repetida por los gobiernos republicanos de Argentina desde mediados del siglo XIX, en sus campañas contra los indios y los gauchos (ver Ríbeiro, 1992: 418 ss).

inventar y crear para poder dar cuenta de lo natural y social presente en América. Surgirán nuevos seres humanos sujetos de derecho como los Indígenas y los Criollos, quienes traerán aparejados dificultades para precisar su situación en el nuevo marco histórico resultante. Por ejemplo los indígenas (o más propiamente aborígenes), serán sujetos de un Derecho especial incrustado en la copiosa legislación conocida como Leyes de Indias. Pero más difícil será la ubicación de los «Criollos»⁸, por ser un tipo mestizo que incluía elementos de la España Peninsular y de la España Americana, por lo que aumentará la tipología étnica, la cual se irá complejizando hasta crear una sociedad de barreras de color, generando una taxonomía como blancos, negros, pardos, zambos, salto atrás, tente en el aire, lobo, etc.

Otra circunstancia que requerirá de la creatividad político-jurídico-socio antropológica, será la diferencia entre la diversidad social (tomando como base la pertenencia religiosa), presente en la península (cristianos viejos, cristianos nuevos, judíos y musulmanes) y la encontrada en América. Debiendo ampliarse haciendo énfasis en la división entre cristianos, su pertenencia étnica y su adscripción al universo civil o eclesial, creándose así las siguientes divisiones administrativas: pueblos de españoles, pueblos de indios y pueblos de misiones⁹. Esta nueva variedad social generará una diversidad de ocupación del espacio, la cual será tratada por una literatura técnica especializada.

⁷ Ver Félix Santolaria Sierra (Edición y estudio introductorio) (2003). *El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*. Madrid. Ariel Historia. Pp. 202

⁸ Definido Criollo como: «Del latín creare provienen los verbos castellanos crear y criar. Uno de los derivados de criar es crío: niño de crianza. De crío se desprende criollo en la época colonial, para designar al hijo de españoles nacido en América... Ampliando su significado, el vocablo pasó a designar todas aquellas manifestaciones materiales o espirituales características de los pueblos hispanoamericanos, opuestas en gran medida a las formas de cultura y civilización extranjeras: música criolla, comida criolla, baile criollo, tipo criollo, bebida criolla. Por razones obvias, el significado de criollo se asoció muy pronto a la idea y al sentimiento de la nacionalidad. La independencia fue la rebelión de los criollos». (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999: 379)

⁹ Recordar las Misiones Jesuíticas en Paraguay y los pueblos organizados y dirigidos por el Obispo Vasco de Quiroga en México.

1.3.-América será vista como el encuentro de las tierras originales (el Paraíso) o el surgimiento de tierras inexistentes (utopías).

La tierra americana se convertirá en el elemento central de renovación de la visión del mundo europeo¹⁰ a través de dos corrientes principales: una, la de leer a América a través de la Biblia para descubrir así los contornos reales del Paraíso terrenal¹¹ desde donde fuimos expulsados en una lejana Edad Dorada¹². La otra es la de ver a América como el continente de lo imposible, la pantalla donde reflejar las ideas acerca de lo que no se ha llegado a dar en Europa, la tierra fuera de todos los confines que restringen la libertad del hombre, la u-topía¹³. A veces no se enfatiza lo suficiente que la mayoría de los discursos utópicos que provenientes de Europa han sacudido a la humanidad (para bien o para mal) desde 1492, tienen su origen en una lectura equivocada de América por parte de Europa.

1.4.-América comienza a renegar de su españolidad para ser republicana (finales del XVIII y XIX).

Otro de los momentos de gran impacto en la producción de pensamiento político de América sobre Europa, será cuando comiencen los procesos de secesión americana de Inglaterra y España, desde finales del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX. La noción de República creada en Europa va a ser recibida de manera muy creativa en América, dando origen a los regímenes republicanos con mayor continuidad en el tiempo hasta hoy en día (pues hay que recordar que el siglo XIX y XX significó para diversos países europeos una especie de contramarcha entre sistemas republicanos y sistemas monárquicos, hasta el híbrido de sistemas monárquicos constitucionales como la actual Inglaterra y España). En América por el contrario, existirá una perfecta continuidad republicana —a excepción del

¹⁰ Similar quizás a lo que ha significado en el siglo XX la capacidad real de viajar a otros planetas y a la Luna.

¹¹ Para saber la visión sobre el Paraíso según Colón ver Las Casas, 1986: 572-584

¹² Basta recordar los primeros informes de Cristóbal Colón al concluir que el inmenso caudal de agua dulce de algunos ríos, era evidencia de haber llegado al Paraíso (ver Becco, 1993: 3-22).

¹³ «(Del griego *ouí*, no topía, lugar: lugar que no existe). Plan, proyecto, doctrina o sistema optimista que aparece como irrealizable en el momento de su formulación.» *Diccionario de la Lengua Española*, 2001: 2260

interregno monárquico de Maximiliano en México— que mostrará peculiaridades y desarrollos que Europa conseguirá tardíamente.

La creación de literatura constitucional tendrá un gran desarrollo en América, incluyendo una de sus cumbres como lo fue la idea de la creación de Colombia por Miranda, proposición que incluía potencialmente a la mayoría de los países que hoy forman parte de América Latina y que es conceptualizada como el antecedente más acabado de la actual Unión Europea.¹⁴

2.-El pensamiento europeo es recibido y confrontado en América Latina para dar cuenta de ella misma.

La premisa teórica que sostiene este apartado, según los resultados del análisis de la historia de las ideas en América Latina y su relación con las ideas provenientes de Europa, es que nunca dichas ideas han sido trasplantadas de manera mecánica a nuestra región, sino que por el contrario, ha existido una dinámica y vivaz lectura latinoamericana de las mismas, lo que ha permitido un triple acto de creación: el primero, al intentar adaptar ideas pensadas para otras geografías; segundo el de hacer lecturas críticas de adición y sustracción de partes de las teorías importadas, con el fin de explicar mejor lo distinto latinoamericano y en tercer lugar, nuevas teorías inspiradas en las recibidas pero que sólo conservan con las europeas de origen, un cierto aire de familia, a veces tan vago que ha llevado a que las ideas europeas no se sientan continuadas en esas ideas latinoamericanas que reclaman lazos genealógicos (tal como puede verse en el republicanismo y positivismo latinoamericano por ejemplo).

2.1.-La recepción del Liberalismo en el siglo XIX.

Habiéndose efectuado la guerra de secesión entre la España Americana y la España Peninsular, la primera convertida en varias naciones republicanas, emprende el camino para consolidarse como entidad independiente. Abrazará el ideario económico que la coloque de entrada en la antípoda de la antigua metrópoli proteccionista, se hará librecambista, adoptará la ideología del Liberalismo económico¹⁵ y en menor grado el liberalismo político.

¹⁴ Ver Meza, 2007.

¹⁵ Ver Fundación Boulton, 1976 y Maza Zavala, 1996.

La adopción del liberalismo económico por parte de las nuevas élites dirigentes republicanas americanas, se hará de manera acrítica, asumiendo a pie juntillas todos sus postulados de libertad de comercio y del mercado como instrumento neutro regulador de las transacciones. Esta adopción favoreció a los sectores dominantes dirigidos por los segmentos de la burguesía agro exportadora, quienes entregaron el control del comercio a las nuevas potencias europeas especialmente a Inglaterra. A estos sectores no les importó que los intercambios fuesen generando una balanza comercial cada vez más desfavorable a las repúblicas americanas, desbalance que terminaría generando, en la medida en que avanzaba el siglo XIX, un proceso de endeudamiento externo como única manera de conseguir capital fresco para emprender algunos proyectos de desarrollo interno, especialmente en las áreas de comunicación y transporte.

Puede concluirse, que el pensamiento latinoamericano republicano se relacionó de manera servil y acrítica ante las teorías del Liberalismo económico, llegadas como supuesto faro para guiar las incipientes economías de las nuevas repúblicas. Fuimos simples imitadores de una teoría que sólo beneficiaba a los de siempre, quienes además inauguraron la creación de dispositivos intelectuales para defender las ideologías que beneficiaban claramente sólo a grupos reducidos de la población, al contrario de las ideologías que llamaron a la secesión de España, que pretendían expresar los intereses nacionales (independientemente de su falsedad o no).

2.2.-La recepción del Positivismo en el siglo XIX.

El Positivismo¹⁶ como doctrina social de las ciencias naturales, se desarrolla en Europa a comienzos del segundo tercio del siglo XIX y es producto del gran auge y dominio que en el terreno del pensamiento y del desarrollo económico (fundamentalmente las revoluciones industriales), vienen jugando las ciencias naturales y la tecnología en el desarrollo del capitalismo europeo.

¹⁶ Se considera como creador del Positivismo al francés Auguste Comte (1798-1857), quien desarrolla todo un sistema de pensamiento compuesto por «(...) tres factores básicos: en primer lugar, una filosofía de la historia que ha de mostrar por qué la filosofía positiva es la que debe imperar en el próximo futuro; en segundo lugar, una fundamentación y clasificación de las ciencias asentadas

El Positivismo se expande por América casi simultáneamente a como lo hace por Europa. Esta doctrina es abrazada tanto por los hombres de ciencia como por los hombres de acción política-social que intentarán repensar la historia y la realidad social latinoamericana¹⁷.

La recepción del Positivismo en América Latina servirá para mostrar una de las venas más creativas del pensamiento latinoamericano; la relación con el pensamiento europeo (y del resto del mundo) de una manera crítica y creativa, lo que demuestra que en el mismo proceso de adopción y adaptación se encuentra el necesario germen de la creatividad, de la innovación, de lo nuevo. Latinoamérica se revela aquí en esta relación con las doctrinas positivistas, como un continente en donde el pensamiento discurre sin mucho apego a las trabas de los dogmas y que es capaz a partir de una cálida recepción, comenzar con un proceso de ajustes necesarios a nuestra realidad que terminará de manera inevitable en la obtención de un nuevo tipo de conocimiento, en algunos casos tan ostensiblemente novedoso, que sus fuentes europeas no se sentirán representadas en estos nuevos pensamientos latinoamericanos excluyéndoles de su ortodoxia.

Esta vitalidad hizo que por ejemplo el positivismo en Brasil terminará conformando una religión con estructura clerical incluida, además de lograr incorporar en la propia bandera brasileña el lema de orden y progreso, tan caro a las doctrinas positivistas, logro que no alcanzó ningún país europeo. Igual puede decirse de las proposiciones educativas inspiradas por el positivismo en América Latina, que se conformaron como interesantes lecturas de nuestra realidad¹⁸, en donde es evidente el trasfondo doctrinal positivista expresado entre otras ideas, en privilegiar la importancia del hecho educativo práctico, orientado más a las ciencias

en la filosofía positiva; por último, una sociología o doctrina de la sociedad que, al determinar la estructura esencial de la misma permita pasar a la reforma práctica y, finalmente, a la reforma religiosa, a la religión de la Humanidad.» (Ferrater Mora, 1994: 609)

¹⁷ En América Latina las doctrinas positivistas constituirán el núcleo duro de las teorías sobre la educación necesaria para las nuevas repúblicas (ver Zea, 1980.b: 11-179). A su vez estarán en la base para reclamar una mayor atención al desarrollo de las ciencias naturales y a la construcción de una nueva visión historiográfica diferente de la historiografía romántica (Vallenilla Lanz, 1980 y 1991).

¹⁸ Ver Zea, 1980.a y Zea, 1980.b

básicas que a los estudios humanísticos y por supuesto, con las loas adecuadas al sentimiento de progreso visto como el sentido natural de la evolución humana.

Podríamos afirmar que las doctrinas positivistas venidas en el siglo XIX y continuadas en el neopositivismo lógico en el siglo XX, siguen formando parte importante de nuestra manera de ver la realidad latinoamericana, en algunas ocasiones con gran creatividad en la adaptación a nuestra región y en otras, con una negación a priori de esa posibilidad de creación, por apego a dogmas tales como pensar que dichas teorías (especialmente el neopositivismo lógico actual) son universales por naturaleza.

2.3.-La recepción del Marxismo en los siglos XIX-XX.

Otra de las doctrinas (y en menor caso teoría) europeas que será ampliamente difundida en nuestra región será el marxismo-sin Marx y luego a Marx propiamente dicho. Comenzará su difusión a finales del siglo XIX¹⁹ y continuará hasta nuestros días. Quizás pueda ser útil establecer una periodización tentativa que aluda no sólo a su aparición en el tiempo, sino también a las diversas maneras como tal influencia se desparramó por el todo social. Podríamos entonces hablar de un primer marxismo-sin Marx²⁰, muy vinculado a las luchas sindicales (conjuntamente con el anarquismo español e italiano); seguido por un marxismo propiamente político dirigido desde la III Internacional Comunista hacia América Latina (décadas 30'-70' del siglo XX) y posteriormente por un marxismo académico (de los '70 en adelante), con el cual hace su aparición a escala masiva la necesidad de leer la propia obra de Marx.

La principal recepción del marxismo en nuestra región será de forma acrítica, absolutamente postrada ante las explicaciones de los intérpretes europeos²¹ de la

¹⁹ En esta difusión jugará un papel fundamental la migración venida de Europa hacia el cono sur, especialmente italianos y españoles, quienes conjugarán las luchas sindicales y sociales con una inspiración marxista y anarquista (ver Rodríguez Ozán, 1986).

²⁰ Definimos como marxismo sin Marx, a aquella difusión basada en comentaristas y sobre todo propagandistas de las ideas de Marx, que a través de literaturas secundarias, muchas de ellas panfletarias y estrictamente propagandísticas, contribuyeron a desarrollar más una identificación emocional con los supuestos contenidos progresistas de las teorías de Marx, antes que propiciar el acceso directo a sus obras, la mayoría de las cuales serán traducidas al castellano avanzado el siglo XX.

²¹ El colonialismo eurocentrista de estos epígonos del marxismo llegará a su paroxismo, cuando

obra de Marx. Esta acriticidad alcanzará alturas exponenciales al ser impuestas como dogmas por la III Internacional Comunista, que dirigirán la acción de gran parte de la izquierda latinoamericana. Convertida en el mastín que custodia la pureza del marxismo, la III Internacional apenas será contestada antes de la temprana segunda postguerra mundial, cuando voces aisladas como Mariátegui en el Perú, pondrán el acento en temas como el de los Indígenas, absolutamente ausente de las reflexiones emanadas desde Moscú. Y la voz de Rómulo Betancourt²² en Venezuela, quien cuestionará la capacidad del proletariado para ser la vanguardia de la revolución debido a su exiguo número²³. Aunque el cuestionamiento más radical vendrá de voces de otro espectro de la izquierda latinoamericana, encabezada por Haya de La Torre en Perú y José Vasconcelos en México, quienes contribuirán a una formulación latinoamericana más propia, que será conocida por algunos como Populismo (asunto que destacaremos en la próxima sección).

Esta hegemonía en la transmisión del marxismo por parte de la III Internacional Comunista, sólo comenzará a verse resquebrajada por tres acciones

vean en América Latina la existencia –por traslado europeo– de estructuras feudales, que daban bases a la tesis de caracterizar a nuestra región como un sistema económico en gran parte feudal, por lo que había políticamente que realizar una revolución antifeudal. Tesis tan descabellada llegaría a su fin con el planteamiento de Sergio Bagú: «El axioma del capitalismo colonial de Sergio Bagú: «El régimen económico luso-hispano del periodo colonial no es feudalismo. Es capitalismo colonial...el cual presenta reiteradamente en los distintos continentes ciertas manifestaciones externas que lo asemejan al feudalismo. Es un régimen que conserva un perfil equívoco, sin alterar por eso su incuestionable índole capitalista. Lejos de vivir el ciclo feudal, América ingresó con sorprendente celeridad dentro del capitalismo comercial, ya inaugurado en Europa...y contribuyó a dar a ese ciclo un vigor colosal, haciendo posible la iniciación del capitalismo industrial años más tarde.» (López Segrera, 1999: 17)

²² Hay que recordar la militancia de Rómulo Betancourt en el Partido Comunista de Costa Rica: «En contraste con sus tres primeros años de exilio en que mantiene una posición de izquierda moderada y heterodoxa, al tiempo que critica a los comunistas venezolanos por su «dependencia ortodoxa» a la Internacional Comunista y a la URSS, durante aquellos años de exilio costarricense fue de la opinión que el proyecto revolucionario y la toma del poder en Venezuela debían ser liderados por el Partido Comunista de Venezuela, una organización política «más organizada» con la que reconocía mantener diferencias, sin embargo más de carácter táctico que fundamentales.» (Romero, 2005: 38).

²³ «Para Juan Bautista Fuenmayor, Betancourt también fue el creador de ORVE, siguiendo la tesis aprista según la cual en Venezuela no podía existir un Partido Comunista a causa del exiguo número de obreros con que contaba el país.» (Romero, 2005: 46)

internacionales, una de ellas a escala latinoamericana: el informe de Kruschov ante el XX Congreso del PCUS en 1956, la disputa entre Stalin y Mao en la década de los '60 y los breves años iniciales del triunfo de Fidel en Cuba. Estas acciones coincidirán en el tiempo con la disolución de la III Internacional Comunista²⁴, el surgimiento de nuevas mecas del movimiento comunista internacional (ya no será sólo Moscú, sino también Pekín y Yugoslavia) y la aparición de vigorosos Partidos Comunistas tanto en Europa (especialmente el Partido Comunista Italiano, hoy convertido en el Partido de Izquierda Italiano), como en Asia (el Partido Comunista de Vietnam), que reivindicarán la actitud creadora del marxismo, por lo tanto, el pleno derecho a pensar con cabeza propia las realidades nacionales en donde se desenvuelve la lucha política.

Esa situación internacional se verá reforzada cuando a raíz de la invasión de Checoslovaquia por los ejércitos de la URSS, en 1968, se desatará una ola de críticas a tal acción desde las filas de cierta izquierda marxista, cuyo empuje vigoroso resultará en un alejamiento y desconocimiento del papel de vanguardia de la URSS. Se propondrá un análisis ya no tanto de los manuales de marxismo, sino de la propia obra de Marx, coincidiendo con los esfuerzos editoriales de publicar gran parte de la obra de Marx, que hasta finales de la década de los sesenta estaba en gran parte inédita en castellano.

Esta situación de cuestionamiento al marxismo político dirigido por Moscú o Pekín, alcanzará una de sus mayores cotas creativas con las proposiciones del venezolano Teodoro Petkoff²⁵ y el surgimiento del Movimiento al Socialismo (MAS) en Venezuela, que será seguido, algunos años después por el M-19, movimiento político guerrillero colombiano, que a finales de los '80 se convertirá en un partido político para la lucha legal. Otra de las consecuencias de esta mayor amplitud y libertad de opciones dentro del marxismo-político, es que la misma comenzará -tímidamente al principio y luego más desembozadamente- a desarrollar espacios en el campo cultural académico capaces de explorar otras visiones, tanto dentro del marxismo como fuera de él, para explicar y fundamentar la necesidad de cambio social. Dando inicio a la aparición de lo que hemos llamado marxismo académico, entendido como un análisis científico de las teorías de Marx y del

²⁴ Ver Claudín, 1970.

²⁵ Ver Petkoff, 1969, 1972, 1976.a, 1976.b, 1978, 1979, 1980, 1981, 1982.

marxismo, de manera de someterlas a la crítica epistemológica. Este proceso se ha llevado a cabo con serios obstáculos desde la década de los '90, debido a la aparición de nuevos sacerdotes del pensamiento que anatemizan o canonizan a priori a las ideas marxistas, nos referimos a los movimientos intelectuales neoliberales y marxistas-globalifóbicos. Por eso seguimos lejos de la conclusión planteada por Wallerstein, quien defiende la herencia irrenunciable para las ciencias sociales de los legados de sus tres autores clásicos: Marx, Durkheim y Weber.²⁶

3.-Cuando América Latina se ha atrevido a pensarse sin sujeción a cartabones, a pensarse sin más.

En esta sección queremos llamar la atención hacia aquellos momentos estelares de la producción de pensamiento radicalmente latinoamericano. Si bien hubo un primer momento en que gran parte del pensamiento europeo se hacía desde América Latina y un segundo momento en que el pensamiento europeo va a ser repensado desde Latinoamérica, aquí nos queremos referir a un tercer momento, que no por casualidad comienza desde finales del siglo XIX, cuando las nuevas repúblicas intentan generar voz propia sobre sus propios asuntos y diversos grupos intelectuales deciden pensar nuestra región sin camisas de fuerza previas y sin clichés ni cartabones se disponen a ejercer una voluntad radical de conocernos desde lo que realmente somos, desde nuestra originalidad, es decir: pensarnos sin más.

El camino recorrido en estos poco más de cien años, ha sido frondoso y exuberante. Se ha escogido asentarse en una dimensión de la realidad latinoamericana y desde ahí reflexionar acerca de nuestra originalidad. Han sido muchas y vigorosas las aportaciones de estos movimientos intelectuales que como norma, siempre se han desarrollado simultáneamente a escala regional, incorporando a varios países como productores de las reflexiones y a todos los países latinoamericanos sin excepción, como consumidores, divulgadores y aplicadores de dichas orientaciones

²⁶ «(...) lo que ha tratado de argumentarse por Wallerstein al resumir la «cultura sociológica», es que esta pudiera sintetizarse en tres axiomas o proposiciones claves: la realidad de los hechos sociales (Durkheim), el carácter perenne y permanente del conflicto social (Marx), y la existencia de mecanismos de legitimación que regulan y contienen los conflictos (Weber).» (López Segura, 1999: 12)

a nivel de cada nación. Podría afirmarse de entrada que cada uno de estos momentos de pensarse sin más, ha sido hecho desde una vocación de sentirse parte de un todo mayor a su propio país de origen, es decir una vocación latinoamericana. En vista de la necesidad de ser breve, escogeremos sólo una pequeña muestra proveniente de los siguientes seis campos intelectuales: la literatura, las artes plásticas, el pensamiento étnico, la economía, la religión y el pensamiento político.

3.1.-Pensarnos sin más desde la literatura: Modernismo, Criollismo y Realismo Mágico o lo Real Maravilloso.

El primer campo intelectual en donde pensamos hubo la voluntad plenamente consciente de asumir nuestra originalidad, fue en el campo literario. No es que anteriormente no haya habido intentos de reflexión sobre nuestra especificidad, pero casi siempre las mismas se realizaron desde una posición carencial por la no concordancia con lo europeo, visto esto como una limitación más antes que una demostración de nuestra especificidad.

Queremos resaltar el papel de tres movimientos literarios latinoamericanos ocurridos desde finales del siglo XIX y continuados dos de ellos hasta el primer tercio del XX y el tercero, vigente hasta nuestros días. Me refiero respectivamente al Modernismo, al Criollismo y al Realismo Mágico. Si utilizamos el criterio de la relación América Latina-Mundo podríamos reunir los tres movimientos literarios en dos grupos: el primero, conformado por el Modernismo, que es un intento por revisar el Mundo para reimplantarlo con entera libertad en Latinoamérica. Mientras el segundo grupo conformado por el Criollismo y el Realismo Mágico, es un intento de profundizar en lo que somos como latinoamericanos y demostrar así nuestra originalidad y nuestro derecho a formar parte de lo universal, entendiendo que lo universal no es una cualidad a priori de ningún pueblo en especial, sino que lo universal se construye en la convivencia de todos los particulares posibles, pues lo universal siempre es un constructo teórico y no una vivencia histórica.

Con el Modernismo²⁷ América Latina presencia la voluntad de apropiarse

²⁷ «Fue el poeta nicaragüense Rubén Darío quien bautizó el movimiento: en 1890 calificó de modernistas a un grupo no muy numeroso de intelectuales jóvenes hispanoamericanos que habían asumido, cada uno por su cuenta, una actitud crítica de rechazo frente a la literatura que venía produciendo el Romanticismo en lengua castellana. Esta actitud de rechazo se complementaba con el deseo de modernizar la prosa y el verso, y de incorporarlos al espíritu de progreso que hacia fines

del mundo europeo²⁸, estadounidense y asiático²⁹ de distintas épocas, confrontarlo con lo nuestro criollo e indígena y crear un nuevo producto, el cual se le devuelve al mundo pero ya con impronta latinoamericana signada por el progreso. Se renovarán los lenguajes literarios³⁰ y se reutilizarán las lenguas privilegiando el contacto y mezcla entre ellas, antes que la conservación de su «pureza». Simultáneamente y como consecuencia del movimiento modernista, se promueve la necesaria creación de un hombre nuevo con vocación universalista antes que regionalista o nacionalista. Surge de esta forma una manera de ver al mundo desde Latinoamérica que aún hoy sigue siendo parte de cierta manera de nuestro ser: el cosmopolitismo³¹. Cosmopolitismo que si lo analizamos desde el punto de vista de la globalización actual pudiera ser calificado de pionero, independientemente de la connotación positiva o negativa que quiera dársele a tal calificación. Lo que nos interesa señalar es la posibilidad de recurrir al acervo que el pensamiento latinoamericano tiene en el Modernismo, pues parte de sus prácticas y teorías estamos seguro que ayudarían a enfrentar mejor la discusión sobre los procesos de globalización desde América Latina.

del siglo diecinueve, envolvía todas las manifestaciones de la inteligencia.” (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 305)

²⁸ «Casi todos ellos dominan varias lenguas y poseen conocimiento minucioso sobre lo moderno europeo... Visitan los grandes museos y concurren a los teatros y a las salas de concierto del Viejo Mundo. Les interesan los sociólogos, los filósofos, los historiadores. Junto a lo contemporáneo les llama la atención las manifestaciones artísticas de otras épocas. Vuelven los ojos hacia las culturas clásicas de Grecia y Roma, hacia el Renacimiento y el siglo dieciocho desdeñados por los románticos. Estudian a los creadores excepcionales de Norte América, Francia, Suecia. Se maravillan ante la mitología escandinava.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 306)

²⁹ «En sus exploraciones intelectuales van más allá de Europa y descubren el Lejano Oriente. La India y el budismo son una novedad. Las japonerías y las chinerías se ponen de moda.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 306)

³⁰ «Este deseo de remozar el idioma poético, de enriquecerlo con giros y palabras antiguas, con voces y construcciones imitadas de lenguas extranjeras, produjo una revolución formal en la prosa y en el verso... El libro que señala el resurgimiento de la versificación irregular en la literatura es *Prosas Profanas*, de Rubén Darío, publicado en Buenos Aires en 1896. El movimiento, como se ve, principia en América: es reflejo del movimiento a favor del moderno verso libre, que tiene su centro en Francia y de allí irradia a muchos países.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 314)

³¹ Ver Salomón, 1986.

El segundo movimiento literario al cual queremos hacer mención es al Criollismo³², cuya cronología va a coincidir con el Modernismo, desde finales del XIX³³ al primer tercio del siglo XX, lo que propiciara los contactos y entrecruzamientos de algunos autores que o pudieran ser clasificados según la obra que tomemos como referencia en ambos movimientos, o en uno sólo de ellos pero con innegables influencias formales, estilísticas o de temas del otro movimiento³⁴. El Criollismo se convierte en una proposición literaria que reivindicará de manera reiterada, la necesidad de que la literatura esté llena de los colores locales, que la literatura de cuenta —a su manera— de la realidad nacional³⁵, como una manera de reafirmar nuestra independencia³⁶. A la par de esa predilección temática, en el plano estrictamente literario surgirá con un deseo de renovación de los modos expresivos que se pensaban ya inadecuados en las prácticas de la literatura romántica, predominante para ese momento en nuestra región.

El tercer movimiento literario será el Realismo Mágico³⁷, surgido a partir de las reflexiones de tres latinoamericanos exiliados en París en la década de los '30

³² «El Criollismo no es sino un estadio del Americanismo literario. Sus raíces más lejanas están en las cartas y relaciones, en las crónicas e historias de los descubridores y exploradores europeos.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 380)

³³ «El uso más antiguo de esta palabra que hemos podido documentar en Venezuela, se remonta a 1895, cuando Pedro-Emilio Coll calificó como paladín del criollismo a Luis Manuel Urbaneja Achelpohl, por considerarlo como el mayor expositor entre nosotros de aquella corriente literaria.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 379)

³⁴ «(...) estas dos tendencias antagónicas del alma hispanoamericana no podían mantenerse como el agua y el aceite. Es indudable la confluencia de temas criollistas con formas modernistas de estilo, por ejemplo, en novelas como *Ídolos rotos* y *Peregrina* de Díaz Rodríguez. Indudable también en poemas como los del zuliano Odón Pérez (1871-1926), el aragüeño Sergio Medina (1882-1933) o el barinés Alfredo Arvelo Larriva (1883-1934).» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 382-383)

³⁵ «De criollo se deriva Criollismo. Con este vocablo se designa a fines del siglo diecinueve una corriente literaria que se basa exclusivamente en temas propios y característicos de un país o región, relacionados particularmente con los aspectos de la vida popular y los ambientes rurales, por entenderse que unos y otros representan lo más genuino y auténtico del alma nacional.» (Sambrano Urdaneta y Miliani: 1999,a: 379)

³⁶ «(...) en 1895, Luis Manuel Urbaneja Achelpohl sostenía que la expresión de la realidad nacional a través de una literatura impregnada de elementos criollos, era un signo de independencia y soberanía...» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,a: 384)

³⁷ Acerca del origen del término de Realismo Mágico se afirma lo siguiente: «En 1925, un crítico alemán, Franz Roh, al estudiar los pintores del movimiento post-expresionista de su país y de

del siglo XX. Nos referimos al guatemalteco Miguel Ángel Asturias³⁸, el cubano Alejo Carpentier y el venezolano Arturo Uslar Pietri. El trío de autores innovarán en la forma de presentar la realidad latinoamericana³⁹, ya no a la manera bidimensional del movimiento narrativo regional, emparentado con el criollismo, sino asumiendo una tridimensionalidad⁴⁰ de la narración con aparición simultánea de distintas circunstancias temporales, las cuales no se suceden cronológicamente sino que existen isocrónicamente⁴¹, permitiendo mostrar el paralelismo de realidades posibles de analizar simultáneamente desde distintas lógicas, siendo calificada esta

Europa, publicaba un libro titulado *Realismo mágico. Post-expresionismo. Problemas de la pintura europea más reciente*. Con la misma fecha de aparición del libro en alemán, era traducido al español por Fernando Vela y editado en Madrid por la Revista de Occidente.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,b: 278)

³⁸ «Asturias conoce y estrecha contactos con escritores que comenzaban a agitar el ambiente intelectual de París con las ideas del surrealismo: André Bretón, Valéry Larbaud y junto a ellos, un grupo de latinoamericanos que había llegado a la capital francesa, bajo presiones de las dictaduras de los años 20. Entre los llamados a figurar como auténticos renovadores de la prosa narrativa figuraban el venezolano Arturo Uslar Pietri y el cubano Alejo Carpentier.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,b: 280)

³⁹ «Los jóvenes hispanoamericanos se desvelaban por hallar en las recónditas materias de su Continente, unos fermentos naturales, menos intelectualizados, de lo que estaban preconizando los surrealistas: es decir, el retorno al mundo primitivo, la posibilidad artística de los tabúes y del pensamiento totémico, estudiados por Freud desde 1913.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,b: 280)

⁴⁰ «En la novela del realismo mágico, el personaje adquiría una tercera dimensión recóndita, expresada a través de estados alucinatorios, o de monólogos interiores. Con diversos recursos, su interioridad emergía ahora a participar en contrapunteo con la conducta externa. Al mismo tiempo, esas tres dimensiones no tenían por qué guardar la simetría rotunda de sus secuencias individuales. Es decir, no tenían por qué aparecer primero la infancia, luego la adolescencia, en seguida la madurez y luego los estados seniles. Las tres dimensiones se alternan y entrecruzan, se dislocan o conviven a través de la incorporación del fluir psíquico de los planos subconscientes e inconscientes, al lado del racionalismo psíquico exterior de la conciencia, dominada por el autor desde fuera de la novela misma.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,b: 283)

⁴¹ «A diferencia del regionalismo que se proponía retratar objetivamente la naturaleza y pintar externamente la fisonomía ético-física de los hombres hispanoamericanos, los nuevos narradores sondean la convivencia de épocas históricas distanciadas en las cronologías oficiales de la historia, pero isócronas en la realidad cotidiana de América. Esa convivencia tiene carácter de confluencias históricas insólitas pero no fortuitas, sino fisiológicamente reales en nuestro acontecer de pueblo.» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,b: 281)

conjunción como mágica y no mística⁴² que dará pie a lo que será denominado como literatura fantástica.

El movimiento luego se extenderá hasta nuestros días a todo el continente latinoamericano, manteniendo desde sus inicios una voluntad de conocer y explorar nuestra realidad e interpretarla usando los aportes del Freud inicial y revalorizando nuestras culturas indígenas como en el caso de Asturias; las culturas africanas en la escritura de Carpentier y la reescritura de la historia patria novelada en la obra de Uslar Pietri.

3.2.-Pensarnos sin más desde las Artes Plásticas: el Barroco Americano.

El movimiento plástico del Barroco Americano⁴³, a diferencia de los movimientos literarios, no fue concebido a partir de reflexiones sobre lo pensado europeo o americano, sino que fue producto del mundo de lo vivido, de la propia práctica plástica de los sujetos americanos o americanizados que dando rienda suelta a su imaginación, se dieron a la tarea de capturar a través de lo sensible la exuberante naturaleza-natural y naturaleza-social de una ecobase en proceso de domesticación incipiente y sobre todo, en proceso de creación de una nueva sensibilidad para el color, la forma, los temas y la composición. Para el logro de este fin contribuyó el cambio de perspectiva en el tratamiento plástico que aconteció en la Iglesia Católica americana desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII —guiada por el espíritu de Trento⁴⁴— el cual fue reconocer al indígena,

⁴² «Con la palabra mágico, quiere exponer un concepto diferente de místico. En el realismo mágico, «el misterio no desciende al mundo representado, sino que se esconde y palpita tras él».» (Sambrano Urdaneta y Miliani, 1999,b: 279). Hoy podríamos catalogar como un uso inadecuado de ambos términos a la luz de la fenomenología de la religión, pero como el término Realismo Mágico hizo fortuna, continuamos haciendo alusión a dicho nombre para este estilo literario.

⁴³ «(...) se instauró una nueva política de la imagen hecha posible por el éxito de una estrategia eclesiástica, el desarrollo del medio artístico y el ascenso de una población criolla y mestiza. Entre 1550 y 1650 fue cuando se desarrolló por etapas la imagen barroca colonial.» (Gruzinski, 1999: 538)

⁴⁴ «En consonancia con el concilio de Trento, la Iglesia mexicana alentó un cristianismo más receptivo de las formas tradicionales, que favoreció el culto de la Virgen y el de los santos y fomentó la difusión de modalidades exitosas de la piedad ibérica. Al antiguo espacio mesoamericano, saturado de ídolos, debía suceder un nuevo espacio poblado por los santos y sus imágenes, bajo la

reconocerse mestiza y comprender que el proceso de cristianización tenía que ser gradual y dialogal⁴⁵, tal como aconsejaba la experiencia eclesiástica desde los procesos de la temprana evangelización de la Europa germana y británica.

El primer puente que atravesará esa sensibilidad será el de la comunicación con el más allá paradisiaco o terrible traído por la religión católica en sus dos Testamentos y en su Teología tridentina, los escenarios para la experiencia plástica serán fundamentalmente las Iglesias, Ermitas, Capillas y luego la imaginería⁴⁶ popular expresada en esculturas y pinturas de tamaño pequeño, capaces de acompañar al creyente desde los altares familiares. La ornamentación de las Iglesias se convertirá en el mayor acto de educación del imaginario plástico de las sociedades latinoamericanas entre los siglos XVI al XVIII. Ángeles y Vírgenes cada vez más parecidas al indígena y al mestizo (Guadalupe⁴⁷, Coromoto, Copacabana⁴⁸). La vegetación y bestiario del Paraíso terrenal nada parecido a la iconografía del Medio Oriente, sino a los animales americanos y a la flora de anchas hojas y enredaderas asfixiantes de las selvas continentales. Desde Brasil Alejandinho sigue sorprendiendo al mundo. Aún hoy las Iglesias de Lima, Ecuador, México, Minas Gerais, Ouro

dirección de un clero que aprovechaba decididamente milagros y prodigios para atraer a las masas.» (Gruzinski, 1999: 537)

⁴⁵ «En vez de intensificar las rupturas con el pasado prehispánico, la Iglesia prefirió enfocar un doble objetivo: asegurar las condiciones de una transición gradual del pasado autóctono al presente colonial, y fomentar el intercambio entre las diversas poblaciones de la Nueva España (españoles, negros, mulatos, mestizos, indios), a las que alentó a abrazar las mismas creencias y prácticas.» (Gruzinski, 1999: 537)

⁴⁶ «Se insistió en lo que la réplica encerraba del prototipo: la presencia divina, o, lo que es lo mismo en el presente caso, la presencia mariana: «yo (=María) me encuentro presente en las imágenes...»» (Gruzinski, 1999: 547)

⁴⁷ «La imagen guadalupana está vinculada con el Cerro del Tepeyac, cerro tosco, pedregoso y estéril donde la Virgen ordenó se le erigiera un santuario. La aparición mariana, y luego la imagen, instauraron y concretaron la apropiación física de un espacio pagano poco antes consagrado a cultos idólatras. La toma de posesión se efectuó a través del medio concreto de la imagen, puesto que ésta era, literalmente, una «forma divina.»» (Gruzinski, 1999: 545)

⁴⁸ «El culto de la Virgen de Copacabana fue, por muchos conceptos, el equivalente de la Virgen de Guadalupe (en los Andes, nota mía). Éste partió de una iniciativa indígena que los clérigos pronto hicieron suya: «María sustituye al idolo Copacabana apoderándose de su nombre, cosa no usual, pues Calancha indica que no (se) halla en la cristiandad imagen de la Virgen que tenga el nombre del idolo que en aquella parte se adoraba.»» (Gruzinski, 1999: 562)

Preto, Ciudad Antigua y tantas otras, educan la sensibilidad americana y mundial, exponiendo a quien quiera leerlo, el torrente de originalidad imaginaria de América.

El Barroco Americano no fue una simple copia del Barroco Europeo, sino que fue la manera como una idea de la armonía, la composición y de lo que debería ser la relación entre la razón y lo sensible, postulada en Europa, alcanzó su pleno desarrollo y autonomía en América⁴⁹, para ser convertida de esa manera, en una idea universal⁵⁰, posibilitando que hoy en día en la historia de la plástica mundial el Barroco sea concebido, no tan sólo como un período de la plástica europea sino como un estado del espíritu plástico universal, cuya expresión puede ser detectada por la mirada entrenada, en Europa, en América, pero también al menos en Asia.

Y ahí está uno de los principales aportes de la práctica de lo sensible en nuestra América, que será tardíamente en el siglo XX, cuando esa práctica vivida se convierta en una práctica pensada y se convierta así en un aporte a la historia de la plástica mundial.

3.3.-Pensarnos sin más desde el pensamiento étnico: Criollismo, Indigenismo y Negritud.

Uno de los terrenos del pensamiento más fértil que ha desarrollado América Latina es el de lo étnico y la etnicidad de los humanos del Nuevo Mundo. El descubrimiento para el europeo de un tipo humano que no estaba registrado en la Biblia, constituyó una angustiada sacudida sobre su concepción del mundo. Los habitantes de estos territorios fueron incorporados al mundo conocido por los europeos a partir de una denominación de origen cuyo punto de partida era errado. Por creer que se había llegado a la India se les llamó Indígenas, palabra que con el tiempo ha venido a homologarse con la palabra aborigen (ab-origen, desde los orígenes). De esta forma surgía un nuevo tipo humano a los ojos europeos⁵¹, el

⁴⁹ «Sacheverell Sitwell, el arquitecto y poeta, que ha dedicado largos viajes y buenos libros al arte barroco, dice que de sus ocho obras maestras arquitectónicas, cuatro están en México: el Sagrario Metropolitano, el Convento de los jesuitas en Tepoztlán, Santa Rosa de Querétaro y la Parroquia de Tasco.» (Henríquez Ureña, 1978: 116)

⁵⁰ «América creó en el siglo XVII su gran estilo barroco de construcción y ornamentación, que a veces reflujo sobre España, dueña de otro bien distinto, y aún atravesó los Pirineos...» (Henríquez Ureña, 1978: 116)

⁵¹ Es adecuado preguntarse como fueron incorporados los europeos a la tipología de humanidad que

cual pronto se vería aumentado con la reflexión acerca de cual era la particularidad de los españoles nacidos en América, los *críos*, los *Criollos*⁵².

En la medida que aumentó la traída de esclavos negros de África y la mezcla entre los diversos componentes iniciales —ya heterogéncos ellos mismos— los españoles (castellanos, andaluces, extremeños, vascos, catalanes, navarros, aragoneses), los indígenas (intensísima variedad) y los negros africanos, la sociedad fue derivando en una organización jerárquica en base al color, de manera tal que en la cúspide estaba el color blanco⁵³, luego diversos tipos de mestizo con blanco, mestizos con indios, mestizos con negro y finalmente los negros. Esta sociedad de barreras de color se mantuvo más allá de la secesión de España y la creación de las nuevas repúblicas, aún hoy en día se encuentran rastros de esta clasificación en ciertos ámbitos de lo societal y de la socialidad latinoamericana.

Tal clasificación de la sociedad de barreras de color buscaría no sólo un sustento jurídico en la copiosa producción de las leyes de indias, sino que también daría paso a una reflexión y acción política y a partir del siglo XX, a una reflexión en las esferas de las ciencias sociales principalmente en la Antropología. Surgirá así la acción política de las insurrecciones de indios⁵⁴, de negros⁵⁵ y de criollos, justificadas a partir de un rechazo a las barreras del color, incluyendo en este último (los criollos), además del color el lugar de nacimiento: peninsular, las Canarias y América.

En los propios inicios del siglo XX -debido a la impronta de la Revolución Mexicana- se logrará levantar la bandera de la reivindicación del elemento indígena de la sociedad mexicana y prontamente, con la participación de los peruanos Haya

mancjaban los distintos grupos de aborígenes americanos. Recomendamos los cuatro volúmenes de «De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo», publicado por Siglo XXI, en las que participaron varios autores (ver AAVV, 1992.a, 1992.b, 1993 y 1995).

⁵² Ver González Ordósgoiti, 2004

⁵³ Primero el peninsular, luego el hijo del peninsular en América y finalmente el de origen canario o «blanco de orilla».

⁵⁴ Ver la excelente recopilación de los testimonios escritos de los levantamientos indígenas hasta el siglo XX, realizado por Lienhard, 1992.

⁵⁵ Para saber sobre el fenómeno del cimarronaje ver Price, 1981 América Latina como una sociedad feudal- y la de CEPAL pensar que sólo con la sustitución de las importaciones y un Estado y un sector público fuertes se obtendría el desarrollo...» (López Segrera, 1999: 16)

de la Torre y Mariátegui, la reivindicación del indígena alcanzará extensión latinoamericana⁵⁶.

En la década de los sesenta, se hará lo propio con el elemento negro-africano de nuestra constitución étnica a través del Movimiento de la Negritud desarrollado en El Caribe, distinto en sus inicios al movimiento de reivindicación de los negros en EEUU y en el Caribe Anglosajón, aunque con el tiempo, a partir de la década de los '90 del siglo XX, tenderán a converger –al menos como antecedente– de los actuales movimientos de reivindicación de lo negro-africano.

Este movimiento de la Negritud⁵⁷ surgido en una época de descolonización africana, asiática y caribeña, estará marcado por una reivindicación política de la cultura de los descendientes de esclavos, de su dignidad cultural y étnica. Se revalorizará y se reintroducirá en el vocablo el término cimarrón, como sinónimo de esfuerzos de la lucha por la libertad. Esta reivindicación cultural y política se convertirá también en estética (*Black is beautiful*) y se activarán vasos comunicantes entre la Negritud franco antillana y el Movimiento en Defensa de los Derechos de la Gente de Color encabezado por Luther King en EEUU y la música Reggae y la religión Rastafari de Jamaica, que se había convertido en uno de los factores más dinámicos de la identidad negro-africana-antillana-anglosajona.

La comunicación entre la Negritud franco antillana y el movimiento reivindicativo negro-africano-anglosajón fluyó en ambas direcciones sin obstáculos, debido a que la condición del negro-africano en ambos tipos de sociedades era similar, su comportamiento era el de una minoría étnica, que luchaba contra el sociocentrismo blanco-europeo. Los problemas de incompatibilidad histórica se manifestarán cuando ambos movimientos se expandan en actitud colonizadora ideologizadora hacia las Américas Españolas y Portuguesa (Brasil), pues en ambas Américas el negro –en algunas de las naciones– no era visto como una minoría sociológica sino como un elemento central de creación de la nacionalidad, como es el caso de las antillas hispano parlantes, Venezuela, Colombia y Brasil. Por obviar esta realidad el movimiento negro-anglosajón (ya que el franco caribeño perdió

⁵⁶ Por ejemplo en Venezuela la reivindicación del Indígena estará en el Programa del Partido Democrático Nacional (PDN) -fundado en octubre de 1936- el antecedente inmediato de Acción Democrática (Romero, 2005: 50).

⁵⁷ Ver Depestre, 1977.

espesor), se convirtió en un exportador mesiánico de ideología, intentando presentar la situación del negro latinoamericano como similar a la situación de sus homólogos en la América Sajona, craso error que sigue produciendo una falsa conciencia e imposibilidad de comprender la especificidad latinoamericana del componente negro-africano.

3.4.-Pensarnos sin más desde la economía: la Teoría de la Dependencia.

Con la Teoría⁵⁸ de la Dependencia⁵⁹ podemos afirmar, que es la primera vez que alcanzamos el máximo nivel posible de explicación acerca de nuestra articulación económica con el mundo, expresado de una manera genético estructural. No es que no hubiesen existido intentos de dar cuenta de cómo debía ser nuestra articulación económica con el mundo, lo que sucede es que pensamos que tanto la teoría dominante en el siglo XIX (el liberalismo), como las tres teorías del siglo XX (estructural-funcionalista, marxismo estaliniano y pensamiento cepalino), planteaban simplemente maneras de adecuarnos completamente al funcionamiento de la economía mundial⁶⁰. Aceptando por completo la lógica de explicación de los sectores dominantes, acerca de cuáles son los mecanismos de funcionamiento de la economía mundial, presentados como comportamientos naturales y descables, acerca de los cuales América Latina sólo debía tratar de aceptar y comprender

⁵⁸ El uso del término Teoría movió a polémica en su momento, en este caso lo utilizamos para señalar todos los aportes hechos a la discusión por ambos grupos: «La visión de la dependencia en Fernando Enrique Cardoso y Enzo Faletto, denominado «enfoco de la dependencia» para diferenciarlo de la «teoría de la dependencia» de Marini, Dos Santos, Bambirra y Gunder Frank». (López Segrera, 1999: 19)

⁵⁹ Según «Theotonio dos Santos: la dependencia es «una situación en la cual la economía de un cierto grupo de países está condicionada por el desarrollo y la expansión de otra economía, a la cual su propia economía está atada; una situación histórica que configura la estructura de la economía mundial de tal manera que determinados países resultan favorecidos en detrimento de otros, y que determina las posibilidades de desarrollo de las economías internas.» (López Segrera, 1999: 18)

⁶⁰ «A fines de los años cincuenta el futuro de América Latina era visualizado a través de los paradigmas estructural-funcionalista, del marxismo tradicional (y luego de la nueva versión que emergió como resultado de la revolución cubana) y del pensamiento desarrollista de CEPAL... la falla del funcionalismo fue considerar que se podría reproducir en la periferia el esquema clásico de desarrollo capitalista del centro –tesis validada por el marxismo tradicional, que visualizaba a

mejor esa lógica para que la adaptación fuese exitosa. Esta adecuación a la economía mundial partía del supuesto de la inevitabilidad de la lógica de la misma –explicada desde los países centro con el mayor europeísmo posible- acerca de la cual, la única actitud racional esperable de América Latina sería el de la adecuación sumisa a tales planteamientos.

Ante estas cuatro Teorías, discrepa en forma, contenido y talante la Teoría de la Dependencia, pues en esta se intenta pensar desde nosotros mismos, cómo ha sido nuestra incorporación forzada al sistema capitalista mundial y cómo además esta incorporación, no sólo nos ha convertido de manera inevitable en subdesarrollados, sino –una contribución especial de esta Teoría– que podía darse de otra forma nuestra vinculación a la economía mundial, siempre que optáramos voluntariamente por el desarrollo de nuestra propia personalidad económica como región, que aspirara a una mejora en nuestra posición en el intercambio, que apuntara al desarrollo de un aparato económico y político autónomo que nos llevara con nuestros propios colores hacia el desarrollo.

Esta explicación genética de la incorporación de América Latina al Mercado mundial, hoy en día –a través de la corriente llamada de estudios postcoloniales- llega hasta el extremo –un aporte importantísimo– de decir, que el propio surgimiento del sistema capitalista mundial sólo pudo ser posible por el encadenamiento de las economías americanas y oeste africanas, bajo la égida de la economía europea occidental. Que sólo así puede hablarse en adelante de sistema capitalista mundial y que es en la propia génesis del actual capitalismo mundial en donde se explica la sumisión dependiente de nuestras economías y no como un simple retraso atribuible a nuestros propios ritmos de desarrollo. Y además, la Teoría de la Dependencia se atrevía a señalar que otra ruta era posible y deseable para nuestras economías. La ruta del desarrollo pasaba entonces también no sólo por aumentar la capacidad de nuestros aparatos productivos, sino también en eliminar el carácter dependiente. Si bien es cierto que esta explicación estructural será considerada -en el desarrollo de la discusión- como insuficiente, por descuidar o desconocer por completo los factores internos económicos y extraeconómicos que intervienen en el proceso de subdesarrollo latinoamericano, no menos es verdad que gran parte de la explicación genético estructural expresada en la Teoría de la Dependencia sigue teniendo validez teórica, económica e histórica. Podríamos decir que la Teoría de la Dependencia mostró algunas de las causas necesarias que

históricamente han condicionado el desarrollo económico latinoamericano, pero que esas condiciones necesarias no son condición suficiente, ni para explicarnos lo que somos económicamente, ni mucho menos para de ahí partir como base para la elaboración de un nuevo modelo de desarrollo⁶¹.

3.5.-Pensarnos sin más desde la Religión: la Teología de la Liberación⁶².

En el terreno de la ciencia teológica, América Latina desde los momentos iniciales de su conformación en el siglo XVI, ha sido terreno fértil para la reflexión intelectual, bastaría recordar toda la discusión acerca de la animalidad o humanidad de los indígenas y de la justeza moral o no de la conquista, discusiones que aportaron mucho para la transformación de ciertas nociones de la Teología Fundamental, la Teología Bíblica y la Teología Moral. Por eso podemos afirmar que para la ciencia teológica cristiana –e incluso podríamos hoy añadir la Teología de las Religiones– las reflexiones surgidas desde Latinoamérica han significado importantes aportes a nivel mundial. Pero luego del período esplendoroso del siglo XVI y debido al surgimiento de centros académicos teológicos dirigidos por la escolástica tradicional española, estos impulsos altamente creativos decayeron y fueron sustituidos por una Teología Normal –en el sentido de Kuhn⁶³– que buscaba más la formación

⁶¹ «(...) la Escuela de la Dependencia, en su crítica al denominado capitalismo dependiente latinoamericano, no fue capaz de ofrecer una reflexión con resultados viables acerca de cómo construir un modelo alternativo de sociedad... El defecto esencial de la Teoría de la Dependencia fue el no haber percibido que ningún sistema puede ser independiente del sistema-histórico actual, de la economía mundial.» (López Segura, 1999: 16)

⁶² Siendo tan numerosa la bibliografía sobre la Teología de la Liberación, remitimos al lector para un acercamiento inmediato y básico léase a Scannone, 1997-1998; si quiere una lectura del teólogo pionero ver a Gutiérrez, 1991; si quiere profundizar léase los dos dossier de AAVV, 1988 y Vekemans y Cordero 1988; si quiere conocer parte de la polémica desatada en América Latina ver Cedral 1988.a, R. Jiménez, 1987, R. Jiménez, 1988 y CEDIAL, 1988.b. Si se quiere introducir al impacto mundial de la TdL, ver los números que la Revista Concilium le dedicó al tema: 92 (febrero 1974), 96 (junio 1974), 192 (marzo 1984) y 219 (septiembre 1988). Toda esta bibliografía puede ser consultada en el Instituto de Teología para Religiosos (ITER)-Facultad de Teología de la UCAB, Caracas.

⁶³ Una de las características de esta ciencia normal (teología normal) es que: «Debido a que se reúne con hombres que aprenden las bases de su campo científico a partir de los mismos modelos concretos, su práctica subsiguiente raramente despertará desacuerdos sobre los fundamentos clara

de pastores antes que de teólogos independientes⁶⁴, lo que llevó a crear generaciones de teólogos encargados de traducir las reflexiones europeas para su mejor comprensión y acatamiento en nuestra región, independientemente que las mismas no pudieran explicar nuestra especificidad, tal como había sido hecho en el siglo XVI.

Pasarán varios siglos –del XVI al XX– para que en una Iglesia cada vez más americana, pudiera retomarse la necesidad de hacer teología con la cara vuelta a la realidad regional y este es el principal mérito de la corriente teológica conocida como Teología de la Liberación: el atreverse a dar cuenta teológicamente de América Latina.

Esta corriente teológica surge en los tempranos años 70⁶⁵, precedida por dos series de eventos, de resonancia mundial uno y de resonancia americana el otro. Nos referimos a la culminación del Concilio Ecuménico del Vaticano II y a la Conferencia Episcopal de América Latina reunida en Medellín en 1968, seguida posteriormente por la Conferencia Episcopal convocada en Puebla.

La Teología de la Liberación surge como corriente teológica dentro del pluralismo teológico de la Iglesia Católica, intentando hacer sólo suyo, el principio de la «opción por los pobres» y añadiéndole como método de estudio de análisis de la realidad, lo que los principales teólogos como Gutiérrez y los hermanos Boff consideraban que era el marxismo. Visto desde la Iglesia, lucía como una opción política vinculada a la izquierda marxista y visto desde el campo político de la sociedad, lucía como una Iglesia de izquierda enfrentada a una Iglesia de derecha dirigida por las jerarquías episcopales de todos los países americanos (excepto Brasil). Esto fue lo fundamental de la puesta en escena inicial de la Teología de la Liberación.

Quisiéramos analizar este movimiento desde los dos ángulos principales que lo conformaron: una lectura marxista de la realidad americana y su receptividad y confrontación en la Iglesia, no sólo con las jerarquías episcopales, sino sobre todo, la confrontación con las otras teologías que hacen y hacían vida en la Iglesia.

mente expresados.» (Kuhn, 1982: 34).

⁶⁴ No del Magisterio por supuesto, sino una independencia entendida como libertad de investigación, la que en diversos grados se mantenía en Salamanca, por ejemplo.

⁶⁵ Ver Gutiérrez, 1991.

Sobre el primer punto, el privilegiar el análisis marxista de la realidad, destaca sobremanera el escaso conocimiento que los teólogos tenían –y tienen– de las Ciencias Sociales y de cómo a partir de esa ignorancia, han obtenido patente de curso para producir simples caricaturas de análisis social, que sólo sirven como factor de enmascaramiento ideológico de lo que realmente sucede. Es incluso preocupante el constatar, cómo teólogos que han tenido una formación rigurosa medida en años y requisitos formales de estudio, han tenido la irresponsable ligereza de pretender utilizar herramientas de análisis social sin ninguna preparación previa, amparados en que no lo necesitan debido a la urgencia política de la acción y me imagino también en la convicción de que por ser miembros de la vida consagrada la mayoría –la participación de teólogos laicos es muy posterior– y por lo tanto víctimas y defensores, de lo que se conoce en la Eclesiología como Clericalismo, no necesitan estudiar previamente las cosas mundanas, porque ya estas están contenidas en la visión de lo sagrado (análisis fundamentalista que se ejerce en la práctica aunque se niegue en la retórica) o simplemente por que piensan que cuentan con una relación más estrecha con el Espíritu Santo que el común de los mortales científicos sociales.

Esta adopción acrítica del marxismo –lo cual en términos de Marx significa una contradicción– les impidió ver, que el marxismo es una corriente del pensamiento científico social, que en más de siglo y medio de existencia cobija en su seno numerosas corrientes, de las cuales las más atrasadas y superadas lógicas y teóricamente son las llamadas corrientes estalinistas y maoístas, precisamente las más utilizadas por la izquierda en Brasil y Perú en las décadas de los '60 y '70, los países donde primero prende la Teología de la Liberación y que aportó el marxismo inicial de Gutiérrez y de los Boff. Con esta limitación de origen, a la manera de plomo en el ala, esta Teología de la Liberación, que en algunos momentos en palabras de Boff, aspiró ser no sólo una teología más dentro del pluralismo teológico de la Iglesia, sino la Teología por definición⁶⁶, tuvo un vuelo corto (medido en tiempos eclesiales). Porque la Teoría que hizo suya la Teología de la Liberación fue la Teoría de la Dependencia, cuya capacidad explicativa del todo social fue decayendo vertiginosamente, hasta que ya a principios de los 70 –justo cuando la hacen suya los teólogos– había dejado de ser una teoría de alcance general para transformarse

⁶⁶ Ver Boff, 1988.

—en el mejor de los casos— en una teoría de alcance medio y sólo para explicar parte de la génesis de la vinculación de América Latina al Sistema Capitalista Mundial.

Pero el otro ámbito de la discusión el propiamente intraeclesial que nos interesa, es el de la confrontación de la Teología de la Liberación con las otras Teologías que hacen vida en la Iglesia. Las discusiones mejores se fueron desarrollando acerca de cuál es el alcance de la «opción por los pobres». Pronto fue demostrado teológicamente que la «opción por los pobres» siempre ha existido en la Iglesia, debido a que fue un mandato de Jesús, expresado claramente en sus dichos y acciones. Por lo tanto la Iglesia Universal reafirmaba como doctrina oficial la opción por los pobres, por que tal opción no era patrimonio particular de una Teología sino el punto de partida de cualquier reflexión teológica. Esta discusión teológica llevó a que el movimiento de la Teología de la Liberación adquiriera una pluralidad tal, que pudiera albergar en su seno tendencias contrapuestas. Ya los teólogos iniciadores del movimiento son parte importante de la historia del mismo, pero muchos de sus postulados pertenecen más al terreno de la historia de las ideas y de la arqueología del quehacer teológico latinoamericano de las décadas de los '70 y '80', que al terreno de la búsqueda por dar cuenta de los problemas actuales de América Latina.

En el haber de la Teología de la Liberación hay que anotar, que fue un intento por parte de los teólogos latinoamericanos, de plantar cara a las teologías europeas y europeizadas y demostrar que no son suficientes para explicar nuestra realidad. En segundo lugar, quedó comprobado que en América Latina existe ya suficiente desarrollo del quehacer teológico como para intentar comprender efectivamente nuestra realidad. Y en tercer lugar quedó demostrado, que haciendo Teología desde América Latina puedes reflexionar sobre problemas de alcance universal actual, como el de la pobreza. Lo que ha permitido que la Teología de la Liberación ya no sea sólo una proposición para América Latina sino también para África, Asia y recientemente para Europa y EEUU. Por supuesto ya estamos hablando de una Teología de la Liberación en su cuarta década, pluralista en su seno y pluralista porque convive con otras Teologías. Una Teología de la Liberación que casi sólo guarda con sus fundadores una relación de génesis histórica, pero cuyas principales formulaciones de análisis social sólo merece una sonrisa de comprensión amistosa.

3.6.-Pensarnos sin más desde lo político: las nuevas Repúblicas, el Neocolonialismo, el Populismo y el Socialismo en países atrasados.

Una de las esferas en donde la impronta americana ha sido especialmente creativa a nivel mundial es el de la política, nos atreveríamos a afirmar, que los dos últimos siglos –XIX y XX– han tenido en nuestras tierras el escenario para la aplicación inicial de teorías políticas inventadas en Europa, conjuntamente con la necesidad de pensar especificidades inéditas producto del primer gran movimiento de descolonización habido en el sistema capitalista mundial desde el siglo XVI. En tercer lugar, observamos el surgimiento de respuestas originales que buscaban de manera autónoma y decidida presentar soluciones políticas surgidas del pueblo que realmente somos. Y un cuarto camino de la originalidad política, es el de cómo podía darse un sistema sociopolítico socialista por elecciones en un país atrasado⁶⁷, contribuyendo así a un segundo desmentido de las profecías de Marx⁶⁸.

I.- Abundará la literatura sobre esas cuatro realidades americanas, obligando a crear teoría específica para explicar lo ocurrido en nuestras tierras, iniciándose esas teorías en el marco de un europeísmo enajenado que intentaba explicar las desviaciones americanas al modelo europeo; derivando lentamente a la comprensión de que no podía verse como desviación sino como adecuación a nuestra realidad específica y por lo tanto, ver en dicha adecuación no una desviación, sino una invención legítima. Así sucedió con la noción de República, reflexión que hay que realizar desde la premisa de que es América (incluyendo la latina y la sajona), el

⁶⁷ El término de «país atrasado» es tomado de la jerga marxista de la época, no pretendemos que tenga ningún otro alcance explicativo.

⁶⁸ Hay que recordar que Marx preconizó la llegada del socialismo en los países más desarrollados del sistema capitalista europeo, cuando primero ocurrió lo contrario con la Rusia Zarista convertida en URSS, luego seguirían China, Europa Oriental, Corea del Norte, Vietnam, Cuba. Estos ascensos al poder estuvieron precedido de la fuerza militar directa, con lo que se predijo –no ya Marx, sino desde la III Internacional Comunista– que sólo en los países desarrollados de Europa podía acceder el socialismo al poder por la vía de las elecciones, como evidentemente se logró en los países nórdicos a principios del siglo XX y se intentó sin éxito en Francia e Italia en la inmediata segunda postguerra, lo que si se lograría de manera general y por razones que no podemos detallar en profundidad en este trabajo, a finales del siglo en España, Portugal y Alemania. Se concluía que en los países subdesarrollados, del tercer mundo, era imposible acceder al socialismo por elecciones, asunto que Allende lograría desmentir.

continente que durante más de dos siglos ha estado signado por regímenes republicanos ininterrumpidamente (con la lamentable excepción de México), por lo que se desprende que es el continente que más experiencia republicana ha desarrollado y por lo tanto, el principal laboratorio para la creación de teoría política republicana, muy por encima de Europa, que durante los mismos dos siglos ha asistido intermitentemente en la mayoría de los países, a regímenes republicanos y regímenes monárquicos, hasta que en la actualidad aun persisten gobiernos monárquicos y algunos híbridos como las monarquías constitucionales de Gran Bretaña y de España.

Tendríamos entonces que pensar en la originalidad de los regímenes republicanos de América y dentro de esta, separar el régimen republicano de los EEUU, el régimen republicano de la América Española y el régimen republicano de Brasil. Para el interés de este trabajo queremos hacer hincapié en el relacionado con iberoamérica, por ser Venezuela parte de la misma. En este sentido quisiéramos enfatizar que la implantación de los regímenes republicanos en la América Española serán diferentes según el país y la región de la cual hablemos y tendrán que luchar en sus inicios, contra varios obstáculos; uno epistemológico, que será el de tratar de imponer un sistema de gobierno producido por la realidad europea a una realidad, como la americana, con antecedentes históricos en gran parte diferentes a los vividos por Europa.

Un segundo gran obstáculo epistemológico, será la formación inicial de muchos de los dirigentes que presidieron la guerra de secesión de España, quienes se habían formado en una visión absolutista del poder por lo que intentaron reproducir esa visión autoritaria, recurriendo a proposiciones directamente monárquicas (como Iturbide) y monárquicas disfrazadas (como la proposición de Bolívar acerca de la Presidencia Vitalicia incorporada en la Constitución de Bolivia de 1826).

Un tercer obstáculo político fue la simultaneidad y coincidencia de las tareas de crear una nueva nación y crearla con un nuevo sistema de gobierno, lo que dificultó el éxito de ambas tareas⁶⁹, debido a la presencia —muchas veces orquestada—

⁶⁹ Es bueno recordar para comparar, que por ejemplo ya Francia estaba consolidada como nación histórica, el hexágono, cuando se intentó cambiar el régimen monárquico por un régimen republicano y aún así sabemos las dificultades y retrocesos habidos. Pensemos entonces las dificultades que significaba para la América Española intentar llevar a cabo los dos procesos a la vez.

de los enemigos externos a los límites territoriales que cada nación intentaba darse a sí misma, con los enemigos internos de los bandos enfrentados por el poder de decidir la conducción del nuevo país.

Un cuarto elemento que requerirá de la creatividad teórica latinoamericana, será el de definir el perfil del nuevo ciudadano: responder la pregunta acerca de quién puede ser considerado ciudadano y quién no. Pues sabemos que la Declaración de los Derechos del Hombre, en la misma Francia (y sus colonias), no pasó de ser un acto retórico por lo menos hasta entrado el siglo XX. Muchas más dificultades existirán en Latinoamérica para dar la ciudadanía universal, debido a que los bolsones étnicos y la memoria de una sociedad colonial organizada en barreras de color seguirán perviviendo en nuestros países —en mayor o menor grado— hasta nuestros días.

Por tales razones, el experimento republicano en los países americanos de lengua española ha presentado severas limitaciones para conciliar, el ideal teórico republicano moderno con la práctica social de definición de ciudadano. Así fue durante todo el siglo XIX, dando origen a regímenes republicanos con tendencia a la creación de férreas oligarquías excluyentes de las grandes mayorías, por lo que las repúblicas eran autoritarias por definición. Tal inmovilidad de maneras de existir de las repúblicas sólo comenzarán a ser sacudidas a partir del primer tercio del siglo XX o del segundo tercio según los países, con el empuje que significará la aparición de otro sistema de gobierno distinto al republicano, aunque por supuesto no opositor ni continuador por excelencia, que será el Régimen Democrático. Sistema que será leído de manera natural como republicano en nuestra América, pero que tal lectura no puede llevarnos a pensar que son consustanciales democracia y república, pues la propia existencia de monarquías constitucionales como Inglaterra y España desmienten tal asimilación automática, al igual que la existencia de Repúblicas autoritarias y dictatoriales en América Latina. Será entonces con la introducción de la Democracia como proposición teórico política, cuando podremos hablar de la segunda etapa del sistema republicano en América, coincidente ya con el siglo XX.

II.- Un segundo punto para enfatizar la originalidad política de América Latina, consiste en que la creación de las nuevas repúblicas surgidas a raíz de la secesión de España y de la liquidación de todas las Provincias españolas continentales (pues hasta 1898 seguirá controlando Cuba y Puerto Rico), crea a su vez el primer

gran movimiento de descolonización del siglo XIX. Esta situación provoca un reacomodo de las nuevas naciones dentro del sistema capitalista mundial, pasando de ser economías subyugadas y expoliadas en una relación nacional (España) centro-periferia, a economías igual dominadas y aún más sobreexplotadas, pero en una relación neocolonial con Inglaterra, Francia y posteriormente Alemania (hasta el siglo XIX), para finalmente depender neocolonialmente de la economía estadounidense en el siglo XX. Nótese que a partir de la segunda ola de expansión imperialista europea que tuvo su máximo punto de formalización del reparto mundial en el Congreso de Berlín del año 1878⁷⁰, África y gran parte de Asia pasan a ser colonias clásicas que expresan el dominio de un Estado Nación sobre otro Estado Nación, pero América Latina ya no era colonia en ese sentido⁷¹. Por lo que será necesario crear el neologismo de situación neocolonial, nominación que abrirá una espita importante para la teoría política, acerca de cuales son las características, alcances, posibilidades y dispositivos para el cambio de relación de dominación colonial y de dominación neocolonial.

III.- El tercer elemento destacable por su originalidad que producirá la realidad política latinoamericana, será el llamado Populismo⁷², corriente ideológica política que insurgirá desde el siglo XIX y según algunos autores todavía conserva su vigencia. En este apartado referiremos con el término de Populismo, a aquellos movimientos que surgidos alrededor de la Revolución Mexicana, alcanzarán su mayor cuota de elaboración teórico-política en la formulación de Haya de la Torre y su Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista (APRA). Sabemos que el término Populismo se le ha enrostrado a otros movimientos políticos en,

⁷⁰ Ver Mommsen, 1973.

⁷¹ Es discutible si en algún momento fue realmente colonia en ese sentido. De ahí la importancia de la discusión de vieja data en América Latina acerca de si éramos colonia o provincia, o de si puede hablarse de colonia cuando uno de los elementos –en este caso el dominado– para el momento de la conquista no era un Estado Nación.

⁷² Pensamos que si el término Populismo no se clarifica suficientemente pudiera estar dando más equívocos que soluciones a la comprensión de la realidad política latinoamericana. Si vemos el término Populismo a escala mundial y lo emparentamos con el Populismo ruso y estadounidense del siglo XIX, quizás pueda ayudar la analogía, siempre y cuando percibamos que el concepto matriz de los tres casos que es Pueblo, es de configuración muy diferente en las tres realidades.

Europa y en América, tanto en el siglo XIX (España⁷³, Rusia⁷⁴, EEUU⁷⁵, México⁷⁶, Argentina⁷⁷, Uruguay⁷⁸) como en el siglo XX (la Revolución Mexicana⁷⁹, el

⁷³ «En la experiencia histórica iberoamericana, la invasión napoleónica de 1808 y las luchas por la emancipación dieron lugar a fenómenos políticos que también pueden llamarse populistas, por basarse en la apelación activa a la movilización popular para conseguir sus objetivos. En España la invasión se enfrentó a la resistencia de sectores muy heterogéneos, que incluían tanto a grupos conservadores como a otros de ideas progresistas.» (Di Tella, 1989: 470)

⁷⁴ «Hacia el último tercio del siglo XIX se difundió en medios intelectuales el *populismo ruso*, ideología influida por el anarquismo y por otras corrientes socialistas, aunque rechazaba los esquemas organizativos y las perspectivas históricas del marxismo. Promovía la acción directa, la violencia y la rebelión popular, estimuladas por una minoría intelectual de activistas que debían «ir al pueblo», a convivir con él para conocerlo mejor y dirigir la insurrección cuando se dieran las circunstancias propicias: de ahí su nombre de *narodniki*, de *narod*, PUEBLO.» (Di Tella, 1989: 470)

⁷⁵ «En los EEUU, en los últimos decenios del s. XIX se formaron movimientos políticos en diversos estados, basados sobre todo en *farmers* (chacareros) y en sectores urbanos afectados por la manipulación de tarifas del transporte y por la banca. El movimiento se expresó en partidos nuevos, designados genéricamente como «populistas». ... en los EEUU subsiste una tradición populista, que ocasionalmente resurge, sea en los dos partidos dominantes o en terceros partidos de vida breve. El populismo tenía actitudes de antagonismo a los ricos, sobre todo a los que eran vistos como monopolistas y abusivos, sin cuestionar el capitalismo en sí. Poseía también algunos caracteres tradicionalistas y antimodernistas, y una revalorización mítica de la vida rural.» (Di Tella, 1989: 470)

⁷⁶ «(...) durante los primeros años de la independencia, se generó, como en España, dentro del liberalismo, una escisión entre un sector moderado («escoceses», por la designación de las logias masónicas en que se reunían) y otro exaltado o populista («yorkinos», por equivalente motivo) con posiciones anticlericales y federalistas, aunque también englobando componentes menos ideológicos. Paralelamente, se dieron también fenómenos de apelación popular en la derecha conservadora, utilizando estructuras clericales como instrumentos de comunicación con las masas, a las que se sumaba el liderazgo personalista de caudillos militares.» (Di Tella, 1989: 471)

⁷⁷ «(...) un populismo de origen más rural y conservador, antiliberal, con apoyo clerical, se desarrolló con el liderazgo de Juan Manuel Rosas... que unía a su arrastre popular el de un amplio sector de las clases altas, lo que lo hace converger con el modelo cesarismo.» (Di Tella, 1989: 471)

⁷⁸ «En el Río de la Plata hubo también caudillismos de tipo populista liberal, como el de José Artigas en el actual Uruguay...» (Di Tella, 1989: 471)

⁷⁹ «La Revolución Mexicana iniciada en 1910 y muy radicalizada a partir de 1914, comparte más los caracteres populistas, aunque la transformación que efectuó en la estructura de propiedad fue más profunda que la usualmente asociada con ese concepto. Sin embargo, una vez realizados los cambios más importantes, el liderazgo de los jefes ya transformados en presidentes, desde Plutarco Elías Calles a Lázaro Cárdenas, fue de tipo populista.» (Di Tella, 1989: 472)

Peronismo en Argentina, el Varguismo en Brasil, el Fidelismo en Cuba⁸⁰), pero a ninguno de esos haremos referencia en este aparte⁸¹. Sin entrar a discutir la validez o no de esas clasificaciones⁸², nos interesa detenernos en aquellas ideas centrales que convertidas luego en ideología y doctrina política, formarán parte de algunas de las reflexiones más lúcidas acerca del ser histórico político latinoamericano.

Pensamos que el eje teórico central por donde discurre la formulación teórica del Populismo es el del concepto pueblo movilizado y su papel en la acción política. Este concepto de Pueblo Movilizado-Política ha sido parte vital de todo discurso político, rastreado sin dificultad -para lo que atañe a lo que por comodidad llamamos Occidente- a la Grecia continental, especialmente al llamado que se le hace al «pueblo griego» para enfrentarse al invasor persa. De ahí podemos ver con facilidad como el concepto de Pueblo Movilizado-Política tendrá innegable utilidad para la acción política en Roma⁸³, en la España invadida por Napoleón⁸⁴, en la Europa dedicada a la construcción de las nuevas nacionalidades en los siglos XIX y XX⁸⁵ y sobre todo -para el interés de este trabajo- en las luchas que sostendrán los pueblos de la España Americana en contra de los pueblos de la España Peninsular para provocar la secesión y en la continuación de su uso en todo el período del siglo

⁸⁰«La Revolución Cubana, y el fenómeno político de apoyo a Fidel Castro, tienen también algunas características afines a las del populismo, por el rol carismático e indiscutido del jefe.» (Di Tella, 1989: 472)

⁸¹ Parte de lo que debe ser discutido, para algunos pensadores se ha transformado lamentablemente en un a priori: ¿todos esos movimientos que han sido clasificados como regímenes populistas, son realmente tales? ¿qué es lo que unifica a movimientos políticos tan heterogéneos que permita clasificarlos bajo el sólo término de Populismo?

⁸² Conviene distinguir aquí «(...) entre el populismo como sujeto histórico, y el populismo como característica que puede ser poseída parcialmente por gran cantidad de fenómenos políticos. El populismo como sujeto histórico es un movimiento en el cual: a) hay un apoyo de masas movilizadas pero aún poco organizadas autónomamente, b) existe un LIDERAZGO fuertemente anclado en sectores externos a las clases obreras o campesina, y c) la vinculación entre masa y líder es en gran medida carismática.» (Di Tella, 1989: 472-473)

⁸³ Por ejemplo cuando se acude a él para homogeneizar las fuerzas romanas en contra de la invasión de Aníbal cuando las Guerras Púnicas. O cuando se plantea el concepto de pueblo romano homologable al de ciudadano romano, cuando en la República se intente universalizar la cualidad de ciudadano romano a cualquiera aún no nacido en Roma.

⁸⁴ Ver Paredes, 2002.

⁸⁵ Ver Martínez de Sas, 2002.

XIX post secesión, cuando se estén realizando los procesos de construcción de las nuevas repúblicas.

Pero si en todos los procesos anteriores se ha recurrido al uso del término Pueblo Movilizado-Política, ¿por qué entonces no todos esos movimientos son llamados Populismo? ¿por qué sólo se va utilizar peyorativamente el término de Populismo para adjetivar algunos de los movimientos políticos latinoamericanos que han expresado —algunos de ellos— una gran carga de originalidad? Aunque no podemos dar las respuestas adecuadas a esas preguntas en el marco de este trabajo, nos conformaremos con plantear algunos elementos sobresalientes de esa formulación originalísima latinoamericana, cuyos principales escenarios prácticos y teóricos se llevarán a cabo en México y Perú.

El concepto Pueblo es probadamente polisémico⁸⁶, las más de las veces ha sido utilizado en política como un conglomerado de agregados étnicos y sociales que dejan atrás sus diferencias iniciales para transformarse en un todo indiferenciado, homogéneo, presto para una acción política dirigida por élites esclarecidas que saben interpretar los intereses del nuevo sujeto indiferenciado. Lo que en la práctica histórica ha significado que como los intereses no se «indiferencian», tal indiferencia debe ser leída como la sujeción de la mayoría de los intereses, a los intereses de quienes ejercen la hegemonía del movimiento político. De esa manera puede verse como los intereses del pueblo que lucse limitaron a los intereses que defendía una fracción de los sectores dominantes de la época: los blancos criollos.

Intentando ir en contrario a esta lógica del concepto pueblo, en la Revolución Mexicana del primer tercio del siglo XX va a ir surgiendo una cara distinta para ilustrar lo que es Pueblo, será la cara del indígena, sector étnico que prontamente será exaltado como una de las figuras fundamentales para pensar en una nueva América Latina. Se iniciará en México la reivindicación de lo indígena como componente fundamental de la nacionalidad, generándose la política oficial del Indigenismo⁸⁷, que algunos autores, especialmente el filósofo José Vasconcelos, vinculado al Ministerio de Educación de México, elevará a la altísima cuota teórica de señalar la importancia mundial del entrecruzamiento racial sucedido en América

⁸⁶ Ver AAVV, 1980: 319, 458, 459; Margulis, 1977: 76; AAVV, 1979: 33, 34, 65 y González Ordosgoitti, 1997: 144.

⁸⁷ Ver Marzal, 1993.

Latina, reivindicando no sólo de entrada lo indígena sino sumándole exponencialmente el mestizaje alcanzado, hasta llegar a la proposición conceptual de la Raza Cósmica⁸⁸.

Esta iniciativa mexicana de exaltación de la raíz indígena⁸⁹, llevará oficialmente a la creación de Políticas Indigenistas y alimentará la creación intelectual de Vasconcelos hasta alcanzar una de las cumbres del pensamiento filosófico latinoamericano con el concepto de Raza Cósmica, la cual encontrará eco en Perú, en pensadores de la talla de Mariátegui⁹⁰ y de Haya de la Torre. Siendo este último quien primero traducirá a escala continental las consecuencias políticas de la reivindicación de lo indígena y de la noción de Raza Cósmica, al formular de la manera más clara posible lo que puede ser considerado como el aporte más importante —para la primera mitad del siglo XX— de fusión del pensamiento de la izquierda de raíz latinoamericana⁹¹ y la izquierda europea de estirpe marxista: la Alianza Popular Revolucionaria Antiimperialista (APRA). En la formulación del APRA hay una reivindicación clara acerca de quien es el sujeto revolucionario⁹²: el indígena y el mestizo latinoamericano y no un proletariado numéricamente insignificante en nuestra región. Igualmente se afirma claramente en contra de quien es la lucha: contra el Imperialismo⁹³. Y además, el cómo hay que hacer esa

⁸⁸ Ver Vasconcelos, 1992, 2002, s/f

⁸⁹ Recordar el papel que el Muralismo Mexicano jugará a este respecto.

⁹⁰ Ver Mariátegui, 1979: 20-30

⁹¹ Es importante hacer una breve aclaración acerca de la historia de los términos políticos de Izquierda, Centro y Derecha que comienzan a ser utilizados desde finales del siglo XVIII a raíz de la Revolución Francesa. Nosotros sostenemos que el término Izquierda (al igual que los otros dos nombrados) va a desarrollarse y a tener historia propia en el siglo XIX de manera autónoma en tres realidades continentales: la europea, la estadounidense y la latinoamericana. Estas tres corrientes comenzarán a entrecruzarse y mezclarse en el siglo XX, pero sin perder nunca sus moldes iniciales, preservado —si bien marginalmente— aún en el período de mayor hegemonía del pensamiento marxista de la III Internacional, el cual llegó a abrogarse para sí hasta el término de izquierda y del cambio posible. Y será en este clima de asfixia teórica e ideológica en el que surgirá tímidamente la voz de Mariátegui y las voces sonoras y desafiantes de Vasconcelos y de Haya de la Torre. Es este contexto el que hace comprensible que calificuemos de hazaña intelectual la formulación de Raza Cósmica de Vasconcelos y de hazaña intelectual y política la formulación del APRA por Haya de la Torre.

⁹² En evidente confrontación con el pensamiento de la III Internacional, que planteaba que el sujeto revolucionario era el proletariado.

⁹³ Aquí sí existe plena coincidencia con la proposición de Lenin.

lucha: convocando a la unidad latinoamericana para el enfrentamiento simultáneo contra el enemigo. Con este fin se planteará construir un sólo partido político, con un sólo nombre: APRA. Con diversas secciones nacionales –al modo como la III Internacional Comunista– el APRA es concebido como una Internacional Indoamericana⁹⁴.

Por todas estas razones es que pensamos que las formulaciones iniciales del APRA todavía tienen mucho que dar, para quienes se interesen no sólo por los momentos estelares de la creación original de ideas políticas en América Latina, sino también para quienes creen, que los procesos de transformación de la realidad social latinoamericana deben ser sacudidos por cambios profundos que reivindiquen los intereses de las grandes mayorías. Pero además, para quienes piensan que dichos cambios deben realizarse en el seno de sistemas democráticos y no autoritarios ni totalitarios.

IV.- El cuarto elemento de la realidad política latinoamericana que consideramos importante destacar, es el de las distintas maneras como la proposición política del socialismo de raigambre marxista ha sido puesto en escena y ha llegado a ejercer el Gobierno en varios países de nuestra región. Pensamos que podría establecerse una especie de tipología, algunos de cuyos tipos son más novedosos que otros, vistos desde la historia mundial de los Gobiernos auto proclamados socialistas.

Tal diversidad podría plantearse de la siguiente manera:

1.-movimientos políticos armados en contra de dictaduras, que conforman un frente amplio de lucha por la democracia y que luego en el poder se declaran socialistas y seguidores del socialismo soviético (caso Cuba);

2.-movimientos políticos armados en contra de dictaduras, que conforman un frente amplio de lucha por la democracia y que luego en el poder se declaran socialistas y seguidores del socialismo soviético, posteriormente al ser convocadas

⁹⁴ El término Indoamericano acuñado por Vasconcelos y Haya de la Torre y otros pensadores de la primera corriente del pensamiento indigenista, es muy importante porque intenta reivindicar ya en la propia denominación la impronta indígena. Más adelante cuando se promedie la sexta década del siglo XX, este término entrará en colisión y cuando menos en una relación poco amistosa con el término de América Latina para nuestra región, pero ese no es nuestro objeto de estudio en este trabajo.

las elecciones pierden y entregan el poder, para luego volver a optar al poder por vía de elecciones y finalmente recuperarlo (caso Nicaragua);

3.-movimientos políticos no armados en lucha contra la colonización y por la descolonización, que luego en el poder se declaran socialistas (caso Granada/Bishop);

4.-movimientos políticos no armados, declaradamente socialistas, que acceden al poder por vía de las elecciones, son derrocados por un Golpe de Estado y luego acceden nuevamente al poder por la vía electoral (caso Chile);

5.-movimientos políticos electorales, en donde coexisten partidos políticos socialistas y partidos políticos no-socialistas, que alcanzan el poder por la vía electoral a nombre de Presidentes de ideología socialista pero que no aspiran crear un sistema socialista (Brasil/Lula y Uruguay/Tabaré Vázquez) y

6-finalmente, el de movimientos políticos llegados al poder por vía electoral proclamándose humanistas y no-socialistas, que luego en el poder se declaran socialistas aunque conservando la idea de elecciones, pero en un clima sensiblemente menos democrático que el que le permitió llegar al poder (caso Venezuela/Chávez, y quizás también Bolivia/Morales y Ecuador/Correa).

Estas seis grandes expresiones de la manera como los movimientos de tendencia socialista marxista han llegado al poder en América Latina, contienen una gran carga de originalidad a la luz de la historia del movimiento socialista a escala mundial, debido a que el socialismo llega al poder en un país extraeuropeo subdesarrollado, cuando Marx había profetizado que esto sólo sería posible en un país europeo desarrollado. Incluso el caso de Rusia no le resta méritos al caso latinoamericano debido a que Rusia es un país europeo. Sólo comparte esta originalidad con China, Vietnam, Camboya y Corea del Norte.

Es igualmente original cuando el poder se ha alcanzado electoralmente — como en Chile y luego en Nicaragua— tratándose de un país subdesarrollado, pues sólo países europeos desarrollados habían tenido la posibilidad de gobiernos socialistas elegidos democráticamente (países nórdicos, Alemania, España, Portugal, Francia, Italia).

Otro elemento original es haber llegado al poder por la fuerza de las armas y haber entregado el poder por la fuerza de los votos (Nicaragua/Ortega), situación que no ha ocurrido ni en la URSS y sus países satélites, ni en los socialismos asiáticos

(si se exceptúa el caso de la India de los Nehru y del Partido del Congreso, asunto que da para otras discusiones), ni en Cuba. Aunque quizás pueda mencionarse el antecedente de Kenya en la África de los '70.

Otro elemento original es haber llegado al poder por elecciones negando su carácter socialista, declarándolo sólo después de haberse consolidado en el Gobierno (caso Venezuela/Chávez y posiblemente Bolivia/Morales y Ecuador/Correa).

Tendríamos así que en el caso de la recepción latinoamericana de la idea europea de socialismo, cuando esta idea ha triunfado, ha sido porque se ha actuado apegado a las condiciones concretas de cada país, dando por resultado una gran variedad de soluciones, colocando de relieve que América Latina no se limita a imitar⁹⁵ las ideas que vienen de Europa —o de otro lugar del mundo— sino que ha tenido capacidad de leerlas a la luz de su propia realidad, pensándolas con cabeza propia.

En Conclusión.

Hemos llegado al final de este breve trabajo en el cual hemos querido presentar una pequeña ventana para asomarnos al universo de las ideas en América Latina. Ilustramos esta visión con veinticinco (25) ejemplos concretos, extraídos por considerarlos los más importantes según nuestro limitado juicio, pero en ningún caso por pensar que sean los únicos posibles:

Sólo queremos volver a insistir en que nuestra proposición central es intentar presentar tres momentos metodológicos de cómo el espíritu latinoamericano se ha atrevido a pensar su realidad: el momento en que Europa piensa desde América Latina; el momento en que América Latina piensa en lo que dice Europa y el tercer momento en que Latinoamérica decide pensarse a sí misma sin ningún complejo, ni atadura, ni complejo de inferioridad, cuando América Latina se piensa sin más.

⁹⁵ La mayoría de los movimientos socialistas que fracasaron en Latinoamérica, fue precisamente por ser imitadores, bien sea de las directrices de la III Internacional o luego por seguir la teoría guevarista del foco revolucionario, ampliamente demostrado su fracaso en Bolivia.

Bibliografía citada.

AAVV (1979).-*Educación y Cultura Popular Latinoamericana*. Colombia. Editorial Nueva América. Pp. 204.

AAVV (1980).-*El hombre latinoamericano y sus valores*. Colombia. Editorial Nueva América. Pp. 490.

AAVV (1992.a).-*De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 1. Imágenes interétnicas*. España. Siglo XXI de España Editores S.A, Extremadura En-clave 92, Junta de Extremadura y Siglo XXI Editores, México. Pp. 542

AAVV (1992.b).-*De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 2. Encuentros interétnicos*. España. Siglo XXI de España Editores S.A. Pp. 566

AAVV (1993).-*De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 3. La formación del Otro*. España. Siglo XXI de España Editores S.A, Junta de Extremadura. Pp. 580

AAVV (1995).-*De Palabra y Obra en el Nuevo Mundo. 4. Tramas de la Identidad*. España. Siglo XXI de España Editores S.A, Junta de Extremadura. Pp. 556

Becco Horacio Jorge (Selección, Prólogo, Notas y Bibliografía) (1993).-*Historia Real y Fantástica del Nuevo Mundo*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 176. pp. 430.

Boff, Clodovis (1988).- «15 Tesis sobre la Teología de la Liberación» en: Vekemans, SJ Roger y Juan Cordero (1988).-*Teología de la Liberación* (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia). Colombia y Venezuela. CEDIAL-Universidad Católica del Táchira-Trípode. Pp. 735 (páginas: 476-484)

CEDIAL (1988.a).-Seminario sobre la Libertatis Nuntius y la Libertatis Conscientia. *La Teología de la Liberación a la luz del Magisterio*. Colombia y Venezuela. CEDIAL-Trípode. Pp. 526.

CEDIAL (1988.b).-*La Teología de la Liberación, ni tan Católica, ni tan Latinoamericana*. CEDIAL. Colombia y Venezuela. CEDIAL-Universidad Católica del Táchira. Pp. 222.

Claudín Fernando (1970).-*La crisis del movimiento comunista. Tomo 1. De la Komintern al Kominform*. España. Ediciones Ruedo Ibérico. Biblioteca de Cultura Socialista. Prefacio de Jorge Semprún. Pp. 680.

Depestre René (1977).- «Saludo y despedida a la Negritud» en: Manuel Moreno Fraginals.-*África en América Latina*. México. Siglo Veintiuno Editores. Serie "El mundo en América Latina" (páginas: 337-362)

Di Tella Torcuato (1989).- «Populismo» en: Torcuato Di Tella (Supervisión).- *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires. Puntosur Editores. Pp. 659 (páginas: 469-473)

Ferrater Mora José (1994).- *Diccionario de Filosofía* (Nueva edición actualizada por la Cátedra Ferrater Mora bajo la dirección de Joseph-María Terricabras). Madrid. Ariel Referencia. 4 Tomos.

Fundación Boulton (1976).- *Política y Economía en Venezuela, 1810-1976*. Caracas. Fundación John Boulton. Pp. 294.

González Ordosgoitti Enrique Ali (1997).- *Diez Ensayos de Cultura Venezolana*. Caracas. Fondo Editorial Tropykos, CISCUVE, Dirección de Desarrollo Regional del CONAC, 2da Edición. pp. 172.

González Ordosgoitti Enrique Ali (2004).- «El componente cultural de la crisis» *Revista de Teología* del ITER-Facultad de Teología de la UCAB (Venezuela) 34: 113-142, mayo-agosto.

González Ordosgoitti, Enrique Ali (2006).- «Programa del Seminario Problemas Filosóficos Latinoamericanos por Épocas». Mimeo. Caracas. UCV, FAHE, Escuela de Filosofía, semestre 2006-II, pp.4

Gutiérrez Gustavo (1991).- *Teología de la Liberación. Perspectivas*. Con una nueva Introducción: Mirar Lejos. Perú. CEP. Octava edición (según la 6ª edición revisada y corregida). Pp. 440.

Gruzinski Serge (1999).- «Las Imágenes, los Imaginarios y la Occidentalización» en: Marcello Carmagnani, Alicia Hernández y Ruggiero Romano (Coordinadores).- *Para una historia de América. I. Las Estructuras*. México. FCE, Fideicomiso Historia de las Américas, Serie Américas. Pp. 570 (páginas: 498-565)

Henríquez Ureña, Pedro (1978).- *La Utopía de América*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 37. pp. 578

Jiménez Roberto (1987).- *La «Teología Latinoamericana» en Capilla. Estudio sobre el pronunciamiento de la Santa Sede y los Teólogos de la Liberación*. (Complementación sociológica del comentario de Joaquín Lepeley «La Santa Sede y la teología de la liberación»). Venezuela y Colombia. CEDIAL-Universidad Católica del Táchira. Pp. 160.

Jiménez, Roberto (1988).- *Tensiones y crisis en la Iglesia Latinoamericana. Desde Puebla hasta la Libertatis Conscientia (1979-1987)*. Colombia y Venezuela. CEDIAL-Universidad Católica del Táchira. Pp. 174.

- Kuhn, Thomas S. (1982).-*La Estructura de las Revoluciones Científicas*. España. FCE. Breviarios, nro. 213. pp. 320.
- Las Casas Bartolomé de (1986).-*Historia de las Indias*, Tomo I. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 108. pp. 748.
- Lepeley Joaquín (1988).-*Teología de la Liberación, Si. Liberacionismo, No. Colombia y Venezuela*. CEDIAL-Universidad del Táchira. Pp. 205.
- Lienhard Martin (Selección, Prólogo, Notas, Glosario y Bibliografía) (1992).-*Testimonios, Cartas y Manifiestos Indígenas*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 178. pp. 410
- López Segrera, Francisco (1999).- «Prólogo» en: Ruy Mauro Marini y Theotonio Dos Santos (Coordinadores).-*El Pensamiento Social Latinoamericano en el siglo XX*, Tomo I. Caracas. UNESCO, Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe. Pp. 442 (páginas: 9-32)
- Margulis Mario (1977).- «La Cultura Popular» *Revista Arte, Sociedad, Ideología* (México) 2: 64-77, agosto-septiembre.
- Mariátegui José Carlos (1979).- *7 Ensayos de interpretación de la realidad Peruana*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 69. pp. 340.
- Martínez de Sas María Teresa (1999).-*La lucha por la diversidad en la Europa central y oriental*. España. Ariel Practicum. Pp. 188.
- Marzal Manuel M (1993).-*Historia de la antropología indigenista: México y Perú*. España. Anthropos Editorial del Hombre, Universidad Autónoma Metropolitana. Autores, Textos y Temas, Antropología, Nro. 29. pp. 512.
- Maza Zavala Domingo Felipe (1996).- «Introducción. Capítulo I. La formación de las economías nacionales hispanoamericanas (1825-1870)» en: *La Vida Económica en Hispanoamérica*. Caracas. Academia Nacional de la Historia de Venezuela. Asuntos Culturales de la OEA. Comisión de Historia del IPGH. USB. «Historia General de América» bajo la dirección de Guillermo Morón, "Período Nacional" Nro. 25. pp. 344 (páginas: 15-70)
- Meza Giovanni (2007).-*Miranda y Bolívar. Dos visiones*. Caracas. Comala. Febrero, pp. 255
- Mommsen Wolfgang J. (1973).-*La época del Imperialismo. Europa 1885-1918*. España. Siglo XXI. Historia Universal Siglo XXI, Nro. 28. pp. 360.
- Paredes Javier (Coordinador) (2002).-*Historia contemporánea de España (siglo XIX)*. España. Ariel Historia. Pp. 408 y anexos.

- Petkoff Teodoro (1969).-*Checoslovaquia: el Socialismo como Problema*. Venezuela. Editorial Fuentes. Pp. 288
- Petkoff Teodoro (1972).-*¿Socialismo para Venezuela?*. Venezuela. Editorial Fuentes. Pp. 168
- Petkoff Teodoro (1976.a).- «*Razones para una decisión política*». Venezuela. Mimeo. Pp. 46
- Petkoff Teodoro (1976.b).-*Proceso a la Izquierda*. España. Editorial Planeta. Pp. 210
- Petkoff Teodoro (1978).-*La Corrupción Administrativa. El caso de las Fragatas. El Avión Presidencial. El BND. Cementos Caribe*. Venezuela. Fracción Parlamentaria del MAS. Pp. 90
- Petkoff Teodoro (1979).-*Corrupción total*. Venezuela. Editorial Fuentes. Colección Denuncia Política. Pp. 102
- Petkoff Teodoro (1981).- «Discurso de apertura pronunciado por Teodoro Petkoff, Presidente del MAS». Mimeo. Venezuela. MAS, Simposium Internacional «Del Socialismo Existente al Nuevo Socialismo», Caracas, mayo de 1981. Pp. 28
- Petkoff Teodoro (1982).-*Más democracia. Propuestas para la Reforma del Estado Venezolano*. Venezuela. CENACEM. Pp. 62
- Price Richard (Compilador) (1981).-*Sociedades Cimarronas*. México. Siglo XXI. Colección América Nuestra, América Colonizada, nro. 33. pp. 334.
- Real Academia Española (2001).-*Diccionario de la Lengua Española*, España. Pp. 2368 (2 tomos)
- Ribeiro Darcy (1992).-*Las Américas y la Civilización. Proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 180. pp. 550
- Rodríguez Ozán María Elena (1986).- «El inmigrante europeo: 1839-1930» en: Leopoldo Zea (Coordinación e Introducción).-*América Latina en sus Ideas*. México. UNESCO. Siglo Veintiuno Editores. Serie América Latina en su Cultura. Pp. 500 (páginas: 361-374)
- Romero, María Teresa (2005).-*Rómulo Betancourt*. Caracas. Biblioteca Biográfica Venezolana, nro. 13. pp. 136

Salomón, Noel (1986).- «Cosmopolitismo e Internacionalismo (desde 1880 hasta 1940)» en: Leopoldo Zea (Coordinación e Introducción).-*América Latina en sus Ideas*. México. Siglo XXI Editores, Serie «América Latina en su Cultura». Pp. 500 (páginas: 172-200)

Sambrano Urdaneta, Oscar y Domingo Miliani (1999.a).-*Literatura Hispanoamericana*, Tomo I. Caracas. Monte Avila Editores, Latinoamericana, Manuales. Pp. 543.

Sambrano Urdaneta Oscar y Domingo Miliani (1999.b).-*Literatura Hispanoamericana*, Tomo II. Caracas. Monte Avila Editores, Latinoamericana, Manuales. Pp. 520.

Santolaria Sierra Félix (Edición y estudio introductorio) (2003).-*El gran debate sobre los pobres en el siglo XVI. Domingo de Soto y Juan de Robles 1545*. Madrid. Ariel Historia. Pp. 202

Scannone Juan Carlos, SJ (1997-1998).- «Filosofía/Teología de la Liberación». *Boletín de la Universidad Blas Cañas* (Chile) 9 (1): 57-67.

Vallenilla Lanz Laureano (1980).-Zea Leopoldo (Compilación, Prólogo y Cronología).-Pensamiento Positivista Latinoamericano, Tomo I. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 71. pp. 594. (páginas: 364-394)

Vallenilla Lanz Laureano (1991).-*Cesarismo Democrático y otros textos*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 164. pp. 386.

Vasconcelos José (s/f).-*Indología. Una interpretación de la Cultura Ibero-Americana*. París. Agencia Mundial de Librería. Pp. 231.

José Vasconcelos (1992).-*Obra Selecta*. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 181. pp. 364.

Vasconcelos José (2002).-*La Raza Cósmica*. México. Colección Austral. Vigésimo quinta reimpresión. Pp. 207.

Vekemans, SJ Roger y Juan Cordero (1988).-*Teología de la Liberación* (Dossier alrededor de la Libertatis Conscientia). Colombia y Venezuela. CEDIAL-Universidad Católica del Táchira-Trípode. Pp. 735

Zavala Silvio (1977).-*Filosofía de la Historia Americana*. México. FCE. Serie Historia de las Ideas. Pp. 296

Zea Leopoldo (Compilación, Prólogo y Cronología) (1980.a).-*Pensamiento Positivista Latinoamericano*, Tomo I. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 71. pp. 594.

Zea Leopoldo (Compilación, Prólogo y Cronología) (1980.b).-*Pensamiento Positivista Latinoamericano*, Tomo II. Caracas. Biblioteca Ayacucho, Nro. 72. pp. 764.

Revistas.

Concilium, España: 92 (febrero 1974), 96 (junio 1974), 192 (marzo 1984) y 219 (septiembre 1988).