

El pensamiento latinoamericano en el siglo XX

Tomo II

Desde la CEPAL al neoliberalismo
(1950-1990)

Eduardo Devés Valdés

Editorial Biblos -
Centro de Investigaciones Diego
Barros Arana

Este material se utiliza con fines
exclusivamente didácticos

CAPÍTULO I. EL CONCEPTO, EL TEMA Y EL PROBLEMA DEL DESARROLLO

1. Introducción

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

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

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

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

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

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

El ascenso de la “economía del desarrollo” tiene que ver con el gran descalabro de la crisis de 1929, catástrofe que hace notar las falencias de la ciencia económica clásica. Pero no sólo ello: el fuerte remezón que sufre el proyecto identitario de corte nacionalista –inspirado tanto en autores españoles como franceses, alemanes e italianos– con el gran acontecimiento de la Segunda Guerra Mundial y la perplejidad en que queda la intelectualidad latinoamericana posibilitan la emergencia de un nuevo grupo hasta ese momento subordinado. Este grupo, aunque poseía un proyecto modernizador, no lograba ni formularlo ni canalizarlo a través de un paradigma suficientemente abarcador, que conciliara los afanes industrialistas (de Pedro Aguirre Cerda y la Corporación de Fomento de la Producción de Chile, CORFO, de Adolfo Dorfman, de Roberto Simonsen y tantos otros) con el sentimiento de diferencia, de explotación, de antiimperialismo tan notorio en la intelectualidad latinoamericana de las décadas de 1920, 1930 y 1940. El concepto *desarrollo* permite

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

2. El desarrollo y la evolución del pensamiento económico

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

Pazos destaca a Prebisch como precursor de los planteamientos anticíclicos. En 1938 la *Tercera memoria del Banco Central de la República Argentina*, redactada por Raúl Prebisch en defensa de su política, trata el tema en forma acabada y completa. De hecho, la experiencia argentina sirvió de inspiración a Robert Triffin en sus trabajos de revisión de la estructura y las funciones de la banca central en países subdesarrollados, trabajos que cristalizaron en las modernísimas legislaciones bancarias de Paraguay, Guatemala, la República Dominicana y Ecuador. Pero hacia fines de los años 40 el interés por la política monetaria va declinando para ser sustituido por el tema del desarrollo. En 1949 es “cuando emerge con gran fuerza el estudio del desarrollo económico, que venía a ser, en mayor medida que nunca, el objetivo central de la política económica de nuestros países”. Tanto es así que “el desarrollo económico polariza la atención en los dieciocho o veinte años siguientes y, naturalmente, es el principal tema en las páginas de la revista”. En todo caso el postulado fundamental del pensamiento económico de posguerra fue que “el atraso de nuestros países no se debía a características intrínsecas de nuestra población, ni a deficiencias de nuestro medio natural, sino a circunstancias históricas que podían ser depuradas mediante la aplicación de políticas económicas apropiadas”. Pero se hacía imposible “estudiar el desarrollo como proceso integral porque no existía una teoría general que lo explicase”.² Prebisch, por su parte, ha caracterizado esta época, entre 1943 y 1949, como aquella en la que él se planteó de alguna forma, por primera vez, el asunto del desarrollo, rompiendo poco a poco con sus antiguas teorías neoclásicas. En esta época se había preguntado por el papel creativo que el Estado debía jugar en el desarrollo y por la diferencia entre las políticas pensadas en los centros con aquellas que debían aplicarse a la periferia.³

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

Pero, estima Pazos, el pensamiento latinoamericano sobre desarrollo alcanza su expresión más acabada en los informes de la CEPAL. “Introducción a la técnica de programación” de 1953, aunque publicado en 1955 (preparado por Celso Furtado, Regino Botí, Juan F. Noyola y Alexander Ganz) y

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

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

³ Raúl Prebisch, “Cinco etapas en mi pensamiento sobre el desarrollo”, en *El Trimestre Económico*, LXIII (2), 250, México, abril-junio de 1990, p. 772.

⁴ F. Pazos, ob. cit., p. 1926.

“Cooperación internacional para el desarrollo económico de América Latina” de 1954 (preparado por Eduardo Frei Montalva, Evaristo Araiza, Cleantho de Paiva Leite, Carlos Lleras Restrepo, Rodrigo Facio, Francisco García Olano, asistidos por Paul Rosenstein Rodan, Jorge Sol y el secretariado de la CEPAL). Las ideas sobre el desarrollo quisieron aplicarse a partir de una serie de principios que debían traducirse en políticas económicas: mantención de la protección arancelaria a la industria manufacturera, intensificación de la promoción de nuevas industrias sustitutivas de importaciones, aumento de la inversión en capital general básico, programación del desarrollo.⁵

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

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

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

Decir que las ideas sobre el desarrollo debieron ubicarse y desenvolverse en un medio que contaba con elementos favorables y desfavorables es una obviedad. Se debe mostrar cuáles fueron esos elementos y el modo como el paradigma del desarrollo fue ubicando un nicho para luego ampliar ese territorio dentro del espacio intelectual continental.

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

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

⁵ Ídem, pp. 1927 y 1929.

⁶ Ídem, pp. 1928.

⁷ Ídem, pp. 1931 y 1932.

realizarse matices mayores, distinguiendo las estrategias del cepalismo, las de la sociología y las de otros subsectores, incluso en el caso brasileño.

La primera estrategia consistió en enfrentarse, combatiendo o neutralizando, a posiciones como la del influyente Eugenio Gudín, líder entre los que abogaban por las posturas “clásicas” en economía. Gudín había ya combatido contra Roberto Simonsen, quien desde varios puntos de vista puede considerarse como un antecedente del cepalismo, especialmente por sus propuestas industrializadoras y planificadoras.⁸ Gudín, desde su posición liberal, había acuñado el peyorativo concepto de “mística de la planificación”, al que definió como “derivación genética de la experiencia fracasada y abandonada del New Deal Americano, de las dictaduras italiana y alemana que llevaron al mundo a la catástrofe y de los planes quinquenales de Rusia, que ninguna aplicación pueden tener en otros países”. Rechazaba una política industrializadora que consideraba exagerada, definiendo la actividad agrícola como la “única actividad económica en que demostramos capacidad para producir ventajosamente, esto es, capacidad para exportar”. Le parecía lamentable debilitar esto en favor de un industrialismo que se asentaba en “pesadas tarifas aduaneras”.⁹ Otro aspecto en el que había oposición con las posturas que sustentarían las teorías del desarrollo era el del capital extranjero. Allí los liberales, en razón de su convicción de que el ahorro interno era demasiado débil, auspiciaban la recepción de capitales como única solución para posibilitar el crecimiento. Estas posiciones fueron luego lideradas por Roberto de Oliveira Campos que, más matizado que Gudín, continuó con una línea opuesta al cepalismo, al “isebianismo” (de ISEB) y luego al dependentismo, que sin menoscabo de diferencias hacían frente común ante el liberalismo y las posiciones clásicas en teoría económica.

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

De Castro se ocupa de un problema que va a ser clave para las ciencias socioeconómicas, aunque lo conceptualiza de manera más directa y vivencial. Quiere decir que “dentro de un criterio rigurosamente científico, dos tercios de la humanidad viven en un estado permanente de hambre”. Sin embargo, y a pesar de la magnitud del fenómeno, en Brasil no se habla del tema. Piensa que existe “una conspiración del silencio” contra el hambre y que ello se explica por el “alma misma de nuestra cultura”, pues “son los intereses y prejuicios de orden moral y de orden político y económico de nuestra llamada civilización occidental los que han hecho del hambre un tema prohibido”. En la tradición de los ensayistas sobre el carácter, afirma que esto ha llevado a que América no se diera cuenta de la subnutrición y del hambre. De hecho, “América vivía como ilustre desconocida, más preocupada por las cosas de otros continentes, y principalmente de la fascinadora Europa, que por sus propios problemas”.¹⁰ De espaldas a su propia realidad, América cae en una suerte de círculo vicioso, pues el

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

Se trata entonces de determinar qué prejuicios e intereses han llevado a que no se estudie el tema del hambre o siga pensándose como fenómeno económico “y no como vinculado a la salud pública”, en tanto que a De Castro le interesa verlo efectivamente de esta última forma, lo cual lo conduce, a la “aplicación del método ecológico”. Ello quiere decir que el hambre en Brasil debe explicarse “como consecuencia de su

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

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

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

¹¹ Ídem, p. 266.

pasado histórico, con sus grupos humanos siempre en lucha y casi nunca en armonía con los marcos naturales”. Este pasado histórico de “lucha con la naturaleza” se ha traducido en que ese país tenga “un coeficiente de producción muy bajo”, sumado a su carácter “semicolonial, con su agricultura semifeudal, fundada en procedimientos arcaicos y con tendencia a la monocultura latifundista”.¹²

Ahora bien, si el problema estaba puesto sólo parcialmente en el modo que emplearían los cientistas económico-sociales, muchas de las propuestas de solución de Josué de Castro empalman con el paradigma modernizador del desarrollo. No sólo denuncia los procedimientos arcaicos de la agricultura y la industria alimentaria sino que propone una reforma cabal de la economía agraria, combatiendo el latifundio y el monocultivo, aprovechando racionalmente las tierras cultivables, produciendo bajo la forma de la poliagricultura, mecanizando la agricultura y controlando y orientando la producción total.¹³ Modernizar, racionalizar, planificar y reformar parecen las claves de su mensaje, claves muy similares a las de los cientistas económico-sociales de la época, salvo en la medida en que De Castro alude a factores ecológicos a los que aquellos serían totalmente insensibles al menos por veinte o treinta años todavía.

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

4. Orígenes del paradigma desarrollo/subdesarrollo

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

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

Destaca Furtado en su “Introducción” a *Desarrollo y subdesarrollo*, escrita en 1961, que la obra reúne una serie de estudios realizados durante un período de casi diez años y que su unidad precisamente se debe a que “todo ese tiempo el trabajo del autor persiguió un mismo objetivo: encontrar caminos de acceso a la comprensión de los problemas específicos del subdesarrollo económico” y esto porque cuando Furtado comenzó, hacía más de diez años, a interesarse por el subdesarrollo “la ciencia económica enseñada en las universidades, tanto de Europa como de Estados Unidos, difícilmente ofrecía punto de partida alguno para abordar la materia”. Presenta sus propias ideas como respuesta a esa carencia, aunque no pretende que su pensamiento, al que califica de “pensamiento económico autónomo y creador en el mundo subdesarrollado”, haya nacido por generación espontánea: “El marxismo fomentó una actitud crítica y de desacuerdo; la economía clásica sirvió para imponer una disciplina metodológica, sin la cual se produce la desviación hacia el dogmatismo, y la eclosión keynesiana favoreció la mejor comprensión del papel del Estado en el plano

¹² Ídem, pp. 15, 23, 260 y 263.

¹³ Ídem, pp. 267-20.

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

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

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

económico, abriendo nuevas perspectivas al proceso de reforma social”.¹⁷ Los escritos de Furtado, en la segunda parte de los años 50, demuestran un claro distanciamiento respecto de sus ensayos previos y por consiguiente también de algunos de los postulados teóricos del discurso ortodoxo. Se observa una reconstrucción conceptual, dice Carlos Mallorquín, para salir del atolladero teórico y práctico en el que se encontraba la teoría del desarrollo, especialmente en relación con las naciones subdesarrolladas. Al pasar al segundo quinquenio de los 50 se evoca con mayor certeza la insuficiencia de las categorías del discurso económico convencional relacionadas con la problemática del desarrollo. En este marco, se hace necesario crear un vocabulario nuevo que haga posible pensar la especificidad del subdesarrollo. En tal sentido, en 1958 ya podía señalar de manera más positiva los conceptos y enfoques que constituían al discurso del subdesarrollo, que correspondía a un ámbito autónomo, específico. La noción misma de “subdesarrollo” logra en Furtado una plena ruptura respecto del discurso económico convencional alcanzando, en 1958 con “Elementos de una teoría del desarrollo” y en 1959 con “El desequilibrio externo en las estructuras subdesarrolladas”, la formulación de una teoría del subdesarrollo.¹⁸

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

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

5. Prebisch y el desarrollo

En el interior del pensamiento latinoamericano, ya lo hemos destacado, es Raúl Prebisch quien ha sido más claramente identificado con las ideas sobre el desarrollo en los años 50. El trabajo de Prebisch estuvo destinado a combatir algunas de las ideas más caras a la ciencia económica clásica y neoclásica, especialmente aquellas referentes al papel del comercio internacional. En ese esquema el comercio internacional, afirmándose en las ventajas comparativas tanto como en la diversificación y en la especialización de las economías, contribuiría tanto al crecimiento de las economías nacionales como a la igualdad entre las naciones.²¹ Prebisch, por su parte, destacó que, al menos dadas ciertas condiciones, el comercio internacional podía no fomentar ni el crecimiento ni la igualdad de determinadas naciones: las periféricas.

Ya se ha destacado en otro capítulo²² la presencia de antecedentes del pensamiento cepalino, algunos de los cuales se hallaban en el propio Prebisch. Ahora bien, precisando con mayor detalle puede decirse que algunas de las grandes ideas de la CEPAL habían sido formuladas por Prebisch con anticipación. Love mostró cómo el problema del deterioro en los términos del intercambio había sido detectado en 1934, mostró

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

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

¹⁹ Ídem, pp. 191 y ss.

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

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

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

igualmente cómo la industrialización (aunque no “sustitutiva de importaciones”) había sido propuesta en 1942 y cómo las nociones de centro y periferia habían aparecido en 1944.²³

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

Prebisch se encargó de distinguir cinco etapas en la evolución de sus ideas sobre el desarrollo, correspondiendo la segunda y la tercera a los largos años 50. Recuerda: “En la formación de mi punto de vista mencioné desde el principio el papel del progreso técnico”, en especial “la cuestión de la difusión internacional del progreso técnico y la distribución de sus frutos”, esto se hacía particularmente relevante si servía para comprender aquello que revelaban los datos empíricos, a saber: “Una desigualdad considerable entre los productores y exportadores de bienes manufacturados, por una parte, y los productores de bienes primarios, por la otra”. Señala Prebisch que trató de entender las causas y la dinámica de esta desigualdad, para lo cual estudió algunas de sus manifestaciones “como la disparidad de la elasticidad de la demanda de importaciones entre centros y periferia y la tendencia hacia el deterioro de las condiciones del intercambio”. Estas manifestaciones “podrían ser contrarrestadas por la industrialización y otras medidas de política económica”. Para decirlo en otras palabras: “La política de desarrollo que propuse se orientaba hacia el establecimiento de un nuevo patrón de desarrollo que permitiera superar las limitaciones del patrón anterior; esta nueva forma de desarrollo tendría como objetivo principal la industrialización”. En este sentido, el problema básico del desarrollo económico era “la elevación del nivel de la productividad de toda la fuerza de trabajo”, que en este caso debía ser posibilitada por una “sustitución de importaciones, estimulada por una política de protección moderada y selectiva”. Desde este punto de vista fue criticada “la insistencia de los centros en la idea obsoleta de la división internacional del trabajo” y propuesta la necesidad de una política, de parte de los gobiernos, de “racionalidad y visión”,²⁵ así como de inversión en infraestructura para acelerar el crecimiento económico, lo que indicaba la necesidad del planeamiento.

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

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

El caribeño no recibió importante influencia de John Maynard Keynes. Su ruptura con lo clásico provino del cuestionamiento de la idea de la “cantidad fija de trabajo”. En el interior de las sociedades caribeñas o coloniales distinguió dos tipos de economía: una tecnificada y ligada al mercado internacional y otra de subsistencia, con menores tasas de crecimiento, con menos ingreso y capital. Cada uno de estos tipos funcionaría de manera separada, salvo que el segundo provee ilimitada mano de obra al primero.²⁶

El diagnóstico de Lewis consiste en que esta situación dificulta el crecimiento de las economías en los países pobres. El desarrollo no es posible de manera endógena debiendo, por tanto, traerse desde fuera algunos elementos clave para posibilitarlo o para impulsarlo. De ese modo, su propuesta industrializadora tiene como presupuesto que hay que romper con el razonamiento liberal de las autoridades coloniales

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

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

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

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

inglesas. Éstas, según el criterio de *laissez faire*, estiman innecesaria cualquier iniciativa para promover la industrialización ya que de ser “racional” surgiría “espontáneamente”.

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

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

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

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

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

Los antecedentes de Alberto Baltra C.

El cepalismo tuvo una primera época en la que concibió el desarrollo como un fenómeno eminentemente económico: sobre ello hay bastante consenso entre quienes lo han estudiado.³⁰ Hay también consenso en que hacia 1960 se abre un segundo periodo en el que los factores sociales pasan a ser decisivos. José Medina Echavarría tuvo una importante influencia en el tránsito, sea como gestor principal, sea como formulador.

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

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

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

³⁰ Véase, entre otros, Adolfo Gurrieri, “José Medina Echavarría. Un perfil intelectual”, en *Revista de la CEPAL*, 9, Santiago de Chile, diciembre de 1979; Raúl Prebisch, “Notas y comentarios”, en *La obra de José Medina Echavarría* (selección y estudio preliminar de Adolfo Gurrieri), Madrid, Editorial de Cultural Hispánica, 1980; Mireya Caldera Pietri, “El proyecto sociopolítico de la CEPAL”, en *Revista Política Internacional*, 11, Caracas, julio-septiembre de 1988; y Ernesto Ottone, “Los nuevos escenarios internacionales”, en *Revista de la CEPAL*, 44, Santiago de Chile, agosto de 1991.

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

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

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

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

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

El problema-desafío del desarrollo

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

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

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

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

³⁴ Ídem, pp. 14-15.

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

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

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

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

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

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

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

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

Esta modificación tiene cuatro dimensiones: 1) lo que interesa a América Latina no son los grandes modelos históricos, no vigentes, sino las alternativas actuales que son reales: 2) las consideraciones que ha

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

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

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

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

aportado la intelectualidad latinoamericana para la comprensión y el análisis del continente; 3) las correcciones posibles (técnicas y éticas) a los caminos seguidos por otros hacia el desarrollo, y 4) la cuestión de la integración latinoamericana como una condición específica.

¿Qué significa cada una de estas dimensiones?

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

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

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

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

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

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

Medina alude al cliché de la “tradición humanista y universal de Hispanoamérica”, destacando que el mayor servicio que ésta pudiera prestar es su contribución a la “reforma del sistema económico, allí donde

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

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

⁴² J. Medina Echavarría, “Un modelo teórico...”, p. 48.

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

⁴⁴ Adolfo Gurrieri, “José Medina Echavarría...”, p. 154.

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

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

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

⁴⁸ Ídem, p. 72.

funciona intacto y, en consecuencia, de modo peligroso: en las condiciones anárquicas y de pura explotación del mercado internacional”,⁴⁹ cosa que puede relacionarse con la recuperación (moderada) de las ideas de Norbert Lechner y de la dependencia, que cuestionan el “desarrollismo” como una forma de poner a América Latina al servicio de las potencias económicas mundiales.⁵⁰

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

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

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

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

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

Se ha mostrado la constitución del tema desarrollo/subdesarrollo ubicándolo en el quehacer de las disciplinas económicas en América Latina. Se ha mostrado cómo Prebisch sentó una serie de principios que apuntaban a destacar el modo en que la economía internacional estaba organizada en vistas al beneficio de los países centrales y cómo era necesario tomar una serie de medidas, si no para revertir, al menos para no acentuar tal situación. Se ha mostrado también cómo las teorías sobre el desarrollo evolucionaron abriéndose a nuevos temas, especialmente a lo sociocultural, considerando el desarrollo como un estado donde lo económico no es el único factor y, por ello mismo, considerando que no puede medirse únicamente por el aumento de la riqueza de una región sino también por los beneficios que brinda efectivamente a su población, en mejores ingresos directos o indirectos. Se ha mostrado cómo Celso Furtado quiso avanzar por un camino más teórico pensando una disciplina económica que tuviera en cuenta la condición subdesarrollada, cuestión que se debía realizar en la medida en que las ciencias económicas existentes no habían tenido en cuenta la especificidad de los países pobres o atrasados y mucho menos lo habían hecho preocupándose por su condición de “subdesarrollados”.

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

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

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

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

⁵² Ídem, p. 80.

realizadas en determinado momento”. La segunda razón es que tampoco pueden pasarse por alto las diferencias de estructura en las economías con distinto grado de desarrollo.⁵³

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

El problema del desarrollo se planteó con un importante grado de radicalidad pues, al proponer el desafío práctico, se profundizó en cuestiones teóricas y epistemológicas que son particularmente interesantes para quien estudia la historia del pensamiento, especialmente si se realiza desde la pregunta por la constitución de un pensamiento latinoamericano; es decir, interrogándose por la manera en que se van incorporando nuevos elementos a la discusión sobre lo que es o puede ser América Latina y la manera como se van articulando para configurar un objeto de pensamiento que, en esta medida y dialécticamente, debe transformarse en sujeto.

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

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

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

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

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

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

⁵⁴ Ídem, pp. 13, 16 y 18.

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

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

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

1. Introducción

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

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

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

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

Personajes como Felipe Herrera, Raúl Prebisch, José Antonio Mayobre, Eduardo Frei Montalva, Rómulo de Almeida, Rafael Caldera, Gabriel Valdés Subercaseaux, Celso Furtado, Carlos Sans de Santa María o Gustavo Lagos, entre otros, son muy relevantes para esta temática. Ellos forman un circuito de pensadores-actores, todos ocuparon cargos de relieve en el poder ejecutivo de sus países o en organismos internacionales. Sus escritos son, en consecuencia, orientados muy claramente a promover la acción o analizarla e iluminarla. Sólo en términos secundarios se llevan a cabo reflexiones más teóricas desligadas de la práctica. Hay, no obstante, también algunos ensayistas y científicos sociales cuyos planteamientos, si bien comprometidos igualmente en la promoción del proceso integrador, abundan más en elementos teóricos.

2. Felipe Herrera y el mito de la integración

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

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

Una de sus propuestas clave en esta dirección es la idea de “nacionalismo continental”, que define como un nacionalismo que no surge como ayer de la desmembración, de la atomización, de la proliferación de fronteras sino que, por el contrario, emerge de un concepto y de un proceso de reintegración. Este nacionalismo continental no puede fundarse de manera similar a como ha ocurrido con otros pues son muchos los casos históricos en los cuales la tendencia hacia la identidad nacional no se nutre de la idea de separación o del deseo de individuación sino que, por el contrario, se manifiesta como una tendencia hacia la

asociación, una marcha hacia el reencuentro con un destino histórico señalado por los siglos y que los acontecimientos habían desviado de ruta, como ha ocurrido con América Latina.¹

Según Herrera, América Latina es una gran nación deshecha y es este acontecimiento histórico el que explica las causas y las razones del desencuentro de América Latina con su significado potencial en el mundo. Ahora bien, por fortuna, los acontecimientos más recientes parecieran indicar la iniciación de una etapa final en un largo proceso negativo, al ganar vigencia día a día el consenso, tácito o expreso, de que el desafío histórico tiene una sola salida: la integración de América Latina. Allí se concilian futuro y pasado pues, según Herrera, al pretender su integración económica, América Latina, en esta búsqueda, afirma la raíz de su propio pasado.² La integración es de este modo la reconstitución de una nación balcanizada por la historia.

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

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

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

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

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

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

¹ Véase Felipe Herrera, “Bases para la integración latinoamericana”, en *América Latina: desarrollo e integración*, Santiago de Chile, Emisión, 1986, p. 210.

² Véase F. Herrera, “Prólogo” a *América Latina integrada*, Buenos Aires, Losada. 1964, pp. 11 y 12.

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

Haya de la Torre había destacado en reiteradas oportunidades su posición latinoamericanista (indoamericanista). En 1925 decía que “uno de los más importantes planes del imperialismo es mantener a nuestra América dividida. América Latina unida, federada, formaría uno de los más poderosos países del mundo y sería vista como un peligro para los imperialistas yanquis”. Uno de los puntos del programa inicial de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA) había sido “por la unidad política de América Latina”, como lo marcó en 1926. En 1931 propuso en su candidatura presidencial un programa mínimo que era la concreción de otro máximo que, se decía, “no es sino la cristalización del ideal bolivariano”.³

En segundo lugar, Herrera se hace eco de una tradición más antigua que hace remontar a los precursores de la Independencia, quienes serían una suerte de prehistoria de Bolívar. Éstos fueron ya tempranamente capaces de pensar la nación latinoamericana, “lo mismo Francisco Miranda con su proyecto de incanato, que Antonio Nariño y Francisco Caldas en su Escuela de la Concordia”. Si fueron capaces de concebirla de esta forma los precursores, con mayor razón “en esa nación pensaron los realizadores de nuestra independencia: lo mismo el padre Miguel Hildalgo en México, al declararse generalísimo de las Américas, que Manuel Belgrano en el Congreso de Tucumán, al hablar de los representantes de las Provincias Unidas de Sudamérica”. No se quedaron tampoco atrás José de San Martín y Bernardo O’Higgins, Francisco Santander, Francisco Morazán y Andrés Bello; todos alimentaron con calor la idea federalista o anfictiónica, y obviamente quien culmina esta etapa del proceso es Bolívar, el mantenedor expreso de tal propuesta, que pretende realizar en el congreso de Panamá.⁴

A Simón Bolívar lo cita en diversas oportunidades como un personaje clave e incluso escribe largo sobre él. Nos dice que Bolívar, los anteriores y muchos de los posteriores, de los grandes, “pensaron en términos continentales”. ¿Qué significa que esos grandes del pensamiento latinoamericano hayan pensado en términos continentales? ¿Quiénes son estos “grandes”? Afirma que es oportuno “recordar a nuestro libertador cultural Andrés Bello; a los chilenos Juan Egaña, José V. Lastarria, Francisco Bilbao y Benjamín Vicuña Mackenna; a los argentinos del siglo pasado Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento y en décadas más recientes a José Ingenieros, Manuel Ugarte, Manuel Gálvez y Ricardo Rojas; en el Caribe a José Martí, Eugenio María de Hostos y Pedro Henríquez Ureña; en México a Justo Sierra, José Vasconcelos y Alfonso Reyes; en la patria centroamericana a José Cecilio del Valle; en Uruguay a José E. Rodó, a Juan Montalvo en Ecuador y en Perú a Manuel González Prada y José Carlos Mariátegui”.⁵ Insiste justamente en varios de estos personajes, puesto que “pertenecen a esa pléyade latinoamericana que con certera intuición de la historia afirmó su convencimiento de que el proceso de integración volvería a tener vigencia en condiciones más propicias”. De este grupo es particularmente relevante el puertorriqueño Hostos, puesto que pocos como él “percibieron el sentido de identidad y cohesión de América Latina”. Hostos abogó por la Federación Antillana, formada por Puerto Rico, Cuba y República Dominicana que, con otras confederaciones parciales, llegaría finalmente a conformar una América Latina confederada. Pero la labor integracionista de Hostos no se detiene en el planteamiento de soluciones posibles sino que se adentra en el terreno de las realizaciones positivas. Por ello,

... en reconocimiento a su visión de adelantado para la construcción del ferrocarril transandino, entre Argentina y Chile, la primera locomotora que recorrió esa vía llevaba estampada sobre la caldera el nombre de Eugenio María de Hostos. Símbolo también de la potencia dinámica de su obra que sigue arrastrando voluntades hacia la meta de la integración.⁶

Pensar de manera continental es entonces entender que América Latina fue y debe volver a ser una sola, a la vez que sentirse ciudadano de esta patria grande, sentirse parte de la totalidad y poseer esa identidad común. Gustavo Lagos, quien trabajó con Felipe Herrera, compartiendo muchas de sus ideas y objetivos desde la dirección del Instituto para la Integración de América Latina (INTAL), destacó en el

³ Véase Antonio Lago Carballo, “Haya de la Torre. Político intelectual”, en Milda Rivarola y Pedro Planas, *Víctor R. Haya de la Torre*, Madrid, Cultura Hispánica, 1988, p. 17.

⁴ F. Herrera, “Bahía 1962”, reproducido en Luciano Tomassini, *Felipe Herrera. Idealista y realizador*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 278.

⁵ F. Herrera, “La tarea inconclusa: América Latina integrada”, en Carlos Díaz Alejandro, Simón Teitel y Víctor Tokman (eds.), *Política económica en centro y periferia. Ensayos en homenaje a Felipe Pazos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976, p. 277.

⁶ F. Herrera, *Nacionalismo latinoamericano*, Santiago de Chile, Universitaria, 1967, pp. 165-166 y 71-72.

sentido de lo que se viene señalando a José de San Martín, quien afirmó: “Mi país es toda la América y mi interés es igual por las Provincias Unidas [del Río de la Plata] y Chile”. Destacó igualmente que “Miranda, Bolívar, Hidalgo, José María Morelos, Vicente Rocafuerte, Bernardino Rivadavia, San Martín, O’Higgins, José Antonio Miralla y José Cecilio del Valle se sentían americanos”. Este sentirse americanos se expresa en el hecho de que hablaban no sólo “la misma lengua gramatical sino la misma lengua de las ideas para expresar una aspiración común y alcanzar un objetivo común”. De aquí desprende Lagos que hacia comienzos del siglo XIX existió una suerte de “mercado común de la libertad” que comprendía a toda la región hispanoamericana para luchar por la independencia y para afianzarla.⁷

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

...una conciencia y estrategia globales de la integración a nivel económico, político e intelectual y que es como la síntesis y la proyección de todas las anteriores.⁸

4. Integración, conciencia y poder

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

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

... es lógica consecuencia del proceso de autoafirmación nacional, ya que sólo a través de aquélla los actores del proceso pueden dar respuestas que estimulen el proceso de la región en su conjunto, y sobre todo fortalecer los valores culturales propios y trazar una estrategia que les permita incrementar su presencia y capacidad de negociar frente a terceros países.⁹

La idea ya mítica de esta integración latinoamericana tan deseada por los “grandes”, tan acelerada en los últimos años y tan obvia, por necesaria, se complementa con una concepción más global y por ello casi teleológica: en todo el planeta se están produciendo procesos de integración, América Latina no debe quedar fuera de esta tendencia. En 1962, destacaba Herrera, “nos estamos familiarizando con sucesos internacionales que anuncian la reintegración de naciones a las que a lo largo de los últimos siglos la historia les había impuesto la ruptura de sus lazos de cohesión”. Resalta el nacionalismo árabe, que se ha

⁷ Gustavo Lagos, “Prólogo” a F. Herrera, *América Latina integrada*, Buenos Aires, Losada, 2ª ed., 1967, p. 13.

⁸ Ídem, pp. 12-13.

⁹ F. Herrera, “Misión cumplida”, discurso pronunciado en la asamblea de gobernadores del BID en Buenos Aires el 1 de enero de 1971; reproducido en L. Tomassini, *Felipe Herrera...*, pp. 253-254.

transformado “en una poderosa fuerza centrípeta”, las recién emancipadas naciones africanas, que tratan de “encontrar afanosamente puntos y esferas de cohesión”, por ello “el panafricanismo tiende a transformarse en otra interesante fuerza dinámica internacional”, lo mismo ocurre con “el movimiento de integración económica-política de los pueblos de origen malayo”.¹⁰

Esto le es particularmente fácil a América Latina “pues no es entidad ficticia”. Subyacente en la raíz de los Estados modernos está la nación latinoamericana que “persiste como fuerza vital y realidad profunda”. Ello se fundamenta “sobre su secular material indígena, diverso en sus formas y maneras, pero similar en su esencia” y que “lleva el sello de tres siglos de dominación ibérica”. De este modo se constituyó el continente a partir de “experiencia, instituciones, cultura e influencias afines” que lo formaron desde México al estrecho de Magallanes y fue precisamente esta identidad común la que posibilitó que “así, unitario en espíritu y en su fuerza, se levantó para su independencia”.¹¹

El boliviano Jorge Siles Salinas había sostenido diez años antes ideas en extremo similares a las de Herrera en este punto. Siles Salinas había afirmado que “nuestra conciencia de unidad política, hispanoamericana, nace en el momento de máxima vitalidad de nuestros pueblos”. Según piensa “si hoy nuestras naciones aún permanecen al margen de la historia mundial, con un peso político infinitamente mezquino, en comparación a la gran vitalidad norteamericana, no se debe ello a otra causa que a la disgregación política, al localismo nacionalista, en que se ha fraccionado la gran unidad histórica de Hispanoamérica”. Como para Herrera, detrás de esta disgregación que es casi accidental hay una identidad esencial: “Hispanoamérica es una realidad existente”. Tal comunidad puede percibirse en que los diversos pueblos del continente poseen “un mismo ritmo histórico”, “tanto en los movimientos políticos como en las corrientes artísticas, un evidente paralelismo ha precedido la evolución de las formas”.¹²

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

...dentro de la política exterior de Venezuela no hay ningún objetivo más digno de interés y atención que el de tratar de lograr un bloque compacto y firme con nuestros demás países hermanos; que tenemos que lograr la formación de una conciencia común para que los países de Latinoamérica lleguemos algún día a votar como un todo compacto por la defensa de los intereses comunes.

Como partícipe justamente de la mentalidad de los años 60, piensa Caldera que “el problema está en formar una tal conciencia de unidad, una tal conciencia de compenetración, que imponga en la realidad americana la existencia de ese conjunto de pueblos que, teniendo muy diversas voces, representan todos un solo sentimiento y una sola actitud”. Caldera liga esta conciencia de unidad a una perspectiva humanista. La fuerza de la unidad latinoamericana ha de hacerse sentir “en un solo reclamo de justicia”, “esa voz ha de sentirse [...] si se convierte en una solidaridad fecunda, capaz de torcer el rumbo de la vieja política de las grandes potencias”. En este sentido, la integración es de igual a igual, de amistad, de entendimiento, de solidaridad hemisférica. Esto se articula todavía con el tema de la democracia política como “una forma de vida en que todos nos sentimos iguales”, una democracia mundial de un “anticolonialismo positivo”, una democracia racial para absorber el excedente de población negra antillana.¹³

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

¹⁰ F. Herrera, “Integración económica y reintegración política”; reproducido en L. Tomassini, *Felipe Herrera...*, p. 272.

¹¹ Ídem, p. 277.

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

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

...tienen suficientes recursos económicos o humanos para hacerse valer por sí mismos, esto particularmente en una época, en la vida internacional, en que no juegan ya naciones sino grandes bloques.¹⁴

5. Integración y desarrollo

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

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

Mayobre se refiere explícitamente a la actualización del tema de la integración sosteniendo que “tiene su origen en los problemas de la economía”. Interpretando el desarrollo (o el subdesarrollo) económico latinoamericano en términos cepalinos, argumenta “que el crecimiento nacional, como resultado de las exportaciones de productos primarios, experimenta una crisis fundamental a partir de la gran depresión de 1929”, transformando en necesaria la industrialización basada en la sustitución de importaciones. En relación con esto, piensa Mayobre que “se impone la necesidad de ampliar los mercados para hacer posible el establecimiento de industrias de bienes de capital, para aprovechar las economías de escala y para aprovechar racionalmente los recursos naturales básicos”. Para posibilitar esto “los ojos se vuelven al propio continente, se empieza a buscar la solución en un gran mercado latinoamericano”. Para América Latina en consecuencia “la integración es un instrumento, el único tal vez, que permite mantener un desarrollo satisfactorio”. Para satisfacer estos requerimientos necesitamos, dice, “unir y coordinar nuestro crecimiento material para no quedarnos rezagados o más aún para no retroceder”, lo cual “significa una comunidad de intereses internos y una actuación conjunta frente al resto del mundo en el terreno económico”; significa también, piensa, la creación “de instituciones jurídicas y entidades administrativas latinoamericanas que irán adquiriendo un carácter supranacional”. Esto apuntará a realizar en esta parte del mundo “la integración de un ser humano que sin dejar de ser universal afirmará sus valores propios por sus propios medios”.¹⁵

También con mucha claridad formuló esta relación, o esta implicación entre integración y desarrollo, Eduardo Frei Montalva, presidente de Chile entre 1964 y 1970. En una carta dirigida precisamente a Raúl Prebisch, José Antonio Mayobre, Felipe Herrera y Carlos Sans de Santa María en 1965 se pregunta si “¿podemos seguir tratando de organizar el desarrollo de nuestras economías en compartimientos estancos, condenando a nuestro continente a un deterioro cada vez más marcado, sin organizar un esfuerzo colectivo, entre pueblos afines, indisolublemente unidos por la geografía y la cultura, frente a otros vastos conglomerados que multiplican su progreso precisamente por su espíritu unitario?”. Para él es obvio que no es posible realizarlo y es por ello que ha propuesto “la integración latinoamericana, superando fórmulas anacrónicas” como una “condición inescapable para mantenernos en las fronteras más avanzadas del pensamiento creador, del esfuerzo científico y de la eficacia técnica: es a la vez, exigencia del desarrollo económico y medio eficiente para exaltar nuestros valores humanos”.¹⁶

Frei Montalva postula claramente dos desafíos para el tipo de integración que propicia: la superación de una perspectiva puramente arancelaria que ha agotado sus posibilidades hacia una integración más completa en lo económico e incluso más allá de este ámbito, y la incorporación de “anchas bases populares” como debe ocurrir, puesto que se trata de un proceso de transformación estructural que fracasaría si se encerrara sólo en círculos oficiales, financieros o técnicos, por calificados que éstos sean.¹⁷

¹⁴ Daniel Cosío Villegas, *Extremos de América*, citado por Lázaro Barbieri, *La integración de Latinoamérica: problemática sociológica*, Buenos Aires, Troquel, 1961, pp. 109-110.

¹⁵ José Antonio Mayobre, “Crear una gran idea política integradora”, en *Mensaje*, junio de 1965, Santiago de Chile, pp. 295 y ss.

¹⁶ Eduardo Frei Montalva, “Carta a los señores Prebisch...”, en *Obras escogidas (1931-1982)* (selección y prólogo de Oscar Pinochet de la Barra), Santiago de Chile, Ediciones del Centro de Estudios Políticos, 1992, pp. 312-331.

¹⁷ Ídem, pp. 314-316.

6. Integración y cambio estructural

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

Valdés Subercaseaux en 1965 sostiene que “la integración debe ser la respuesta adecuada a estas tensiones en el plano internacional, como las reformas a las estructuras internas lo son en el ámbito nacional”. En otras palabras: “Integración y reformas están íntimamente vinculadas entre sí”. Más adelante plantea con mayor radicalidad que “la integración es un medio para abatir estructuras añejas, para crear movilidad social”.¹⁸

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

Creemos que la integración tiene como causa y traerá como consecuencia el paulatino aumento de la presión del pueblo por adquirir mayor participación, seguridad y beneficios.¹⁹

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

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

Edelberto Torres Rivas destaca que los esfuerzos integracionistas, al menos los centroamericanos, correspondían a una búsqueda de mayor autonomía política y económica y, en “buena medida, no corresponden ya a los resultados obtenidos en la década del 60, cuando operan nuevas relaciones de dominación internacional y de dependencia”.²⁰ ¿En qué sentido se frustró este proceso, según Torres Rivas, y por qué ocurrió? Debido a que el sector público no estaba preparado para desempeñar un papel decisivo en el proceso de desarrollo y, concretamente, para impulsar a nivel nacional las reformas que la unión económica necesita de manera indispensable. Pero no sólo eso sino que la integración económica, tanto como el proceso de industrialización y modernización que supone, “redefinen los términos de esa dependencia, sin alterar cualitativamente y, por supuesto, sin que desaparezcan totalmente las anteriores formas”. Asimismo, también la consolidación del Estado nacional y la estrategia integracionista tienen efectos contradictorios.²¹

* * *

Ahora bien, el tema de la integración, ya en los 70, perdió importancia y sufrió modificaciones teóricas, incluso en el seno del mismo grupo que lo había formulado durante los 60. En 1976 aparece el primer número de la revista *Integración Latinoamericana*, del Instituto para la Integración de América Latina (INTAL). En el editorial se constata que “el mundo, nuestra región y las ideas de integración han variado considerablemente desde que, hacia 1960, dos grupos de países firmaran los tratados de Montevideo y Managua”. La diferencia radica en que en los 60, al menos para los países de la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC), la idea de integración “era percibida en términos comerciales”. Quince años después, esto ya no ocurre. A mediados de los 70, “son evidentes los cambios de

¹⁸ Gabriel Valdés Subercaseaux, *Conciencia latinoamericana y realidad internacional*, Santiago de Chile, Pacífico, 1970, pp. 43-44.

¹⁹ Ídem, p. 58.

²⁰ Edelberto Torres Rivas, *Procesos y estructuras de una sociedad dependiente*, Santiago de Chile, Prensa Latinoamericana, 1969, p. 173.

²¹ E. Torres Rivas, ob. cit., pp. 199 y 201.

contenido y forma acaecidos en lo que hace al modo como se concibe e imagina la integración”. En este momento ya no se la concibe exclusivamente ligada al comercio y ni siquiera sólo al desarrollo sino que la idea de integración aparece enlazada con la “creación de un entorno favorable que permita acrecentar la participación real de los países latinoamericanos en el sistema internacional”. Se explicita más esto último, argumentando que se trata de “asegurar la viabilidad económica y política de cada nación latinoamericana en un sistema internacional que busca congelar la actual distribución del poder mundial”.²²

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

Enrique Iglesias destacó que el concepto de cooperación con los países en desarrollo surge en el decenio de 1950, al influjo de factores claramente políticos, entre los cuales pone en relieve la Guerra Fría y la descolonización. Recuerda que sólo una década después de la creación de Naciones Unidas comienza a perfilarse el concepto de cooperación internacional, un concepto que en gran medida responde a la labor de esta organización. Postula que “una institución que tuvo un papel en tal sentido fue la UNCTAD y “dentro de ella la figura del doctor Prebisch, quien había comenzado a desarrollar estas ideas en el seno de la CEPAL”. Se planteó allí “que la cooperación debía tener un marco más general”. En este sentido, las reuniones iniciales de la UNCTAD “constituyen las primeras tentativas para introducir en las relaciones norte-sur una suerte de compromiso moral, exigible dentro de plazos más o menos predeterminados, y con carácter más sistémico”. En coherencia con esto, “actualmente, el concepto de cooperación internacional ha dado un paso adelante” y ya no se concibe “como un mero compromiso moral por parte de los países industrializados, sino como una tendencia histórica hacia el establecimiento de un Orden Económico Internacional”.²³

* * *

En estas evoluciones y/o ampliaciones del concepto de integración van apareciendo especificaciones. Con relación al tema científico-tecnológico, Amílcar Herrera afirmó que así como la integración económica es la armonización y complementación en el ámbito continental de las políticas económicas nacionales “con el objeto de obtener objetivos comunes”, la integración científica “sólo tiene sentido realmente como proyección y ampliación de las políticas científicas de cada uno de los países de la región”.²⁴

En el ámbito del derecho se ha desarrollado una reflexión relativamente diferenciada de la corriente principal de trabajos sobre el tema de la integración. En cierto modo, se trata de una rama evolutiva de las ideas integracionistas que se materializa, por ejemplo, en las propuestas de un “derecho comunitario” o de un “derecho económico”. Otto Morales Benítez ha destacado que “en el continente indoamericano, el derecho económico ha tenido su vigor”, pues “no han sido escasas sus presencias en diversas escenas colectivas”, ello en la medida en que “se comenzó a hablar del derecho de cooperación y desarrollo”. Retomando algunas ideas del tratadista Luis Díaz Müller, Morales Benítez articula derecho económico e integración latinoamericana, destacando la aparición del “derecho internacional del desarrollo”. El colombiano insiste en la existencia de un derecho económico y comunitario con logros importantes como el régimen para empresas multinacionales, como los propósitos de controlar la inversión extranjera, como el apoyo a los países de menor desarrollo y como los mecanismos de administración de justicia, a través del Tribunal Andino, entre otros. Estos logros se encuentran en coherencia, piensa Morales Benítez, con cierta capacidad para “mutar normas que parecerían invariables”, porque “Indoamérica en ello siempre ha dado gula”. De hecho. “creamos un sistema político administrativo diferente al de Europa, en el mismo momento de nuestra independencia”, así como “introducimos nuevas figuras en el derecho internacional, entre ellas los organismos regionales, como la Organización de Estados Americanos (OEA)”.²⁵

²² “Editorial: el sistema latinoamericano”, en *Integración Latinoamericana*, 1, 1, Buenos Aires, abril de 1976.

²³ Enrique Iglesias, “La cooperación internacional y América Latina”, en Iván Lavados (ed.), *Cooperación internacional y desarrollo*, Santiago de Chile, CPU, 1978, p. 39.

²⁴ Amílcar Herrera, “La ciencia y la tecnología en el desarrollo y la integración de América Latina”, en Osvaldo Sunkel, *Integración política y económica*, Santiago de Chile, Universitaria, 1970, p. 266.

²⁵ Otto Morales Benítez, “Los juristas andinos y los nuevos derechos económico y comunitario”, discurso de instalación del IX Congreso de Abogados de los Países Andinos, Quito, 5 de abril de 1989, en *Colombia y el continente*, Universidad del Quindío, 1995, pp. 80-81, 88 y 90.

CAPÍTULO II. DEPENDENCIA, DEPENDENTISMO Y DEPENDENTISTAS

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

Los años 60 son particularmente fecundos en una discusión sobre fundamentos y escuelas, especialmente en el ámbito de aparición y desarrollo del dependentismo. Éste nace en el seno de esa confluencia producida por el cepalismo y las teorías de la modernización con la teoría del imperialismo y las herencias del nacionalismo económico latinoamericano. Nace allí, recibiendo esa herencia, y se constituye en la crítica de esas tendencias. El dependentismo se construye sobre todo estableciendo contrastes, precisiones, reformulaciones y críticas a lo que habían realizado las teorías del desarrollo, principalmente la cepalina. Pero tal construcción se realiza también marcando un énfasis distinto: el dependentismo es más teórico, el cepalismo más práctico. ¿Qué quiere decir esto? El dependentismo apunta a un grado más alto de precisión en las formulaciones conceptuales, incluso se realiza en sus distinciones, matices y redefiniciones. Su capacidad de formular políticas es notoriamente menor que las del cepalismo y la sociología de la modernización. El dependentismo asume una perspectiva más universitaria, más académica, y atiende mucho a la historia de los hechos económico-políticos: está más interesado por encontrar explicaciones históricas que por formular recomendaciones para una política del desarrollo. Como buena escuela crítica, se orienta mucho más a cuestionar que a proponer. Acaso su nivel de recomendaciones se circunscriba a sentar las bases sobre las cuales debería montarse cualquier política posible. El cepalismo fue una teoría del desarrollo y el dependentismo una teoría del subdesarrollo; mejor todavía: el cepalismo fue una propuesta para implementar el desarrollo; el dependentismo, una explicación del porqué del subdesarrollo. Este carácter más bien “histórico”, “teoricista”, de perspectiva más “científica” que “tecnológica”, de casi “escolasticismo”, está más desplegado en algunos autores como Theotonio dos Santos o André Gunder Frank, por ejemplo. Por ello mismo tales autores, y el dependentismo en general, son particularmente útiles para el estudio de la historia de las ideas.

El concepto “dependencia” se forja en América Latina para pensar lo particular, aunque no lo exclusivo, de nuestro continente. Entender, explicar lo particular es un objetivo de primera importancia. La discusión generada sobre dependencia e imperialismo, donde una de las argumentaciones ha sido destacar que la teoría de la dependencia es una teoría del imperialismo desde los países dependientes,¹ expresa precisamente este objetivo. El afán por entender las maneras del subdesarrollo dependiente es una muestra de lo mismo. Ahora bien, tal concepto, por razones como provenir de una tradición que se remonta al cepalismo, a Lenin y a John A. Hobson, por su facilidad para ser trasladado al uso cotidiano, por su facilidad para ser transformado en ideología política, en definitiva, por ser tan susceptible de polisemia, exigió numerosas precisiones terminológicas. Las precisiones se realizaron, en gran medida, teniendo en cuenta o aludiendo a la aptitud específica del concepto para expresar (y explicar) la realidad latinoamericana o de la periferia. Incluso más, una de las críticas más recurrentes a sus antecesores es no haber captado las especificidades debidas a la irreversibilidad del tiempo. Esta temporalidad desigual hace que América Latina no esté en una etapa anterior sino que sea simultánea y consecuencia de un tipo de desarrollo subdesarrollador.

En cierto modo, como síntesis de lo señalado pueden entregarse los siete rasgos con que Juan Maestre ha caracterizado el dependentismo: análisis integrado de las ciencias sociales; énfasis en lo estructural, mostrando los condicionamientos sociales del desarrollo económico y de los aspectos políticos; empleo del método designado como histórico-estructural o dialéctico, consideración de la historicidad del objeto y del sujeto del conocimiento, crítica radical del estructural-funcionalismo, interés por el marxismo como teoría totalizante para explicar la realidad de la región, necesidad de examinar los fenómenos complejos de naturaleza internacional.²

¹ Véase Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkowitz, *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo Veintiuno, 1976, pp. 448 y ss.

² Véase Juan Maestre, “Introducción” a José Medina Echavarría, Madrid, Cultura Hispánica, 1991.

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

Theotonio dos Santos presenta su texto “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina” como un producto de discusiones realizadas en un equipo en el cual participaron Orlando Caputto y Vania Bambirra y a cuyas sesiones fueron invitados André Gunder Frank, Sergio Bagú, Aníbal Quijano, Osvaldo Sunkel, Pedro Paz, Marcos Kaplan y Eduardo Hamuy. Comienza estableciendo un contraste entre el optimismo de los años 50 y los grandes problemas que han aquejado a los 60, y cómo estos últimos repercutieron sobre las ciencias sociales.³

En los años 50, escribe, se elaboró una teoría del desarrollo, uno de cuyos supuestos era que desarrollarse significaba dirigirse hacia determinadas metas generales que corresponden a un cierto estadio de progreso. Los países subdesarrollados caminarían hacia tales metas una vez que eliminaran los resabios “tradicionales” o “feudales”: existen procedimientos económicos, políticos y psicológicos que permiten movilizar los recursos nacionales de una manera más eficaz: deben coordinarse las fuerzas sociales y políticas que sustentan la política de desarrollo, así como debe generarse una base ideológica que organice la voluntad nacional. La crítica de Dos Santos a estos supuestos se refiere principalmente a su ahistoricidad. Se basa en la idea, aunque no lo dice así, de la reversibilidad de la historia en tanto que ésta es irreversible. Piensa que no hay ninguna posibilidad histórica de que se constituyan sociedades que alcancen el mismo estadio de aquellas desarrolladas en la actualidad y ello debido a que, siendo el tiempo unilineal, no hay posibilidad de que una sociedad se desplace hacia etapas anteriores a las sociedades existentes. En consecuencia, no deben centrarse los análisis en una relación abstracta y formal entre dos estadios: tradicional y moderno o feudal y capitalista, sino en el modo de ser de nuestras sociedades como dependientes.⁴

Una teoría del desarrollo, piensa Dos Santos, debe situarse en la perspectiva de análisis del proceso del desarrollo, tomado en sus situaciones históricas concretas. Allí “cabe destacar leyes generales de desarrollo de las sociedades concretas”. En esta búsqueda de leyes se tendrán siempre presentes las contradicciones internas para determinar allí en qué medida estas contradicciones tienen dentro de sí algunas fuerzas que puedan conducir al conjunto de la sociedad a formas superiores de organización. Es precisamente esto lo que se apunta a hacer con la utilización del concepto “dependencia”. Se trata de enfocar la dependencia como una condición que configura cierto tipo de estructura. Ello implica tomar el desarrollo como fenómeno histórico mundial, como resultado de la formación, expansión y consolidación del sistema capitalista. Estima Dos Santos que allí hay un paso teórico importante y es el que permite pasar del estudio del desarrollo del capitalismo en los centros hegemónicos, que fue la perspectiva que dio origen a las teorías del colonialismo y del imperialismo, al estudio del desarrollo de nuestros países que debe dar origen a la teoría de la dependencia. Dicho de otro modo: como es necesario superar una perspectiva unilateral, que se limita a analizar el problema desde el punto de vista del centro, y puesto que es necesario también integrar las áreas periféricas en el conjunto del análisis, entonces el concepto “dependencia” gana su valor teórico y científico.⁵ En esta línea destaca la obra de Sergio Bagú y Luis Vitale, desde la historiografía, así como la de Aníbal Quijano, Fernando Henrique Cardoso, Enzo Faletto y André Gunder Frank desde los estudios económico-sociales.

Ahora bien, en la realidad, ¿cómo se expresa la dependencia? Afirma Dos Santos que ésta es una situación condicionante. Quiere decir que la relación de interdependencia entre dos o más economías, y entre éstas y el comercio mundial, asume la forma de dependencia cuando algunos países (los dominantes) pueden expandirse y autoimpulsarse en tanto que otros (los dependientes) sólo pueden hacerlo como reflejo de tal expansión. Los países dependientes, en consecuencia, quedan situados en retraso y bajo la explotación de los dominantes. La dependencia condiciona una cierta estructura interna que se redefine en función de las posibilidades de las distintas economías nacionales. La dependencia articula los intereses dominantes en los centros hegemónicos y los intereses dominantes en las sociedades dependientes. La dependencia no se supera aislando al país sino cambiando las estructuras internas, lo que conduce al enfrentamiento con esa estructura internacional.”⁶

Empresa similar a la de Theotonio dos Santos es la que propone Antonio García. El colombiano es un caso único en el dependentismo. Perteneciente a una generación anterior, se articula a la tradición de los ensayistas, especialmente con su trabajo *El pasado y presente del indio*, publicado a fines de los 30, muy inspirado por la novelística indigenista, especialmente por Jorge Icaza, y prologado por Benjamín Camón.

³ Véase Theotonio Dos Santos, “La crisis de la teoría del desarrollo y las relaciones de dependencia en América Latina”, en Helio Jaguaribe *et al.*, *La dependencia político-económica de América Latina*, México, Siglo Veintiuno, 1970.

⁴ Ídem, pp. 151-152. 153 y 154.

⁵ Ídem, pp. 157, 175 y 177.

⁶ Ídem, pp. 180, 185, 183 y 187.

Quizá por su pertenencia a la tradición del indigenismo se plantea con tanta radicalidad la cuestión de la originalidad de las ciencias sociales en el continente.

El colombiano se propone la construcción de una teoría latinoamericana de las ciencias del desarrollo, tarea que emprende a partir de la denuncia de “la creencia de que la teoría científico-social es absolutamente universal”, llevando a que se tome “más el cuerpo de doctrina, el resultado de la aplicación del método, que el método mismo”. Pero a la vez estas ciencias económico-sociales, de las que se asumen los resultados más que el método, son portadoras de una “ideología de dominación”, como es el caso de las teorías de Adam Smith. Ello ha generado en las elites latinoamericanas lo que llama una “alienación a los mitos de la nación dominante”. Han debido ser los propios pensadores liberales como Gunnar Myrdal quienes, “al desmitificar la teoría, posibilitan que el pensamiento latinoamericano se abra al cuestionamiento”.⁷

Es paradójico que pretendiendo fundar una teoría latinoamericana del desarrollo García haya sido incapaz de ver que años antes, por ejemplo, Celso Furtado se había planteado una tarea similar a la suya realizando una serie de aportes que no (re)conoce. Sin reconocer, entonces, los aportes realizados por el cepalismo, postula que “la teoría de la dependencia es un primer eslabón de las ciencias sociales en los países dependientes”, a la vez que es la “fundamentación de las teorías, ideologías y políticas del desarrollo independiente”. ¿Qué quiere decir esto? Piensa García que esta labor “de fundamentación” es “el papel asignado a la teoría científica y a la ideología en las ciencias sociales de América Latina, Asia y África”; es decir, se trata “de una estructura y de un proceso del pensamiento crítico, determinado por una circunstancia y un compromiso”. Luego de desmitificar sigue la “elaboración de unas ciencias sociales comprometidas con los procesos de liberación social y desarrollo dependiente”, ciencias con una “teoría y una ideología proyectadas hacia la descolonización y el desarrollo desde adentro y desde abajo de la América Latina”; desde abajo y “hacia delante, hacia el querer ser, hacia la imagen de una *nueva sociedad* y del *nuevo hombre*”.⁸

Para elaborar una teoría del desarrollo, piensa García, es necesario “definir en primer término la naturaleza del atraso y del subdesarrollo”. Atraso no es equiparable, como cree Walt Rostow, a persistencia de formas históricamente superadas, sino más bien a incapacidad de desarrollo. Ante tal incapacidad debe elaborarse una teoría del atraso como “experiencia histórica”, a la vez que debe diseñarse el desarrollo como una “operación estratégica de cambios estructurales y de movilización del esfuerzo interno en procura de una cierta imagen de sociedad”.⁹

Piensa García que el agente del desarrollo en este continente no puede ser sino el Estado, “única estructura capaz de conducir la operación estratégica y global del desarrollo” y que ello no corresponde a una preconcepción ideológica o partidaria sino a algo que llama “la praxis de la revolución nacional en América Latina”, que descubre en la Revolución Mexicana que inauguró ese camino de conocimiento. Por cierto, en este esquema el desarrollo no está limitado a una cuestión de niveles o ritmos de incremento de indicadores sino que es “un problema mucho más profundo: el de autodeterminación nacional, en términos de facultad de movilización plena de los recursos internos y de afirmación enérgica de la voluntad de ser y de hacer”.¹⁰

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

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

La obra de Germani representó el arranque profesional de la sociología de la década de los 50 y principios de la siguiente, cuando el propio Germani pasaría a la defensiva frente a los embates de C. Wright Mills contra el tipo de sociología norteamericana que el argentino había postulado como paradigma de lo que llamó sociología científica.¹¹

⁷ Antonio García, *Atraso y dependencia en América Latina. Hacia una teoría latinoamericana del desarrollo*, Buenos Aires, El Ateneo, 1972, pp. 1 y 3.

⁸ Ídem, pp. 9 y 10.

⁹ A. García, ob. cit., pp. 16, 17 y 20.

¹⁰ Ídem, pp. 21, 23 y 24.

¹¹ Pablo González Casanova, “América Latina: la evolución de las críticas a las ciencias sociales”, en Daniel Camacho, *Debate sobre la teoría de la dependencia y la sociología latinoamericana. Ponencias del XI Congreso Latinoamericano de Sociología* (1974). San José de Costa Rica, Educa, 1979, p. 195.

Piensa González Casanova que la crítica al cientificismo y al desarrollismo se libró desde los años 50 a partir de posiciones populistas y nacionalistas, unas veces de influencia cepalina, otras con base en las ideologías tercermundistas, entonces en auge en África y Asia, y otras más siguiendo las líneas de enfrentamiento al imperialismo. Con más precisión, afirma que desde 1965 en adelante “empezaron a publicar los sociólogos latinoamericanos una serie de críticas a la sociología científica y desarrollista”. Destaca como importantes en esta labor crítica algunos escritos de Octavio Ianni, Rodolfo Stavenhagen, Theotonio dos Santos, André Gunder Frank, Ruy Mauro Marini, Tomás A. Vasconi, Víctor M. Durán, Fernando Henrique Cardoso, Francisco Weffort, Antonio García y él mismo. Está consciente González Casanova de que muy pronto se desarrolla también una posición autocrítica en el propio seno del dependentismo. Allí cita a Gunder Frank, a Cardoso y a Weffort, entre otros.¹²

El haitiano Gerard Pierre-Charles aborda el mismo tema que González Casanova, aunque con otros énfasis. También a mediados de los 70 estima que “en la última década la sociología latinoamericana ha registrado un connotado avance en su propósito de indagar la realidad social del continente”. Para él, estos aportes están ligados principalmente a una reivindicación de lo propio y a la capacidad de utilización del marxismo para estos efectos: la teoría de la dependencia ha orientado la investigación, a partir de una visión histórico-estructural, hacia el conocimiento de los fenómenos y procesos económico-sociales propios del área; ha contribuido a liberar a la sociología de la influencia dominante de las ciencias sociales norteamericanas; ha ensanchado la perspectiva sociológica, proyectándola desde el ensayo de índole filosófica y literaria hacia el estudio de las raíces históricas de la comunidad latinoamericana; ha orientado la imaginación de los sociólogos latinoamericanos hacia un campo de reflexión e investigación en el que las contradicciones de nuestras sociedades resultan evidentes.¹³

Pierre-Charles destaca como clave la superación del colonialismo mental expresado en la sociología norteamericanizada, academicista y “congelada”. Según el haitiano, “la selva del marxismo penetró como un torrente en la congelada escolástica del academicismo”, rompiendo los viejos diques esotéricos, los mitos de ciencia pura y de apoliticismo con los que esa sociología revestía sus compromisos conscientes o inconscientes con el orden establecido; por este camino contribuyó a renovar la sociología universitaria y su afán modernizador y universalista.¹⁴

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

... la expresión misma de una ideología organizada como impedimento del descubrimiento de las cuestiones de base, esto es, de la estructura de dominación y, por lo tanto, del capitalismo y del imperialismo.¹⁵

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

La analogía entre la crítica de los dependentistas al cepalismo y la del New World Group a la “industrialización por invitación” es muy clara. Las figuras de Raúl Prebisch y William Arthur Lewis fueron puestas en cuestión por una nueva y más radical generación de cientistas económico-sociales. Tanto los dependentistas como los del New World Group elaboraron criterios para hacer la crítica del modelo existente, reforzando el aparataje teórico más que un instrumental para generar desarrollo. Esto sin

¹² Ídem, pp. 197, 199 y 201 y ss.

¹³ Véase Gerard Pierre-Charles, “Teoría de la dependencia, teoría del imperialismo y conocimiento de la realidad social latinoamericana”, en Daniel Camacho, ob. cit., pp. 33-34.

¹⁴ G. Pierre-Charles, ob. cit., p. 35.

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

menoscabo de que todos estuvieran buscando fórmulas teóricas que pudieran superar los modelos clásicos, siendo capaces de responder mejor a las realidades caribeñas, latinoamericanas o tercermundistas.

El New World Group fue fundado en Georgetown, Guayana, a fines de 1962, enmarcado en un contexto de agudo conflicto racial entre las etnias provenientes de la India y de África. El grupo comenzó la publicación del periódico *The New World Quarterly*.¹⁶ Norman Girvan conceptualizó la tarea intelectual en términos de “desarrollar un punto de vista propio de la región”.¹⁷ Este afán se fue focalizando en la cuestión de la dependencia. El mismo Girvan destacó que, al menos en ciertos casos, la inversión de capitales extranjeros condujo a un crecimiento no autosostenido sino dependiente. Además de la propuesta general de la dependencia, se puso en relieve que había ciertos problemas específicamente caribeños que surgían como resultado de la pequeñez de las unidades productivas y del antecedente de plantación. Se ha dicho que Orlando Patterson y George Beckford “habían tratado este último aspecto bajo una perspectiva socio-histórica y Lloyd Best se había ocupado de los aspectos económicos”. Beckford intentó mostrar la manera como la economía de plantación genera el subdesarrollo: la producción interna de alimentos es restringida debido a los requerimientos de la tierra para las plantaciones; los términos del intercambio se deterioran debido, entre otras cosas, a las nacionalizaciones en la producción que hacen bajar los precios de exportación; los llamados “efectos de unión y expansión” de la producción de plantación son insignificantes, por el carácter inmanejable de la economía de plantación que hace difícil ajustarla a las fluctuaciones de la economía mundial; el bajo nivel educativo de los trabajadores de plantación.¹⁸

Por su parte, William Demas en su obra *The economics of development in small countries with special reference to the Caribbean*, de 1965, apunta al problema del tamaño de las unidades. Destaca que el desarrollo, por ser un proceso de transformación estructural, era más difícil de ser llevado a cabo en una economía pequeña. Más difícil debido a una sesgada asignación de recursos, a la necesidad de la especialización para aprovechar las economías de escala y a la dependencia del mercado mundial y al limitado mercado interno. Para Demas, la integración regional aparecía como la única solución al problema. Ahora bien, esta propuesta integracionista era incompatible con la de la industrialización por invitación que había propuesto Lewis. En este esquema la iniciativa venía desde el exterior en vez de basarse en la planificación de las necesidades comunes y de la utilización del mercado interno.¹⁹

Apuntando a un nivel mayor de refinamiento teórico, Alistair McIntyre distinguió dos tipos de dependencia: la estructural o inevitable y la funcional o evitable. Según McIntyre, la dependencia “estructural”, que surge debido al tamaño y la estructura de la economía, no tiene remedio. En tanto la “funcional”, que surge como resultado de las políticas particulares seleccionadas, puede ser evitada si se propician políticas alternativas.²⁰ Precizando también el uso del concepto, aunque con otro énfasis, Havelock Brewster definió la dependencia económica “como una incapacidad para manipular los elementos operativos de un sistema económico”, situación que se caracteriza “porque no hay interdependencia entre las funciones económicas de un sistema”, falta de interdependencia que “implica que el sistema no tiene dinámica interna que pudiera capacitarlo para funcionar como una entidad autónoma e independiente”.²¹ La definición de Brewster es clave porque apunta a los factores “dependientes” prácticamente sin recurrir a la explicación externa, decisiva en las elaboraciones de los dependentistas del Cono Sur y de Gunder Frank.

4. Metrópoli y satélite: André Gunder Frank

La idea de una ciencia social particularmente orientada a entender una situación específica es retomada por Gunder Frank. Éste señala que, siendo el capitalismo el “subdesarrollador” de América Latina, ni el capitalismo nacional ni la burguesía nacional pueden ofrecer modo alguno de salir del estado actual. Las

¹⁶ Véase Magnus Blomström y Björn Hettne, *La teoría del desarrollo en transición*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 135.

¹⁷ Norman Girvan, *Foreign Capital and Economic Underdevelopment in Jamaica* (Kingston, ISER, 1971), citado en Glenn Sankatsing, *Las ciencias sociales en el Caribe. Un balance crítico*, Caracas, Nueva Sociedad-Unesco, 1990, p. 137.

¹⁸ Ídem, pp. 89 y 137.

¹⁹ William Demas, *The economics of development in small countries with special reference to the Caribbean*, Delft, 1989, p. 138 (1ª ed. 1965).

²⁰ Véase M. Blomström y B. Hettne, ob. cit., p. 138.

²¹ Havelock Brewster, “Economic Dependence. A Quantitative interpretation (en *Social and Economic Studies*, XXII, 1, 1973), citado en M. Blomström y B. Hettne, ob. cit., p. 139.

teorías sobre el desarrollo, dando por supuesta la viabilidad del capitalismo y de la burguesía nacional, no son válidas. Por ello es necesario que “los países subdesarrollados y socialistas elaboren la teoría y el análisis capaces de abarcar la estructura y el desarrollo del sistema capitalista a escala mundial integrado y de explicar su contradictoria evolución”. De hecho, postula Gunder Frank:

Las categorías teóricas específicas basadas en la experiencia del desarrollo clásico del capitalismo en los países metropolitanos no son adecuadas, por sí solas, para esta teoría.²²

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

...descubrir y hacer resaltar aspectos de la estructura clasista de estos países subdesarrollados que con frecuencia han quedado oscurecidos.²³

Gunder Frank se sirve de un comentario de Tulio Halperín Donghi sobre su *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* para destacar el tipo de relación que se establece entre satélite y metrópoli. Halperín Donghi había dicho que la mencionada obra era una “presentación impresionante y convincente de la manera decisiva en que, a partir de la Conquista, el destino de los latinoamericanos siempre ha sido afectado por acontecimientos fuera de su continente y fuera de su control”. Gunder Frank estima que “lo verdaderamente impresionante es que alguien pueda convencerse de tal tesis –que no es la mía– a partir de la lectura de un libro cuya introducción hace especial hincapié en que para la generación del subdesarrollo estructural, más importante aún que la succión del excedente económico, es la impregnación de la economía nacional del satélite con la misma estructura capitalista y sus contradicciones fundamentales”. Para aclarar su concepción de la dependencia, señala que ésta no puede considerarse como una relación meramente “externa”, impuesta a todos los latinoamericanos desde fuera y contra su voluntad, sino que es una condición “interna” e integral de la sociedad latinoamericana. Esta condición interna determina a la burguesía dominante en América Latina, pero a la vez es consciente y gustosamente aceptada por ella.²⁴

El libro *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo* quiere ser precisamente una exposición de sus tesis a este respecto. Tales tesis son resumidas en tres formulaciones: la Conquista colocó a toda América Latina en una posición de creciente subordinación y dependencia económica colonial y neocolonial con respecto al sistema mundial; esta relación colonial o neocolonial con respecto a la metrópoli capitalista ha formado y transformado la estructura económica y de clases: esta estructura colonial y de clases determina intereses muy directos de clase para el sector dominante de la burguesía y genera políticas de subdesarrollo, terminando por fortalecer aún más los mismos lazos de dependencia económica.²⁵

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

La teoría de la dependencia suscitó múltiples discusiones, precisiones, subescuelas, vulgarizaciones y malentendidos, ya se ha dicho. Fernando Henrique Cardoso decía que en sus trabajos existió una doble intención: por un lado “se critican los análisis del desarrollo que abstraen los condicionamientos sociales y políticos del proceso económico y se critican las concepciones evolucionistas (de las etapas) y funcionalistas (especialmente la teoría de la modernización) del desarrollo”. Precisa que esta crítica se ha hecho mostrando que “el desarrollo que sobreviene es capitalista y que no se puede desligar del proceso de expansión del

²² André Gunder Frank, *Desarrollo en América Latina*, Buenos Aires, Signos, 1970, p. 5.

²³ Ídem, pp. 1 y 4.

²⁴ Véase André Gunder Frank, “Mea culpa”, en *Lumpenburguesía: lumpendesarrollo. Dependencia clase y política en América Latina*, Santiago de Chile, PLA, 1970, pp. 14-15.

²⁵ A. Gunder Frank, ob. cit., p. 25.

sistema capitalista internacional y de las condiciones políticas en que éste opera”. Asimismo, destaca que el análisis estructural de los procesos de formación del sistema capitalista “sólo tiene sentido cuando está referido a la historia”.²⁶

Esa “doble intención” lo remite a los aportes específicos que ha traído la utilización del concepto “dependencia”: los análisis del proceso histórico de constitución de la periferia deben explicar la dinámica del enfrentamiento de clases a nivel interno: los condicionantes externos reaparecen inscriptos estructuralmente tanto en la articulación de esas mismas clases como en el tipo de organización que prevalece en el interior.²⁷

Detallando más tales “articulaciones”, señala que la noción de dependencia es presentada para poner énfasis en un tipo de análisis que recupera la significación política de los procesos económicos. Esto serviría para luchar contra entelequias como “imperialismo”, e incluso contra entelequizaciones de la propia “dependencia”. Por ello se trata de recuperar el nivel concreto, es decir, aquel “penetrado por las mediaciones políticas y sociales, de la pugna de intereses por intermedio de la cual se va imponiendo el capitalismo o al que se van oponiendo fuerzas sociales creadas por el mismo”. Enfatiza entonces que en definitiva “no existe la distinción metafísica entre los condicionantes externos y los internos”. Y es precisamente aquí donde reside la “ventaja” de la perspectiva dependentista, pues se desplaza “la explicación de un plano simplista del condicionante externo sobre el interno” hacia una concepción “más integrada de la relación” de las partes que componen el sistema capitalista internacional.²⁸

Refuta entonces Cardoso que haya una auténtica teoría de la dependencia o, dicho de otra forma, que el fenómeno de la dependencia sea susceptible de ser “teorizado” realmente. “Parece haber una teoría del capitalismo y de las clases”, dice, pero la dependencia, tal como la caracterizamos, “no es más que la expresión política en la periferia del modo de producción capitalista cuando éste es llevado a la expansión internacional”.²⁹

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

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

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

...falta un análisis integrado que otorgue elementos para dar respuesta en forma más amplia y matizada a las interrogantes generales sobre las posibilidades del desarrollo o estancamiento de los países latinoamericanos y que responda a las preguntas decisivas sobre su sentido y sus condiciones políticas y sociales.³⁰

Cuestiones como “inserción de las economías nacionales dentro de la estructura internacional”, “centro/periferia”, “metrópoli/satélite”, “modificación de las estructuras internas de los países subdesarrollados con relación a la acción de las economías capitalistas”, aluden a la idea de un sistema económico mundial. Sin duda la escuela dependentista vio el problema del desarrollo latinoamericano enfatizando la presencia de múltiples conexiones que trascendían con mucho lo nacional, recogiendo, en cierto modo, lo que había concebido el cepalismo. Estos esfuerzos de “superación” eclosionaron hacia 1965,

²⁶ Fernando Henrique Cardoso, “¿‘Teoría de la dependencia’ o análisis de las situaciones concretas de dependencia?”, en *Revista Latinoamericana de Ciencia Política*, 1, 3, Santiago de Chile, diciembre de 1970, p. 402.

²⁷ Ídem, pp. 403-404.

²⁸ Ídem, pp. 404-405.

²⁹ Ídem, p. 406.

³⁰ F. H. Cardoso y E. Faletto, *Dependencia y desarrollo en América Latina. Ensayo de interpretación sociológica*, México, Siglo Veintiuno, 1969, p. 10.

con la aparición de una serie de trabajos en los que se concreta la nueva orientación, han dicho Solari, Franco y Jutkowitz. Éste es un fenómeno actual e histórico que puede remontarse a los orígenes, pues el capitalismo funciona como un sistema internacional organizado sobre la base de dos tipos de unidades nacionales: las desarrolladas y las que se incorporaron al sistema de intercambio mundial como consecuencia de la expansión de las primeras. Según los autores mencionados, un punto de coincidencia en la obra de todos los dependentistas es la gran importancia otorgada a las relaciones internacionales. Esto cristalizó en la división internacional del trabajo por la cual los países centrales se dedicaron a la producción de bienes manufacturados, mientras que las naciones dependientes generaban las materias primas y los bienes alimentarios.³¹

7. Difusión, justificación y renovación

1. La dependencia es un proceso económico y político de la economía mundial, que debe ser también explicado sociológicamente, han escrito los dependentistas. La categoría “dependencia” ha pretendido validez teórica en estos ámbitos, extendiéndose muy pronto al resto del campo cultural, aunque es cierto que más como extrapolación semántica que como parte de un tratamiento riguroso. Puede decirse que se produjo una difusión del paradigma dependentista entre quienes abordaron temas culturales, urbanos, históricos y filosóficos, entre otros. De hecho la filosofía y la teología de la liberación son incomprensibles sin el desenvolvimiento de las “ciencias sociales críticas”, aunque por muchos aspectos esa teología y esa filosofía puedan emparentarse más con las evoluciones y ramificaciones hacia la izquierda de los nacionalismos de los años 30 y 40 que con el dependentismo propiamente tal. Ello sin menoscabo de que ambas corrientes, junto a otras, converjan en la mentalidad progresista de fines de los 60 y comienzos de los 70. Sin estas ciencias sociales y la categoría “dependencia” tampoco sería comprensible buena parte del ensayismo posterior a 1965, ensayismo muchas veces fronterizo con el quehacer sociológico. Ejemplo de ello es la obra de Gerard Pierre-Charles *Para una sociología de la opresión: el caso de Haití* y la de Darcy Ribeiro *El proceso civilizatorio*, entre varias otras.

Pero la difusión y su obvia hibridación no se dieron únicamente en otros quehaceres intelectuales en sus territorios de origen sino que también se produjeron en otros lugares del mundo. Son relevantes los desarrollos generados en el Caribe anglófono con el New World Group, como se ha visto, y en varios países de África del norte o la subsahariana. Samir Amin reconoce su deuda intelectual y la de otros teóricos egipcios con la denominada “sociología latinoamericana”, a la que asocia con Cardoso y Gunder Frank. También recibieron el impacto Arghiri Emmanuel y Christian Palloix.³² A Tanzania el dependentismo llegó a través de los guyaneses Walter Rodney y, sobre todo, Clive Thomas, quien fue conocido primero gracias a su intento por construir un modelo económico que hiciera posible la transición al socialismo en los países africanos.³³

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

La mayor crítica que se ha formulado al dependentismo es que por explicar terminaba justificando. Dicho en términos más técnicos: se constituyó sólo como teoría explicativa del subdesarrollo y no como una teoría para generar el desarrollo. Probablemente pocos autores son tan expresivos de esta deficiencia explicativo-justificatoria como Benoit Joachim. Éste comienza su razonamiento denunciando la utilización que ha hecho Juan Bosch del término “haitinización”, para designar “el proceso que consiste en dar un salto dentro de su desarrollo para luego retroceder”. Recuerda Joachim que el dominicano piensa que el caso de Haití prefigura el porvenir de los países de América Latina y del Tercer Mundo que no han logrado liberarse de las trabas feudales ni romper con la sujeción asfixiante de la dominación extranjera”. Joachim recuerda igualmente que Paul Moral “creyó descubrir dentro de las regiones de África recientemente liberadas de la

³¹ Véase A. Solari, R. Franco y J. Jutkowitz, ob. cit., pp. 440 y 439-440.

³² Ídem, p. 463.

³³ Véase M. Blomström y B. Hettne, ob. cit., p. 188.

dominación colonial clásica de Francia eso que él llama ‘haitinización’ identificada con un ‘hundimiento progresivo de la economía’.” Joachim no se hace cargo de este fenómeno; piensa que el uso de este concepto “no toma en cuenta las relaciones de dependencia poscoloniales que han pesado sobre todo en Haití”. Insiste en que

...para comprender las dificultades de Haití importa igualmente tomar en cuenta que la política de las capas dirigentes tradicionales ha traído un ruinoso desvío de fondos a beneficio del capitalismo inglés, alemán y sobre todo francés y después norteamericano.³⁴

3. Cristóbal Kay, en un esfuerzo por renovar y potenciar el dependentismo, a fines de los 80 apuntó a transformar lo que puede denominarse el “espíritu” del dependentismo, desde “teoría crítica” hacia “propuesta de desarrollo”. Ello ocurrió antes de la aparición del proyecto cepalino de “desarrollo con equidad”, aunque en cierta conexión con las propias evoluciones que estaban modificando el conjunto del pensamiento estructuralista. La clave de su propuesta consistió en superar o repensar siete grandes problemas teóricos: el deterioro de las condiciones del comercio y del intercambio, la idea de que el desarrollo de los países del centro se debe a la explotación de la periferia, el papel que juega el Estado en el desarrollo, las restricciones y los costos de una revolución, el papel de la sociedad civil, el estudio de las microunidades de un país, la posibilidad y viabilidad de muchos estilos y formas de desarrollo. La capacidad para superar o repensar estos problemas debía conducir a entender las teorías estructuralista y dependentista como “métodos de análisis, como marcos de referencia o como una serie de proposiciones en lugar de entenderlas como teorías integrales”, afirmaba haciéndose eco del clima heterodoxo y ecléctico que se había desarrollado en ese medio generando una importante renovación. En síntesis, postulaba Kay, “se requiere una nueva forma de pensar en el estructuralismo y en la dependencia, lo cual podría conducir a una teoría neoestructuralista y/o neodependentista”.³⁵

³⁴ Véase Benoit Joachim, “La dependencia neocolonial de Haití vista a través de los problemas de la tierra y del capital (siglo XIX y principios XX)”, en *Nuestra América*, 4, México, CCYDEL-Universidad Autónoma de México, enero-abril de 1982, pp. 56-57 y 70.

³⁵ Cristóbal Kay, “Un reto para las teorías latinoamericanas de desarrollo y subdesarrollo”, en *Revista Mexicana de Sociología*, LI, 3, LLS-Universidad Autónoma de México, julio-septiembre de 1989, pp. 40 y anteriores.

CAPÍTULO IV. EL ENSAYO ENTRE LOS 60 Y 70: HUMANIZACIÓN, DEPENDENCIA CULTURAL Y AUTENTICIDAD

El ensayo producido hacia 1970, poco antes poco después, se escribe bajo la irradiación de las ciencias sociales en un momento en el que el cambio radical de la sociedad parece estar ahí. A diferencia del ensayo anterior, éste es incomprensible sin los temas, los conceptos y los autores de las ciencias sociales. Conceptos como desarrollo/subdesarrollo, dependencia, imperialismo, están muy presentes. Es cierto, no obstante, que el ensayo del período no hereda sólo de las ciencias sociales elaboradas luego de la Segunda Guerra Mundial sino que muchos de sus tópicos vienen tanto del ensayo anterior como del pensamiento político latinoamericano: indigenismo, socialismo, nacionalismo.

Que el pensamiento latinoamericano tiene un sesgo político ha sido dicho muchas veces; sus afanes prácticos, su respuesta a las urgencias, se manifiestan en esa propensión política. Hacia 1970 esto es más fuerte que de costumbre. Entonces, todo es política: tiene que ver con el poder, con las luchas entre las clases o las naciones, con los proyectos de sociedad, con reformas, revoluciones, cambios. En esta época no desaparecen necesariamente otros temas pero, eso sí, quedan marcados por la política como preocupación principal. La inminencia de un cambio radical marca los otros temas que, aunque no desaparecen, reducen su significación. El tema del carácter es muy poco importante, el mestizaje que había fascinado y desafiado la inteligencia de los autores ahora tiene poca relevancia, la búsqueda de una expresión casi no se manifiesta.

Se había señalado cómo hacia 1950 se produce una bifurcación importante de dos maneras del hacer intelectual (dos tendencias, dos redes, dos escuelas): cientistas sociales por un lado, ensayistas por otro. Dos ámbitos comunicados. Las ciencias sociales, más vigorosas, novedosas y prepotentes, demoraron más en abrirse al ensayo. Éste, desde los años 60, y ya en los 70 totalmente, se sensibilizó frente a los avances de aquéllas. Vemos cómo Marta Traba compara la crítica de arte esclerosada con los grandes avances y precisiones que han logrado, dice, los sociólogos y los economistas: Octavio Paz y Carlos Fuentes se preguntan, incluso ya criticando el desarrollismo, por un modelo mexicano-latinoamericano de desarrollo; Mariano Baptista Gumucio se refiere tanto a los niveles de desarrollo económico y social como a la marginalidad; Antonio Cándido establece, como criterio clave para periodizar la narrativa latinoamericana, la “conciencia del subdesarrollo”; Leopoldo Zea explícitamente aborda la cuestión de la dependencia y cita a varios de los autores de esta escuela; *Las venas abiertas de América Latina* de Eduardo Galeano es un ensayo deudor, de punta a cabo, de la obra de la CEPAL y de las categorías de la dependencia; también lo es la obra fronteriza de Gerard Pierre-Charles: *Para una sociología de la opresión: el caso de Haití*.

Es necesario, sin embargo, reiterar que, si bien la producción del período se caracteriza por algunos renovados conceptos o preocupaciones, no deja por ello de retomar, al menos en algunos casos, los temas tradicionales y que le otorgan al ensayo latinoamericano un sello peculiar. El más importante, por lo pertinaz, es ese afán por pensar (definir, explicitar, discutir) el carácter del continente o de algunos de sus miembros.

¹ Es ése el caso, por ejemplo, de los trabajos de Roque Dalton, *El Salvador*, y de Ricardo Arias Calderón, “Reflexiones filosóficas sobre el ser panameño”. Ambos innovan parcialmente con relación a la trayectoria en la que se insertan. Dalton entrega un ensayo sobre su país que, aludiendo a cuestiones sobre el carácter en sentido psíquico, se enfoca mucho más hacia aspectos sociales y políticos, mostrando también el impacto de las ciencias económico-sociales pero manteniendo el tono ensayístico. Es uno de los pocos escritos de este género en que se hace mención a “las cárceles atiborradas de presos políticos”, a los asesinatos en salas de tortura o a la espantosa masacre llevada a cabo por las fuerzas represivas del gobierno. Como tantos otros en esos años, se refiere a la situación colonial o neocolonial y a la necesaria liberación, entregando para ello un programa político detallado. Ricardo Arias Calderón, a través del tratamiento filosófico del tema, tendencia que lo emparenta cercanamente con el grupo Hiperión, y pasando revista a varios entre quienes de modo más relevante se ocuparon de las características de sus compatriotas (como Justo Arosemena, Octavio Méndez Pereira, Diego Domínguez Caballero, Isaías García, Ricaurte Soler y Rodrigo Miró), pretende llegar a “una comprensión existencial del ser panameño”. Este afán se focaliza en características como la “disponibilidad”, la capacidad de “integración”, la “tolerancia” y la “inferioridad”, entre otras, desprendiendo de ahí la paradoja de que el panameño sea “desconfiadamente disponible”.

¹ Véase el trabajo de Javier Pinedo referido a Chile donde destaca a decenas de autores ocupados de este asunto, “La ensayística y el problema de la identidad: 1968-1988”, en Eduardo Devés Valdés, Javier Pinedo y Rafael Sagredo, *El pensamiento chileno en el siglo XX*, México, Fondo de Cultura Económica-IPGH-SEGEOB, 1999.

Abocándose específicamente a uno de estos trazos, quiere realizar la “tarea educativa y cultural de promover la tolerancia del ser panameño”.²

Centraremos la exposición en tres temas sobre los que convergen numerosos autores. El primero es el del cambio ligado a la cuestión del colonialismo, del imperialismo, de la revolución y de las luchas sociales. Es clave cómo el cambio necesario es visto fuertemente como un proceso de humanización: proceso que coadyuvará a la humanización o proceso en el cual se realiza la humanización.

El segundo es el tema del tiempo. La gran cantidad de planteamientos sobre el tiempo latinoamericano alude a una vía para pensar la identidad continental y para reivindicar un derecho a la diferencia: tiempo y desarrollo, simultaneidades y convivencias, tiempo y cultura.

El tercero es la cuestión cultural o más específicamente artística o literaria, según los casos. Lo cultural es tratado desde diversos puntos de vista: el actor cultural y la política, la ciudad y la identidad, la cultura y la dependencia, la cultura y el hombre nuevo, los contactos con la cultura de otras latitudes, la imitación y la autenticidad.

Por último, veremos cómo se debilitan los tópicos de esos años y de qué manera va emergiendo, en contacto con nuevas realidades, otra sensibilidad que se manifestaría en los 80.

1. Antiimperialismo, cambio social y humanización

Anticolonialismo y hombre nuevo: Frantz Fanon precursor de los años 60

La descolonización realmente es creación de hombres nuevos, dice el martiniqueño Fanon. La “cosa” colonizada se convierte en hombre en el proceso mismo por el cual se libera.³ El colonizado, que ha sido degradado al desorden, a lo antiético, a lo zoológico, en la lucha por su liberación va superando estas condiciones.

El combate anticolonial es por crear un ser humano y una nación, una nacionalidad. El combate anticolonial es por la afirmación de lo nacional, debe propiciar una conciencia nacional, los lemas deben ser nacionalistas. Una de las cosas más denigrantes es el mimetismo de los colonizados, calificado de “nauseabundo” por Fanon. Nauseabundo en dos sentidos: por imitador de quien domina, por imitador de quien, poseyendo una cultura inhumana, nos deshumaniza. No debemos luchar por “alcanzar a Europa”, escribe. El ritmo europeo mutila, y más todavía el ritmo norteamericano, el de esa colonia que se propuso imitar a Europa y se ha convertido en un monstruo donde las taras, las enfermedades y la inhumanidad de Europa han alcanzado terribles dimensiones. En tal sentido la nueva nación descolonizada debe crearse para llevar a los seres humanos por direcciones que no los mutilen. Se trata de no imponer al cerebro ritmos que rápidamente lo menoscaban y lo perturban. Por ello, dice el Fanon psiquiatra anticolonial, no se debe, con el pretexto de alcanzar a Europa, forzar al hombre, no hay que arrancarlo de sí mismo, de su intimidad, no hay que quebrarlo, no hay que matarlo. Por todo esto es que no debe realizarse esa imitación caricaturesca y obscena. Aunque no usa la expresión, la idea de la necesaria identidad y ritmo propio impregnan el texto. Es en este marco donde estampa su famosa proclama: “Por Europa, por nosotros mismos y por la humanidad, compañeros, hay que cambiar de piel, desarrollar un pensamiento nuevo, tratar de crear un hombre nuevo”.⁴

Probablemente aquello que marca con mayor fuerza la idea de un hombre nuevo en Fanon, muy acorde con el pensamiento de su época, es la posesión de una “conciencia”. El pueblo debe ser consciente y no disolverse en la emoción y en la confusión. El desarrollo de la conciencia mejora al individuo y permite a la vez una conciliación entre éste y la totalidad (nacional), piensa Fanon elaborando una especie de neohegelianismo tercermundista. El “hombre total” se realiza en esa conciencia y en esa identificación con su pueblo, con su nación. Dice Fanon: “Lo mismo que en la etapa de la lucha (anticolonial) cada combatiente, en la fase de construcción nacional cada ciudadano debe continuar, en su acción concreta de todos los días, asociado a la totalidad de la nación propugnando aquí y ahora el triunfo del hombre total”. Pocos autores son como Fanon tan “años 60”. Es tan radical su posición que llega a argumentar que “si la construcción de un puente no ha de enriquecer la conciencia de los que trabajan allí, vale más que no se construya el puente, que los ciudadanos sigan atravesando el río a nado o en barcas”.⁵ En este sentido

² Ricardo Arias Calderón. “Reflexiones filosóficas sobre el ser panameño”, en Rodrigo Miró, *El ensayo en Panamá. Estudio introductorio y antología*, Panamá, Biblioteca de la Cultura Panameña, 1981-1984.

³ Véase Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 31.

⁴ F. Fanon, ob. cit., pp. 219, 53, 287, 288, 289, 290-292.

⁵ Ídem, pp. 182-183.

lucha anticolonial y construcción nacional llegan prácticamente a identificarse con humanización. Esta posición romántica radical va a facilitar que sea recuperado por dependentistas y sobre todo por liberacionistas. La posición de Fanon es muy útil para combatir el desarrollismo, que por lo utilitario o pragmático es antirromántico.

Shakespeare, Calibán y el colonialismo

El barbadiense George Lamming en 1960 escribió *The pleasure of exile* tomando los personajes de Shakespeare, Próspero, Ariel y Calibán, como estereotipos de las relaciones entre los pueblos colonizados y sus dominadores, varios años antes que el conocido *Calibán* de Roberto Fernández Retamar. Según Lamming, era necesario

...ver la tempestad sobre el fondo del experimento inglés en la colonización y es la capacidad de Shakespeare para asimilar experiencias lo que me lleva a sentir que *La tempestad* era también una profecía de un futuro político que es nuestro presente.⁶

En otro texto, publicado en *New World Quarterly*, destaca que “ciertos mitos se niegan a morir mucho después que las necesidades que los crearon han desaparecido”. Particularmente importante le parece aquel que “ha producido una especie de parálisis en las mentes de los hombres educados cuyo futuro fue colonizado en el propio momento de su nacimiento”. El mito en cuestión es éste: “La noción de que la función del imperialismo fue colonizar a los pueblos atrasados y luego ayudarlos a adquirir el hábito y el ejercicio del autogobierno”. El contenido de este mito le parece que “es y será una afirmación fraudulenta”.⁷

Sintetizando el planteamiento de Lamming, el estudioso venezolano Fernando Arribas ha señalado que para éste “la posibilidad de un desarrollo pleno de las sociedades poscoloniales pasa necesariamente por la expulsión de semejantes mitos de la conciencia colectiva de nuestros pueblos”. Para realizar esta tarea, se “aplica a la exposición de la naturaleza del colonialismo en sus verdaderas dimensiones y en cuanto a las razones que lo motivaron, en un intento por contribuir a liberar a los pueblos caribeños de la carga de varios siglos de adoctrinamiento prometropolitano”.⁸ Esta posición de Lamming, apuntando a una desmitificación, es aquello que lo acerca por ejemplo a Edward Brathwaite en la denuncia del afrosajón o a Marcus Garvey en el afán de erradicar la anglofilia.

En Lamming, como en otros escritores de la época, la posición anticolonial se asocia nítidamente a una posición identitaria con dos dimensiones: la primera, y más fuerte, es la reivindicación de un conjunto de elementos que se articulan a lo africano; la segunda es el interés por estudiar y analizar los procesos de formación de los pueblos anglocaribeños. En esta línea Arribas cita, junto a Lamming, a Orlando Patterson, Edward Brathwaite y Walter Rodney.⁹

El trabajo sobre la identidad y para la identidad tiene sentido, en buena medida, porque lo colonizado no ha desaparecido automáticamente con el fin del dominio europeo. De hecho, la mentalidad o la “experiencia psíquica” es mucho más perdurable y con ella “debe lidiarse mucho después de que la situación colonial real ‘terminara’ formalmente”.¹⁰ Esta preocupación por lo psicológico, por los efectos psicológicos de la opresión colonial, emparenta al barbadiense con el martiniqueño Fanon, quien esboza una propuesta de psicología o psiquiatría de la liberación.

René Depestre enfrenta un problema muy similar al de Lamming y Fanon. Al haitiano también le preocupa la descolonización, cuestión que plantea principalmente en relación con la cultura, que está sufriendo de la enajenación, como producto precisamente de la situación colonial. “No hay descolonización sin una verdadera revolución” o, dicho de otro modo: “No hay desarrollo posible de la cultura sin una ruptura radical, violenta y desenajenante con el pasado colonial”. Como los otros autores, y como lector de Fanon, asegura que la revolución es la única fuerza histórica capaz de descolonizar “no sólo la vida social de nuestros pueblos sino también su vida interior”. Esto porque la revolución “crea las condiciones de una

⁶ Citado por Fernando Arribas, *Novela, historia y formación nacional en el Caribe anglófono*, Mérida, Universidad de los Andes, 2000, p. 103.

⁷ George Lamming, “The West-Indian People” (en *New World Quarterly*, II, 2, Mona-Jamaica, 1965, p. 65); citado por F. Arribas, ob. cit., p. 187.

⁸ F. Arribas, ob. cit., pp. 187 y 190.

⁹ G. Lamming, “Me West-Indian...”, pp. 187, 190 y 192.

¹⁰ George Lamming, citado por George Kent, “A Conversation with George Lamming” (en *Black World*, XXII, 5, Chicago, marzo de 1973, p. 9); citado por F. Arribas, ob. cit., p. 157.

verdadera mutación interior” que permite dejar de ser “los zombies de la historia universal”. La “zombificación” se debe a que el “hecho colonial ha impuesto a todo hombre colonizado o semicolonizado una verdadera *desviación existencial*.”¹¹

En el caso de su país, esta “desviación” está siendo realizada por Francois Duvalier, a quien se debe la “extrema aflicción de la condición humana en Haití”. Duvalier está utilizando para ello una ideología surgida allí mismo y elaborada en sus orígenes por uno de los intelectuales más importantes de la región como es Jean Price-Mars. Se trata de la “negritud”. En manos del dictador, la negritud se transforma “en una delirante mistificación en que las capas más reaccionarias de la sociedad haitiana han encontrado su ideología y sus métodos de acción”. De este modo la negritud se ha transformado en “una forma antillana del fascismo, un neorracismo totalitario”. La “negritud” adquiere un “carácter mistificador” en la medida en que “niega la evidencia de la lucha de clases y de la diversidad de condiciones materiales de evolución”.¹²

Considerada de este modo, la negritud debe ser “superada”. Ello puede o debe ocurrir, como en Cuba, donde “la negritud se ha incorporado a la revolución socialista”, encontrando allí “su superación a través de un proceso histórico en que el blanco, el negro y el mulato han cesado de ser opuestos unos a otros”. Allí, en la revolución o por la revolución, el drama del destino de estos sectores “se ha desenlazado en una misma y esplendente verdad humana”¹³ que es la propia revolución.

Unos años más tarde Depestre vuelve sobre el tema en *Buenos días y adiós a la negritud*, obra mucho más detallada y completa, donde apunta a interpretar la dinámica del pensamiento negro y negrista en América, comprendiendo incluso a Estados Unidos. En una visión comprensiva intenta ligar a William E. B. du Bois, Sylvester Williams o Langston Hughes, entre otros, con Marcus Garvey, Cyril Lionel Robert James y George Padmore, todos de habla inglesa, pero también a éstos con negristas brasileños, puertorriqueños y cubanos y sobre todo con los francófonos de Martinica y de Haití.

Es particularmente relevante la recuperación que hace de Antenor Firmin como quien fue capaz de anticiparse a los planteamientos anticoloniales de mediados del siglo XX, con ideas que combatían las pseudociencias, que otorgaban a la independencia haitiana una significación moral y cultural y que legitimaban el valor del pueblo haitiano con relación al valor político e intelectual de las figuras que había producido. Destaca igualmente a Jacques Roumain, cuya “negritud era un concepto de liberación nacional, un factor eminentemente identificante [¿identitario?], especie de nueva cimarronería ideológica que se articulaba con gracia al racionalismo más moderno, agregando a la riqueza de éste la verdad de nuestras especificidades antillanas”. Otro autor importante es Jacques S. Alexis, a quien caracteriza como “un espíritu completamente emancipado”, que habiendo realizado una “reconversión cultural radical” puede en consecuencia

...apropiarse dialécticamente del lenguaje y de las otras herramientas heredadas del pasado colonial para hacer un instrumento de identificación enteramente nuevo.¹⁴

El mayor aporte de Depestre aparece en la formulación de la polaridad zombificación/cimarronería. Zombificación es más preciso, piensa, que alienación, concepto al que se ha recurrido “para calificar esta fantástica pérdida de sí, inherente a la situación del esclavo”. Alienación “no define cabalmente el fenómeno de esterilización que amenazó la personalidad cultural del negro colonizado”. Para definir esto, zombificación “parece más útil y apropiado” y ello porque “el negro fue literalmente, omnilateralmente, ese resto de hombre al que el capitalismo comercial robó, confiscó además de su fuerza de trabajo, su espíritu y su razón, la libre disposición de su cuerpo y de sus facultades mentales”. Ante esta situación propone la “cimarronería” que es identificada con esa “historia sociocultural de las masas esclavizadas del hemisferio occidental que les permite no reinterpretar la Europa de la espada, de la cruz y del látigo a través de no se sabe qué inmutable ‘mentalidad africana’”, dice aludiendo a la propuesta de la negritud, sino “demostrar una heroica creatividad para reelaborar dolorosamente los nuevos modos de sentir, de pensar y de obrar”.¹⁵

Roberto Fernández Retamar pretende también desmontar los mitos del colonialismo. Los caribeños han sido pintados como bárbaros pero que éstos “hayan sido tal como los pintó Colón, por ejemplo, es tan improbable como que hubieran existido los hombres de un ojo y otros con hocico de perro”. Ésta es una de

¹¹ René Depestre, *Por la revolución. Por la poesía*, La Habana, Instituto del Libro, 1969, pp. 137, 139 y 145.

¹² Ídem, pp. 49 y 54.

¹³ Ídem, p. 69.

¹⁴ René Depestre, *Buenos días y adiós a la negritud*. La Habana, Casa de las Américas, 1986, pp. 82-83, 141, 145 y 155.

¹⁵ R. Depestre, ob. cit., pp. 69 y 73.

las “características versiones degradadas que ofrece el colonizador del hombre al que coloniza”. Ahora bien, le preocupa tanto más que los propios colonizados hayan asumido la versión del colonizador.¹⁶

En la tarea de desmontaje de los mitos, el cubano quiere recuperar la idea elaborada por Lamming al utilizar el motivo de Calibán para retratar al colonizado. Alude a otros autores que, de manera tácita o explícita, se han hecho eco de las reflexiones y personajes de Shakespeare. En particular cita a James, Césaire, Brathwaite y a su propia obra anterior, especialmente aludiendo a la rebelión del esclavo contra el dominador europeo en la emancipación de los haitianos.¹⁷

En diálogo con la historia del pensamiento latinoamericano, remonta hacia el pasado para plantear el mismo problema a Rodó, Martí y Sarmiento. Frente a la obra del uruguayo, destaca que nuestro símbolo no es, no puede ser, en realidad Ariel, sino Calibán, aunque por cierto modificando el sentido que Rodó les había otorgado a ambos personajes. Para Fernández Retamar, Calibán es el pueblo mestizo de nuestra América. “esos descendientes de indios, de negros y de europeos, la cultura de las clases explotadas, la pequeña burguesía radical, el campesino pobre”. Por ello reitera su crítica a Sarmiento, afirmando una y otra vez a Martí y a la genuina cultura que emerge de ese conjunto de componentes pero adquiriendo rasgos propios, pues no se limita de ningún modo a repetir los rasgos de los elementos que la compusieron”.¹⁸

Esto permite empalmar con otro texto suyo. Nuestra cultura no sería sólo original y una, porque es una original síntesis de muchos aportes, sino también porque hay una suerte de identificación cultural en la revolución. Haciéndose eco de Fanon y de Sartre, retoma la idea en torno de que “la verdadera cultura es la revolución”, cosa que plantea igualmente de otro modo:

La verdadera patria de un colonizado es una colonia en revolución y puesto que nuestras revoluciones son una sola revolución entonces nuestros países, al parecer heterogéneos, forman una unidad.¹⁹

Antiimperialismo y libertad

Leopoldo Zea recupera muchas de las afirmaciones y del espíritu de los pensadores anticoloniales, especialmente de Fanon, otorgándoles un perfil más ligado a los temas del pensamiento y la filosofía latinoamericanos, aunque igualmente hegelianizados. Al mexicano le interesa más el tema del imperialismo que el colonialismo, tema que también liga a la humanización. Escribe algunos lustros después y utiliza, aunque no muy ortodoxamente, el arsenal teórico y conceptual del dependentismo. En cierto modo, Zea ha traducido a las categorías del dependentismo la conceptualización que, a partir del pensamiento latinoamericano, venía elaborando desde los años 40.

Para Zea entonces el gran problema no es el colonialismo sino el imperialismo, y su gran amenaza no es Europa sino Estados Unidos, así como su propuesta no es la creación de una nación sino su reforzamiento o su defensa articulada a la unidad de América Latina y no de África, como preocupaba a Fanon. Pero estas diferencias no hacen sino marcar las analogías mostrando cómo el mexicano asume y reelabora las propuestas del martiniqueño-argelino. Cita Zea la frase de Fanon: “Occidente ha querido ser la aventura del espíritu y en nombre del espíritu, del espíritu europeo, por supuesto, Europa ha justificado sus crímenes y ha legitimado la esclavitud en que ha mantenido a las cuatro partes de la humanidad”. Para Zea, como para Fanon, Occidente ha planteado y difundido la idea de libertad pero la ha realizado, al menos en una dimensión, para sí y no para la humanidad. No ha realizado la libertad, pero la conciencia de la libertad necesaria se ha universalizado y sobre esta misma trató de justificar la dominación. Piensa que la toma de conciencia ha sido una de las preocupaciones clave del pensamiento latinoamericano contemporáneo y allí se autoincluye. Esta toma de conciencia se refiere precisamente a lo que tiene que ver con la necesidad y el deseo de libertad como con la inexistencia efectiva de ésta. Inexistencia correlativa de libertad y desarrollo. Occidente y Estados Unidos, su actual representante en la era de la Guerra Fría, niegan tanto libertad como desarrollo a las grandes masas latinoamericanas. Las deshumanizan transformándolas en instrumentos de su propio enriquecimiento. La Guerra Fría es la nueva etapa de un mismo proceso. Ésta ofrece al imperialismo estadounidense una nueva y poderosa justificación para intervenir en América Latina, intervenciones muchas veces destinadas a vencer las reivindicaciones nacionalistas en nuestros países. Piensa Zea que Estados Unidos ha dejado de ser una nación para transformarse en un imperio o, en todo caso, en una gigantesca

¹⁶ Roberto Fernández Retamar, “Calibán”, en *Todo Calibán*, Universidad de Concepción, 1998, p. 15.

¹⁷ Ídem, pp. 23-24.

¹⁸ Ídem, pp. 58-59.

¹⁹ R. Fernández Retamar, *Ensayo de otro mundo*, Santiago de Chile, Universitaria, 1969, p. 112.

nación de naciones: por ello no acepta que en el mundo haya otras naciones que no se le subordinen. En el orbe, dice, no caben sino provincias, dependencias del imperio, por esto las naciones latinoamericanas y con ellas las grandes masas que las forman serán mantenidas en el subdesarrollo. El único desarrollo que se les permitirá es el que mejor sirva al insaciable desarrollo y apuntalamiento del imperio.²⁰

Culminando su libro *Dialéctica de la conciencia americana* y coherente con la racionalidad hegeliana que lo inspira desde el título, argumenta que los africanos y los asiáticos se mantienen firmes en los reclamos de independencia para sus pueblos y de mayor libertad y justicia para sus individuos. En tal sentido, escribe, pareciera que las metas que el espíritu absoluto se ha marcado alcanzan su más alta expresión. Se pregunta Zea: ¿se ha alcanzado el Estado universal? ¿Es el fin de la historia del espíritu? Se responde:

Más que el fin, es otra de sus grandes etapas. La lucha es ya por la liberación total del hombre, porque el Estado universal no puede alcanzarse en una relación de dominación y dependencia.²¹

Ante una empresa parecida a la del mexicano se encuentra el jamaíquino Rex Nettleford, quien publicó en 1979 *Identidad cultural caribeña. El caso de Jamaica*. Este trabajo, en cierta forma, representa una anticipación respecto de un tipo de ensayo que se desarrollaría un poco después en Puerto Rico con José Luis Rodríguez y Arcadio Díaz Quiñón, próximo a la perspectiva de los estudios culturales.

Nettleford, uniendo problemas teóricos con informaciones detalladas sobre la historia del quehacer cultural de su país, se plantea fundamentalmente dos interrogantes: cómo puede ser posible la unidad nacional tratándose de una sociedad plural y cómo puede superarse el colonialismo y la dependencia hacia una liberación a partir de la “experiencia caribeña”.

La noción de “sociedad plural”, que proviene de M. G. Smith,²² alude a la segmentación profunda que consiste en la coexistencia de descendientes de señores europeos, de esclavos africanos y entre medio una descendencia de ambos, donde cada grupo ha construido instituciones culturales independientemente del otro, pero cada una con su propia lógica interior y su consistencia, lo que genera altos niveles de inestabilidad.²³ Nettleford se enfrenta a cuestiones específicas como las diferencias étnicas, la presencia de grupos de inmigrantes más recientes (judíos, chinos, sirios, etc.), la aparición de diversos dialectos o usos del inglés, las diferencias religiosas y otros factores que indicarían la no existencia de una nación. Esta diversidad, o falta de espesor cultural, se vería todavía reforzada por la influencia de la industria cultural norteamericana.

Ahora bien, un poco paradójicamente, señala que se estaría generando en Jamaica un conjunto de expresiones culturales y sobre todo artísticas que en su diversidad y en su autenticidad unen a los jamaíquinos, habiéndose a la vez generado manifestaciones, como las musicales por ejemplo, que ya serían la expresión de un decantado mestizaje. Estas manifestaciones están desde hace tiempo siendo reforzadas desde el ámbito político, y hace mención particularmente a las iniciativas de Norman Manley, padre de Michael, que gobernaba en ese momento en Jamaica. Para Nettleford, el proceso cultural y el político guardan estrechas relaciones en la construcción de la nación.²⁴

La construcción de la nación donde coinciden (o deben coincidir) lo político y lo cultural se ve dificultada no sólo por la “pluralidad” sino a la vez por la “dependencia” y los restos de colonialismo. Ante este desafío, Nettleford apunta a poner en relieve ese “amplio rango de expresiones autóctonas que otorgan autenticidad a nuestra distinta identidad no sólo como del Caribe sino como miembros totalmente acreditados de la raza humana”. Este amplio rango de expresiones autóctonas debe ser potenciado, en la medida en que se identifican la acción cultural y el cambio social, clave para los países del Caribe. En este sentido, elabora la idea de la “experiencia caribeña” como fuente de energía. Retomando los motivos de Próspero y Calibán, articulando su reflexión a las de Fanon, Derek Walcott, Roberto Fernández Retamar y otros autores, destaca la “lucha por la liberación” respecto del colonialismo y la psicología de la dominación.

²⁰ Leopoldo Zea, *Dialéctica de la conciencia americana*, México, Alianza, 1976, pp. 346, 25, 346, 248, 308 y 317.

²¹ Ídem, p. 353.

²² Véase M. G. Smith, *The plural society in the British West Indies*, Berkeley, 1965.

²³ Véase Rex Nettleford, *Caribbean cultural identity. The case of Jamaica. An essay in cultural dynamics*, Los Ángeles, University of California, 1979, p. 21.

²⁴ Ídem, pp. 21, 26 y 43.

Piensa que “el ejercicio de la imaginación creativa ha permanecido como el mejor instrumento de liberación en la experiencia cultural y política del Caribe”.²⁵

Otras maneras de plantear el cambio y la humanización

El boliviano Mariano Baptista Gumucio en *Páginas para la revolución* plantea la recuperación de las riquezas básicas, la unión del ejército y el pueblo en la lucha por la liberación, la necesaria superación del subdesarrollo, la transformación de las estructuras arcaicas y la justicia social. Esta revolución que postula, y que será a la vez una revolución cultural, echará por la borda la enajenación y la sumisión colonialista permitiendo el surgimiento de un hombre nuevo.²⁶

Carlos Fuentes en *Tiempo mexicano* destaca las luchas del estudiantado y sobre todo del campesinado. Pone en relieve el despojo secular y los más recientes esfuerzos por defender sus tierras y buscar formas de trabajo y asociación que puedan paliar la pobreza y el robo a que son sometidos los campesinos, por la rapacidad tanto de quienes codician sus tierras como de quienes simplemente se aprovechan de ellos. Destaca la figura del asesinado líder agrarista Rubén Jaramillo. Se advierte en Carlos Fuentes la sensación de que el sacrificio de estudiantes o campesinos es muerte que renacerá en la vida.²⁷ Ello contrasta con la mirada posterior del argentino Ernesto Sábato, para quien el sacrificio es ya demasiado grande y es ya muerte, simplemente muerte.²⁸

El uruguayo Eduardo Galeano se plantea con mayor fuerza y con un lenguaje más descarnado el hecho de que en la división internacional del trabajo unos se especializan en ganar y otros en perder, como ha ocurrido precozmente con nuestro continente. *Las venas abiertas de América Latina* pretende ser un libro sobre la historia del saqueo y nos cuenta cómo funcionan los mecanismos actuales del despojo. Quiere mostrar cómo en esta naturaleza, que él considera muy rica, vive un ser humano pobre, que aumenta demográficamente de manera rápida, tanto como aumentan su hambre y su marginación, citando a Josué de Castro. Destaca Galeano que el sistema margina a más de los que integra. La marginalidad urbana, producto en parte de las abundantes migraciones, se expresa en poco trabajo, malas remuneraciones y pésimas condiciones de vida.²⁹

Contrario sensu a la posición más frecuente entre los pensadores latinoamericanos, Galeano es muy crítico de la integración latinoamericana, al menos de aquella que se está realizando, o intentando realizar, en la época en que escribe. Piensa que al no superar previamente el subdesarrollo y la dependencia, los países que se integran no hacen sino integrar sus propias servidumbres, y que nuestra unidad latinoamericana hace la fuerza de Estados Unidos o del mundo imperialista. Más radical es cuando sostiene que el imperialismo norteamericano entre nosotros integra para reinar. Se detiene en el tema de la liberación comercial, del levantamiento de impuestos y trabas, sosteniendo que ello favorecerá la instalación de las multinacionales entre nosotros. De hecho, dice, cualquier corporación multinacional opera con mayor coherencia y sentido de unidad que este conjunto de islas que es América Latina. De este modo, el actual proceso de integración no nos reencuentra con nuestro origen, ni nos aproxima a nuestras metas. Aunque en su obra parece esbozar que hay una salida y que ésta no puede sino ser violenta, termina afirmando:

Hay quienes creen que el destino descansa en las rodillas de los dioses pero la verdad es que trabaja, como un desafío candente, sobre la conciencia de los hombres.³⁰

Su libro parece, siendo tan propio y tan leído en los 70, la premonición, y por qué no la aceptación, de que todos los factores nos conducen mucho más a la opresión que a la liberación. Especie de profecía autocumplida que, sin embargo, debe terminar con un saludo a la bandera de la conciencia esclarecida.

2. Tiempo

Con respecto al tema del tiempo se ponen en relieve cinco problemas que diversos autores plantean: a) la simultaneidad de épocas histórico-culturales, viviendo en un mismo suelo; b) el temor al cambio; c) la

²⁵ R. Nettleford, ob. cit., pp. 183, 188, 190, 214-216.

²⁶ Véase Mariano Baptista Gumucio, *Páginas para la revolución*, La Paz, CELA, 1970, p. 106.

²⁷ Véase Carlos Fuentes, *Tiempo mexicano*, México, Joaquín Mortiz, 1971, p. 26.

²⁸ Véase Ernesto Sábato, *Apologías y rechazos*, Seix Barral, Barcelona, 1979.

²⁹ Véase Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, La Habana, Casa de las Américas, 1971, pp. 13, 24 y 437.

³⁰ Ídem, pp. 445, 456, 458, 468 y 460.

modernidad como novedad, ruptura, progreso; d) la circularidad, y e) la utopía como el no lugar de un tiempo futuro.

Fanon ya había dicho que no debemos luchar por alcanzar a Europa, que el ritmo europeo mutila y que el ritmo norteamericano mutila todavía más. Esto por cierto tiene que ver con los sistemas que se tratan de implantar y particularmente con el modelo de desarrollo, aunque Fanon, en coherencia con el carácter romántico de sus planteamientos, probablemente habría sido mucho más proclive a hablar de liberación que de desarrollo.

Pero las ciencias sociales han insistido en la idea de subdesarrollo y de atraso. El “atraso” de nuestras sociedades es una noción temporal: vamos quedando atrás, rezagados; debemos alcanzar a los que se arrancan hacia el futuro o con el futuro; apurarnos para ir al día. Más allá de los planteamientos específicos, el lenguaje que utilizan crítica o acríticamente las ciencias sociales, en buena medida, niega la negación de Fanon. Esto pone el tema del tiempo en el tapete. Los científicos sociales no lo piensan mayormente, mucho en cambio nuestros ensayistas-filósofos. Éstos se dedican a criticar la noción de progreso.

La coexistencia de tiempos, de épocas, de ritmos

En el México contemporáneo, escribe Carlos Fuentes, “al tiempo mítico del indígena se sobrepone el tiempo del calendario occidental, tiempo del progreso, tiempo lineal”.³¹ Dos maneras de entender el tiempo y la historia que provienen de culturas diferentes pero que a la vez implican sensibilidades y propuestas diversas. Estas dos están sobrepuestas. En cierto modo son incapaces de comprenderse. Mariano Baptista Gumucio, por su parte, ha escrito algo similar:

En el millón de kilómetros cuadrados de la geografía boliviana conviven comunidades que no han salido de la edad de piedra junto a otras que conocen las técnicas más avanzadas del sistema capitalista.³²

Similar también es el planteamiento de Alejo Carpentier. Piensa el cubano, haciendo gala de soberbia ignorancia, que América es el único continente en que el hombre de hoy, del siglo XX, puede vivir con hombres situados en distintas épocas, que se remontan hasta el neolítico y le son contemporáneos. El hombre de hoy puede, insiste Carpentier, darse la mano con ese hombre que fue él mismo sobre la tierra hace veinte, treinta o cuarenta mil años.³³ La historia continúa en el presente. “La historia de nuestra América pesa mucho sobre el presente del hombre latinoamericano: pesa mucho más que el pasado europeo sobre el hombre europeo.” Según Carpentier, en Europa quedan las piedras del pasado, pero han desaparecido los seres humanos del pretérito, en tanto que “en América tenemos las piedras y los hombres”. Por eso “puede decirse que en nuestra vida presente conviven las tres realidades temporales agustinianas: el tiempo pasado – tiempo de la memoria–, el tiempo presente –tiempo de la visión o de la intuición–, el tiempo futuro o tiempo de la espera. Y esto en simultaneidad”. Para decirlo más gráficamente, tenemos hombres del siglo XIX que suelen vivir en edificios de concreto armado que ya pertenecen a las postrimerías del siglo XX, y más claro aún, el hombre de 1975, el futurólogo que ya vive en 1980, se codea cada día en México, a lo largo de los Andes, con hombres que hablan idiomas anteriores a la conquista. Hay gente, dice, que vive todavía en América Latina en la latitud de Mariano Melgarejo o de Francisco Solano López.³⁴

Esta idea de Fuentes, Baptista Gumucio o Carpentier había sido desarrollada mucho antes por Haya de la Torre, con aquello de la simultaneidad del espacio-tiempo histórico. Los ensayistas de los años 60-70, sin reconocer la deuda con el peruano, retoman y reelaboran estas mismas ideas. Fuentes caracteriza a México como un país donde coexisten diversas culturas, desde el neolítico hasta la cultura industrial moderna. Ante ello se plantea el problema del futuro, del futuro que quieren o pueden construir los mexicanos. En un arranque retórico y didáctico argumenta que si lo que se quisiera es seguir, sin ningún género de dudas, el orden de valores del industrialismo, deberíamos liquidar cuanto antes la cultura de varios millones de indios.³⁵

³¹ C. Fuentes, ob. cit., p. 26.

³² M. Baptista Gumucio, ob. cit., p. 106.

³³ Alejo Carpentier, “Un camino de medio siglo”, en *Obras completas. Ensayos*, México, Siglo Veintiuno, 1990, p. 160 (1ª ed. 1975).

³⁴ A. Carpentier, “Problemática del tiempo y del idioma en la moderna novela latinoamericana”, en ob. cit., p. 36.

³⁵ C. Fuentes, ob. cit., p. 36.

Fuentes, retóricamente y para contestar que no, se ha preguntado si los mexicanos quisieran seguir sin ningún género de dudas los valores del industrialismo. De ser así deberían destruir una cultura indígena viva en varios millones de mexicanos y muy opuesta, disfuncional, a los valores del industrialismo.

Pero Fuentes piensa que, estando el mundo industrial contemporáneo en crisis, deben los mexicanos concebir un “modelo propio” de sociedad futura. Por ello es que debemos escuchar al mundo indígena, prestar oído a sus valores, debemos preocuparnos por la existencia de esas culturas indígenas, definidas por la vida comunitaria, por la vida tribal, la vida sagrada, la vida de la ceremonia y también de la droga. Diversos grupos indígenas, piensa Fuentes, viven el tipo de vida a la que aspiran muchísimos jóvenes, impugnadores dentro de las sociedades industriales altamente desarrolladas. Ésta es una “nueva paradoja de los tiempos modernos”, pues lo que pasa por nuestro “atraso” es hoy el modelo de las comunidades rebeldes de Occidente. Para decirlo en términos que no emplea Fuentes, hay aquí grandes reservas de utopía, gérmenes, genes utópicos a utilizar. Sin embargo, dice, los mexicanos no hemos pensado en lo que pueda hacerse con ese enorme legado que, acaso, ofrezca soluciones extraordinarias para la vida contemporánea y sus contradicciones. Otra manera de decirlo es, y lo hace a partir de los escritos de Antonin Artaud sobre México, destacando hasta qué grado la cultura indígena posee muchas claves para disolver las neurosis modernas. Imposible volver al mundo azteca, indeseable el modelo consumista, piensa Fuentes: los mexicanos tenemos la obligación y la posibilidad de inventar un modelo propio de vida.³⁶ Es curioso que Fuentes hable de los mexicanos obligándose a pensar en términos del Estado-nación, sin tener en cuenta que los mexicanos podrían, como lo han hecho ya por lo demás, darse diversos modelos que coexistan en su territorio más o menos armónica y funcionalmente.

México posee, dice Fuentes, una tradición, que es el cabo olvidado de nuestra historia, la utopía fundadora, que coloca los intereses y valores de la comunidad por encima de los del poder. “Creo que sólo esta tradición del utopismo comunitario y revolucionario puede sostener la visión regeneradora de un proyecto de vida, a un tiempo, propio y universal.” De allí desprende que un país como México, “país de simultaneidades y coexistencias históricas, puede construir una utopía generosa y revolucionaria a partir de esas concreciones culturales, de este esfuerzo de selección que separe realmente los pesos muertos y opresivos de las realidades vivientes y libertadoras”. Desde ese acervo, el país debe “extraer un nuevo modelo de desarrollo”.³⁷

Octavio Paz, inspirándose en Alfonso Reyes, ha descripto a los mexicanos y a los latinoamericanos como “gente de las afueras, moradores de los suburbios de la historia, los latinoamericanos somos los comensales no invitados que se han colado por la puerta trasera de Occidente, los intrusos que han llegado a la función de la modernidad cuando las luces estaban a punto de apagarse”. Según Paz llegamos tarde a todas partes, peor aún, nacimos cuando ya era tarde en la historia y además, por ello mismo, no tenemos pasado o, si lo tenemos, hemos escupido sobre sus restos. Atrasados y flojos, atrasados por flojos: nuestros pueblos se echaron a dormir durante un siglo y mientras dormían los robaron y ahora andan en andrajos. No logramos; dice, conservar ni siquiera lo que los españoles dejaron al irse y nos hemos apuñalado entre nosotros. Liga este atraso a una incapacidad de pensar y de pensar los modelos de futuro. Se pregunta si seremos capaces de razonar por nuestra cuenta y hacerlo para la justicia, proyectando una sociedad que no esté fundada en la dominación de los otros. No aprendemos los mexicanos, los latinoamericanos, a pensar con verdadera libertad, y esta falla no es intelectual, en primer lugar, sino moral. Recuerda la frase de Friedrich Nietzsche, quien decía que el valor del espíritu se mide por la capacidad para soportar la verdad.³⁸

Piensa que el tema del desarrollo (o los proyectos de desarrollo) tiene que articularse, está íntimamente ligado, al de nuestra identidad. Y como nuestra identidad es una relación, la pregunta por el nosotros es a la vez una pregunta por los otros, por lo cual el futuro de América Latina tiene que ver con el futuro de su relación con Estados Unidos.³⁹

Progreso, arte y vanguardias

La crítica al progreso en general, y a la idea del progreso para entender la historia del arte, es clave para Octavio Paz: “Asistimos a un fenómeno doble: crítica del progreso en los países progresistas o

³⁶ C. Fuentes, ob. cit., pp. 36, 37 y 38.

³⁷ Ídem, pp. 39-41.

³⁸ Octavio Paz, *Posdata*, México, Siglo Veintiuno, 3ª ed., 1970, pp. 13-14 y 16.

³⁹ Ídem, pp. 14-15.

desarrollados y, en el campo del arte y la literatura, degeneración de la ‘vanguardia’”. No es raro entonces que al recordar que algunos críticos emplean la palabra ‘subdesarrollo’ para describir la situación de las artes y las letras hispanoamericanas, sostenga que ello no le parece válido. En este concepto, argumenta, subyace la idea de progreso y de modernidad en el arte, concepciones no aplicables. Piensa que los conceptos utilizados para pensar la sociedad, la economía, el cambio social, no pueden ser empleados para pensar la cultura. Para pensar la historia, escribe: “La Revolución Francesa sigue siendo nuestro modelo: la historia es cambio violento y ese cambio se llama progreso”. En tal sentido, hay una tradición de la ruptura. Paz cree en esa tradición de la ruptura, pero no que esos cambios o rupturas puedan pensarse como progresos.⁴⁰

El tema de la ruptura trae el de la continuidad y el de la continuidad conlleva el de la imitación. La polaridad imitación/novedad sirve para entender la historia cultural pero no asimilada a lo negativo/positivo. Destaca Paz cómo la imitación ha nutrido por siglos la creación y cómo sólo en los dos últimos se ha reivindicado la novedad. La imitación, afirma, ha generado grandes obras, incluso innovadoras, y la búsqueda de novedad ha generado la repetición acrítica. Sin duda la característica de la época moderna ha sido la crítica, pero la vanguardia ha dejado de ser crítica. Sus negaciones se neutralizan al ingresar al circuito de producción y consumo de la sociedad industrializada, nos dice.⁴¹ Unos años más tarde Marta Traba reelaborará estas ideas.⁴²

En todo caso, Paz piensa que a una determinada concepción del tiempo conviene una determinada concepción del arte. La idea de “imitación de la realidad”, que subyace en el arte de los antiguos, es una consecuencia de su visión del suceder temporal como degeneración de un tiempo primordial y perfecto. Para esta visión el tiempo se gasta y, asimismo, se reengendra. De uno y otro modo el pasado es el modelo del presente: imitar a los antiguos y a la naturaleza es un remedio que demora el proceso de decadencia.⁴³ La modernidad, en cambio, escribe, es hija del tiempo rectilíneo: el presente no repite al pasado y cada instante es único y diferente y autosuficiente. El arte en la modernidad es crítico. Cada nueva escuela quiere superar a la anterior. Acepta Paz que aquí subyace la idea de progreso: este concepto, al menos en un sentido, es válido para pensar la historia del arte.

Pero en la actualidad el tiempo rectilíneo se acaba: tanto, como lo hemos marcado, porque se realiza la crítica del progreso y porque la vanguardia se ha degenerado. De hecho ésta ha dejado de ser crítica, se ha entregado a la sociedad industrial. En la actualidad despunta otro arte porque también despunta otra idea del tiempo. La relación con “la idea del tiempo rectilíneo empieza a cambiar” y ese cambio “será aún más radical que el de la modernidad hace dos siglos, frente al tiempo circular”. En la actualidad los distintos tiempos y los distintos espacios se combinan en un ahora y en un aquí que está en todas partes y sucede a cualquier hora. A la visión diacrónica del arte se superpone una visión sincrónica. Cree Paz que las obras de arte del tiempo que nace no estarán regidas por la idea de la sucesión lineal sino por la de combinación: conjunción, dispersión y reunión de lenguajes, espacios y tiempos. Lo que llama un “arte de la conjugación”.⁴⁴ Por esta vía vuelve a la idea de la simultaneidad de los tiempos. En cierto modo ese futuro que viene se reencuentra con lo más propio latinoamericano, esa conjugación de todos los tiempos en el presente.

3. Dependencia y cultura

El tema de lo cultural es (y sigue siendo) clave en el ensayo de los años 60 y 70. La cuestión de la imitación *versus* la originalidad, aunque no siempre utilizando estos conceptos ni defendiendo la originalidad, sigue siendo también el elemento decisivo, al lado quizá de la militancia o el compromiso del artista y/o intelectual. Lo novedoso es que quienes escriben sobre estas cuestiones se han hecho cargo de los planteamientos de las ciencias sociales y están exponiendo el problema cultural con relación a temas como desarrollo y dependencia. La discusión y denuncia de la dependencia cultural ha llegado a ser clave y característica de la época. Ello muestra a la vez la sensibilidad de los ensayistas ante el discurso de las ciencias sociales. No ocurre lo mismo con los cientistas sociales, menos sensibles al discurso ensayístico, al que se abrirán muy poco aun en los 70, y progresivamente más en los 80 y 90.

⁴⁰ O. Paz, *Corriente alterna*, México, Siglo Veintiuno, 1967, pp. 23, 21, 22 y 20.

⁴¹ Ídem, pp. 22-23.

⁴² Véase M. Traba, *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas (1950-1970)*, México, Siglo Veintiuno, 1973.

⁴³ O. Paz, *Corriente alterna*, pp. 22-23.

⁴⁴ Ídem, p. 24.

En esta comunicación, los brasileños fueron pioneros. A éstos les fue más fácil debido a que, en el marco del ISEB, se produjo más una evolución que una ruptura, como ocurrió en México, la Argentina, Uruguay o Chile. El pensamiento brasileño sobre el desarrollo se monta en una tradición nacionalista que existía y se inspiraba en contacto con el ensayismo. Este tránsito es más evolutivo y más letal en Brasil. Las ciencias sociales hacen casi desaparecer el ensayo en ese país. En los hispanoamericanos las ciencias sociales, construyéndose contra el ensayismo, obligan a éste a reforzar sus espacios, sus redes, su propia identidad. En Brasil, las ciencias sociales, tan poderosas en la segunda mitad del siglo, recogen con mayor eficacia el ensayismo de la primera mitad, lo absorben, en buena medida lo ahogan, aniquilándolo.

En este tránsito son destacables los trabajos de Álvaro Vieira Pinto *Consciencia e realidade* y de Mário Vieira de Mello *Desenvolvimento e cultura. O problema do esteticismo no Brasil*, de 1963, y por cierto, de Antônio Candido, “Literatura y subdesarrollo”.

Literatura, subdesarrollo y dependencia

Candido se plantea el problema de cómo las nociones de país joven” y país “subdesarrollado” han marcado una manera de hacer literatura. En tiempos en los que América Latina (o sus naciones) era considerada un continente joven, la idea de patria, en la literatura, se vinculaba a la naturaleza. La nación era su naturaleza, la patria era naturaleza. De este modo, se compensaba el atraso material y la debilidad de las instituciones por medio de la sobrevaloración de los aspectos regionales (regionalistas, localistas). La conciencia del subdesarrollo, apunta el brasileño, es posterior a la Segunda Guerra Mundial y se manifestó claramente a partir de los años 50. Desde entonces la “conciencia amena del atraso” dio paso a la “conciencia catastrófica del atraso”.⁴⁵

Pero tal conciencia catastrófica es parte del mismo subdesarrollo y es necesario comprenderla, piensa, en el marco de una “dependencia cultural”. Esta dependencia causada por el atraso cultural tiene que ver con las influencias de diverso tipo: buenas y malas, inevitables e innecesarias. Piensa Candido que, en todo caso, una etapa fundamental en la superación de la dependencia la constituye la capacidad de producir obras de primera línea bajo la influencia no de modelos extranjeros inmediatos sino de ejemplos nacionales anteriores. Lo que él llama operar a partir de la “causalidad interna”.⁴⁶

Como Marta Traba u Octavio Paz, quiere evitar los esquematismos. Sería un error –como está de moda (escribe en 1969)– proferir un anatema en contra de la ficción regionalista, por lo menos antes de establecer algunas distinciones que permitan encararla como consecuencia de la acción que las condiciones económicas y sociales ejercen sobre la elección de los temas. No le parece que el regionalismo (una forma de llamar al nativismo, al criollismo, al indigenismo literario) deba ser descalificado como definitivamente sobrepasado. De hecho, piensa que las áreas de subdesarrollo y los problemas del subdesarrollo o del “atraso” invaden el campo de la conciencia y la sensibilidad del escritor haciéndole sugerencias. Por eso en América Latina el regionalismo constituyó y aún constituye una fuerza estimulante en la literatura. Por cierto, en ningún caso postula que el “regionalismo” literario sea la única alternativa válida para o en un país atrasado, aunque sostiene que en la etapa de la conciencia de país joven, que corresponde a la situación de atraso, se da lugar sobre todo al elemento pintoresco, decorativo, y funciona como el descubrimiento, el reconocimiento de la realidad del país, que se incorpora al temario de la literatura. Piensa que, más tarde todavía, el “regionalismo” funciona como “presciencia” y luego como “conciencia de la crisis”, incentivando el testimonio documental y, con el sentimiento de urgencia, el compromiso político.⁴⁷

Arte (in)auténtico, consumo y crítica

La cuestión del regionalismo, del naturalismo, del indigenismo y de lo latinoamericano ligado a ciertos temas en el arte puede ser planteada, y de hecho lo fue en numerosas oportunidades, como una cuestión de autenticidad. Hernando Valencia Goelkel piensa que fue Jorge Luis Borges quien “clausuró el embelecó de la autenticidad temática”. Lo latinoamericano con Borges deja de estar ligado a los “temas propios” a los que se habían abocado los regionalistas o en todo caso “el pintoresquismo, el color local, el folclore, son datos que un hombre incorpora sin necesidad de erigirlos en programa”. Ello replantea el modo de asumir el problema de la autenticidad de la producción artística, que ahora debe ser visto con relación a

⁴⁵ Antônio Candido, “Literatura y subdesarrollo” (1969), en *Ensayos y comentarios*, São Paulo, Fondo de Cultura Económica, 1995, pp. 365-366 y 367-368.

⁴⁶ Ídem, pp. 375, 378 y 381.

⁴⁷ Ídem, pp. 387-388.

nuestra “mayoría de edad” cultural. Valencia Goelkel piensa que “la gran desdicha de nuestras letras ha sido la falta de autenticidad [y] el gran azote de nuestras letras ha sido la búsqueda de autenticidad”. Este “signo opresor” que ha marcado la trayectoria literaria del continente ha sido enfrentado, abordado o asumido de maneras diferentes: algunos, como Manuel Antonio Caro, lo hicieron a través de una mimesis deliberada; otros obraron como si todo pudiera imitarse, adaptarse o plagiarse pues quedaría “sometido a la metamorfosis mágica que América le imprimía”; los modernistas, a su manera, “superaron (o soslayaron) el problema de la identidad literaria”, pero fue contra ellos que se produjo, a partir del año 20, “el vocerío más enfático y más clamoroso en pro de lo raigal, de lo propio”. Ahora bien, luego de varias décadas de afanes de autenticidad raigal, y luego de la ruptura de Borges, se ha producido ya en los 60 y 70 esa “madurez”, ese “cambio profundo en la conciencia del escritor latinoamericano”, allí “algo se quebró y algo nació”. Finalmente aparece algo como la autenticidad individual aliviada, puesto que ha muerto la obligación de conferirle una dimensión verbal al continente, a la nación, a la raza o a la tierra.⁴⁸

Otra manera de enfrentar este problema es la que asume quien tiene un pensamiento más elaborado y más profesional sobre el arte (la plástica) y la cultura en estos años, Marta Traba. En su obra *Dos décadas vulnerables en las artes plásticas latinoamericanas (1950-1970)* analiza el arte en nuestro continente comparándolo con el estadounidense. Analiza la plástica y conjuntamente analiza y crítica a la crítica artística.

Según ella, la actividad artística en Estados Unidos deriva directamente de las alternativas de la sociedad de consumo. Actividad artística tanto más alienada, dice, por su propia sociedad cuanto más proclama su libertad y despliega una vastísima exhibición de sus progresivos libertinajes. A través de ellos afirma su servidumbre de la tecnología. En definitiva, se ha convertido el arte en un fragmento del proyecto tecnológico que impera en la sociedad de consumo y en la medida en que esa producción artística aceptó ser una región de la tecnología, el arte ha perdido la opción de interpretar globalmente la sociedad, que ya no puede ver sino desde el ángulo que se le concede. Aquí, el signo ha sido reemplazado por la “señal”. Ésta es un mero indicador capacitado para marcar un camino a seguir pero impotente para abrir el complejo meollo de una estructura de sentido como es el lenguaje.⁴⁹

Este arte de la señal, región de la tecnología, imperante en la sociedad de consumo y alienado además, piensa Marta Traba, ha llegado a América Latina siendo adoptado (no adaptado). Su rechazo no es, por principio, a la recepción de un lenguaje. Tal recepción no le parece peligrosa siempre que ese lenguaje sólo represente el conjunto de signos que puede ser utilizado para fines diferentes de los que originalmente había tenido. Lo que resulta peligroso o “disparatado”, escribe, “es la adopción de determinada señal de tránsito o para decirlo en términos menos ‘pop-metafóricos’, la asunción de la señal correspondiente a una sociedad de consumo altamente industrializada dentro de sociedades que han sido calificadas por los sociólogos como arcaicas, feudales, semicolonias o francamente coloniales”. De hecho, dice, la vanguardia latinoamericana está trabajando progresivamente de acuerdo con la señal impartida desde Estados Unidos. Ello hace que estas artes plásticas suscriban un panorama típicamente colonial.⁵⁰

A partir de estos planteamientos en los que la escuela de Frankfurt, Octavio Paz y el dependentismo se dan la mano, Marta Traba denuncia lo que poco después se denominará “lo posmoderno”. En este esquema del arte, dice, no hay que comprender sino ver, no hay que totalizar sino fragmentar, no hay que pensar sino recibir, no hay que reflexionar sino aceptar. Obviamente dentro de este contexto la pretensión de significar representa un inaceptable arcaísmo y una flagrante traición al dictado de la señal.⁵¹ Esta denuncia va a tener vastas proyecciones en las últimas décadas del siglo. Discusiones en torno del término de la modernidad, de la muerte de las ideologías y del fin de la historia van a acercarse recurrentemente a los tópicos denunciados por Marta Traba.

Pero, a la vez, destaca que hay otro arte latinoamericano. Un arte que no ha sido “domesticado” sino que es, en un sentido del término, un arte “salvaje”. Ello se explicaría, al menos parcialmente, porque en América Latina las formas de autoritarismo (publica su libro en 1973) no tienen nada que ver con la tiranía tecnológica. Precisamente, piensa, la inexistencia de una tecnología totalitaria impide la mimesis que se produce entre el artista norteamericano y la sociedad de consumo. Piensa Marta Traba que ello se advierte en una cierta concepción del tiempo que marca al artista. En esto de arte y tiempo alude a Octavio Paz, a quien cita: “Aquí es allá, hoy es ayer o mañana, el movimiento es la inmovilidad”. En frases de marcado tenor posmoderno, paradójicamente, tal vez siguiendo las paradojas del mexicano, argumenta que “las obras

⁴⁸ Hernando Valencia Goelkel, “La mayoría de edad” en Jorge Eliécer Ruiz y J. Gustavo Cobo-Borda (ed.), *Ensayistas colombianos del siglo XX*, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura, 1976, pp. 288, 281, 287 y 291.

⁴⁹ Marta Traba, ob. cit., pp. 3, 6, 8 y 9.

⁵⁰ Ídem, pp. 10 y 11.

⁵¹ Ídem, p. 14.

plásticas más originales que da el continente las da en la medida en que el movimiento es la inmovilidad". Las obras de Fernando Botero o Fernando Szyszlo son expresiones bloqueadas, que no devienen, que permanecen dura y tercamente opuestas a cualquier transformación.⁵²

Pero la obra de Marta Traba no apunta únicamente a las artes plásticas sino también a la disciplina que de éstas se ocupa: la crítica artística. Con cierto complejo, contrasta la pobre labor de la crítica de arte, casi estancada, dice, desde Mariátegui, con la labor de los sociólogos y los economistas de la época, quienes han sido capaces de evaluar las relaciones entre Estados Unidos y nuestro continente hasta puntos tan precisos para establecer con exactitud su tipo de dependencia. La esclerosis de la mal llamada "crítica" debe ser remediada. La tarea de hacer una crítica responsable y capacitada irá en beneficio del arte. Pero, claro está, esto no carece de escollos, pues "el papel de revisor y desmitificador que le compete en primer término al nuevo crítico" carece de popularidad. El afán de la crítica de "formular una axiología por lo menos seria" es observado con desconfianza. La "miseria de la crítica" hace difícil cumplir esa imprescindible labor didáctica. Piensa que con esta función didáctica de la crítica ocurre lo mismo que con el afán de "compromiso" presente en la creación artística.

Pero, insiste, la crítica de una cultura invadida no puede desentenderse de los demás elementos que rodean la obra de arte, aunque el peligro de transformarse en "sociología del arte" aceche a esta crítica sin cesar.⁵³

No es sólo la crítica la que debe enmendar rumbos, también el propio arte. Es probablemente aquí donde se expresa más su pensamiento sesentista. Plantea que "la única manera de que las artes plásticas restablecieran su perdida función de lenguaje y, por consiguiente, comunicaran contenidos vigilantes, esclarecedores y críticos acordes con el proceso que vivimos, es volviendo a conectar significados y significantes". Ello es imprescindible si lo que se desea es que "se expresen cosas" y que "lo que se diga sea audible y comprensible".⁵⁴

En *Las grietas del proceso civilizatorio: Marta Traba en los 60*, Ana Pizarro ha intentado sintetizar los aportes de la argentino-colombiana, a quien caracteriza por su "obsesión por organizar el conocimiento respecto del continente, anotar su pluralidad, sistematizar sus ritmos, sus estrategias, las formulaciones de su lenguaje particular". En su "mirada descolonizadora en la crítica de la cultura", Marta Traba ha aportado la propuesta del "arte de resistencia" en la búsqueda de "una modernización con carácter propio" y la necesaria "entrada de la mujer intelectual en el continente", cosa que tiene que ver con la redefinición y modernización de los lenguajes, espacios, saberes y conflictos del discurso intelectual de la mujer.⁵⁵

Cultura y hombre nuevo

Mariano Baptista Gumucio plantea un nacionalismo con expresiones en lo cultural y que recuperando, por un lado, la cultura autóctona y alfabetizando, por otro, a las masas populares, producirá un hombre nuevo. Sacar a Bolivia del analfabetismo es clave para superar el subdesarrollo. Es necesario hacer de Bolivia una escuela, sólo de ese modo se forjará este hombre nuevo. Simultáneamente plantea la necesidad de ir al rescate de esa parte de Bolivia menospreciada y ofendida que, sin embargo, ha sido el sostén de nuestra economía y ha configurado nuestra fisonomía étnica y cultural.⁵⁶ Aunque él no lo explicita, puede incorporarse dentro de este afán de rescate la recuperación que hace de autores nacionalistas que sin duda contribuyeron a la formación de su propio pensamiento: Augusto Céspedes, Sergio Almaraz, Carlos Montenegro y Franz Tamayo. No menos importantes son sus referencias al gran colombiano Simón Rodríguez.

Alfabetización y recuperación producirán, o son parte de, una revolución cultural, una "auténtica y profunda revolución cultural", dice. Esta revolución "tendrá como consecuencia última la afirmación de una cultura propia que, sin rechazar el legado común de la civilización occidental, afirme los valores auténticos de la nacionalidad y proyecte al mundo la imagen de un pueblo orgulloso de su pasado y de su estirpe".⁵⁷ Confirmando el carácter nacionalista de su discurso, y esto lo señala como ministro del Gobierno de Alfredo Ovando Candia, destaca que "la revolución que hemos iniciado" no apunta únicamente a la "recuperación de riquezas básicas para ponerlas al servicio del pueblo y la transformación de las estructuras arcaicas para

⁵² Ídem. pp. 16-18 y 20.

⁵³ M. Traba, ob. cit., pp. 24 y 100-102.

⁵⁴ Ídem, p. 156.

⁵⁵ Ana Pizarro, *Las grietas del proceso civilizatorio: Marta Traba en los 60*, Santiago de Chile, LOM-CEXECI, 2002, pp. 33, 25, 35 y 36.

⁵⁶ Véase M. Baptista Gumucio, ob. cit., p. 119, 121, 122.

⁵⁷ Ídem, p. 122.

preparar al país al advenimiento del siglo XXI”,⁵⁸ esta revolución apunta “sobre todo, dice, a la afirmación de su ser nacional echando por la borda decenios de enajenación y sumisión colonialista”.⁵⁹

En esta revolución cultural, Baptista Gumucio pone en relieve que la tarea más urgente es transformar la escuela boliviana en una “escuela para la vida”, en el sentido de que “capacite a los estudiantes para ser elementos útiles a la comunidad y no parias o semiletrados”, es decir que llegue a los estudiantes con una formación humanística pero que sean útiles al mismo tiempo a la sociedad o, en otras palabras: “Llegar a fórmulas que permitan capacitar a los alumnos para la vida”. Es paradójico el planteamiento de Baptista Gumucio: atribuir tanta importancia a la escuela y admirar tanto a Iván Illich, a quien incluso había invitado a Bolivia. Quizá la conciliación se encuentre en la creación de una escuela radicalmente nueva y radicalmente distinta de la que Illich había propuesto suprimir: seguir el ejemplo de las escuelas granja, que se habían difundido en África. Nueva sorpresa. Baptista Gumucio representa uno de los excepcionales casos en que un autor latinoamericano toma como ejemplo a ese continente.

Barroco y revolución

Para Alejo Carpentier el arte y la cultura también tienen que ver con la revolución –como para Baptista Gumucio–, aunque en otro sentido. Carpentier no está hablando desde la práctica política o la planificación sino más propiamente como un escritor profesional, aunque sin duda actúa como militante, tan así es que muchas veces no quiere ver sino lo que es coherente con su posición. Es precisamente éste el caso cuando plantea que el barroco indica un cambio epocal: o es una época que termina o es una época que comienza. Allí donde hay barroco hay revolución.

Destaca el cubano, a mediados de los 70, una serie de cambios importantes en la realidad latinoamericana, de donde desprende la necesidad del barroco entre nosotros. Pues si en las épocas asentadas hay un arte “académico”, el barroco en cambio “se manifiesta donde hay transformación, mutación, innovación”. El barroco es casi un arte mayéutico, partero, aunque Carpentier no usa estas expresiones; dice sin embargo que el barroquismo “siempre está proyectado hacia delante y suele presentarse precisamente en expansión en el momento culminante de una civilización o cuando va a nacer un nuevo orden”. En este sentido el barroco “puede ser culminación o premonición”. Pero contradictoriamente afirma que América siempre ha sido barroca, desde la cultura azteca o la maya hasta la actualidad. A América no llegaron ni el romántico ni el gótico. Dice que no llegó el romántico pero a continuación cita a Simón Rodríguez: “Rodríguez nos recuerda lo siguiente: que al lado de hombres que hablan español sin ya ser españoles, puesto que son criollos, tenemos huasos, chinos y bárbaros, gauchos, cholos y guachinangos, negros paletos y gentiles, serranos, calentanos e indígenas, gentes de color y de ruana, morenos, mulatos y zambos, blancos porfiados y patas amarillas y un mundo de cruzados: tercerones, cuarterones, quinterones y salta atrás”. Concluye Carpentier que con tales elementos “aportándole cada uno su barroquismo, entroncamos con lo que yo he llamado lo real maravilloso”.⁶⁰

El escritor y su compromiso: exilio, desarraigo, revolución, nativismo

Del 60 al 70, los artistas latinoamericanos han variado muy notablemente su actitud, que ha pasado de la apoliticidad y la discusión teórica a una franca militancia o a una verdadera angustia por integrarse a la zona problematizada de sus sociedades, ha escrito Marta Traba.⁶¹ El tema de la militancia, aunque Traba esté marcando un cambio en la sensibilidad importante en la época, no estuvo exento de polémicas. El mismo interés en polemizar sobre este asunto es una forma de delatar su vigencia: vigencia para intelectuales y artistas, vigencia para el público que les exigía un compromiso.

La polémica sobre la militancia, la política, el compromiso con el continente, se expresó en diversos niveles. En su libro sobre José María Arguedas, *La utopía arcaica*, Mario Vargas Llosa da cuenta de algunos aspectos de las polémicas que animaron el ambiente literario de los 60 y 70. Se refiere en particular a la polémica que se produjo entre Julio Cortázar y Arguedas. Recuerda que arrancó con una carta abierta de Cortázar a Fernández Retamar, fechada en Francia en 1967, que se publicó en la revista *Casa de las Américas*. Entre otras cosas el argentino se refiere a su descubrimiento en Europa de “las verdaderas raíces

⁵⁸ Es de notar que Baptista Gumucio no destaca aquello del advenimiento del siglo XXI como pura retórica. Es uno de los pocos latinoamericanos que por esos años escribían sobre futurología. Véase a este respecto su libro *Los días que vendrán: América Latina, año 2000*, Caracas, Monte Ávila, 1969.

⁵⁹ M. Baptista Gumucio, ob. cit., p. 124.

⁶⁰ A. Carpentier, “Lo barroco y lo real maravilloso”, en ob. cit., p. 179.

⁶¹ Véase M. Traba, ob. cit., p. 98.

de lo latinoamericano” y su recién asumido compromiso en favor de la revolución y el socialismo. En todo caso, dice Vargas Llosa, Cortázar

...se esmera en deslindar esta toma de posición política de una estética determinada y ataca “el telurismo” y “los nacionalismos de escarapela y banderita”, es decir, toda literatura concebida como exaltación patrioter de lo local o condicionada por una perspectiva etnológica o folclórica.⁶²

Lo curioso, escribe Vargas Llosa, es que “Arguedas responde a Cortázar reivindicando su condición de ‘provinciano’ y oponiéndola a la del ciudadano del mundo que veía en éste” y su distancia de escritores excesivamente formalistas, a los que confesaba no entender –como James Joyce o José Lezama Lima–, o que desautorizaba porque los creía inauténticos, como Carlos Fuentes.⁶³

Cortázar contestó a Arguedas en una entrevista que dio a la revista *Life* en español (7 de abril de 1969) a través de un texto que Vargas Llosa califica de salpicado de frases destempladas. Allí Cortázar se refiere “al resentimiento consciente o inconsciente”, a los “complejos regionales”, a los “complejos de inferioridad”, a los “provincianos de obediencia folclórica para quienes las músicas de este mundo empiezan y terminan en las cinco notas de una quena”. Más directamente le dice Cortázar:

Lo siento mucho don José María, pero entiendo que su compatriota Vargas Llosa no ha mostrado una realidad peruana inferior a la de usted cuando escribió sus dos novelas en Europa.⁶⁴

Arguedas en *Marcha* (30 de mayo de 1969) y en un sinnúmero de publicaciones de América Latina, recuerda Vargas Llosa, respondió como una persona maltratada por alguien que le habla, según Arguedas, “a la manera como ciertos gamonales interrogan a sus indios siervos”.⁶⁵

Años después Cortázar explicó que la polémica se había envenenado por los intereses que había atrás. Dijo el argentino que “todos los indigenistas y todos los folcloristas, que son una especie humana que no me es muy simpática, se pusieron del lado de Arguedas, y entonces acusaron a gentes como Vargas Llosa, García Márquez y a mí mismo, de extranjerizantes, de cosmopolitas”.⁶⁶

Arguedas, por su parte, en otro texto al margen de la polémica con el argentino, señaló que su labor no había tenido más ambición que la de

...volcar en la corriente de la sabiduría y el arte del Perú criollo el caudal del arte y la sabiduría de un pueblo al que se consideraba degenerado, debilitado o “extraño” e “impenetrable”.⁶⁷

Cortázar, también en otro texto sin alusión a Arguedas, vuelve sobre el papel del intelectual y del creador literario pero poniéndolo de otra forma: “el intelectual y la política”. Cortázar postula una creación literaria revolucionaria “intrínsecamente”, por así decirlo, y piensa que lo que normalmente se quiere es una creación literaria dentro de la revolución, es decir, “se pide una obra basada en una concepción hartamente estrecha de la realidad, concepción que condujo otrora al realismo socialista” porque, agrega, “el error más grave que podríamos cometer en tanto que revolucionarios consistiría en querer condicionar una literatura o un arte a las necesidades inmediatas”. Según él:

Toda creación, más allá de cierto nivel, rebasa el presente de aquel que la recibe, y que precisamente así es como la creación más audaz se vuelve revolucionaria en la medida en que ésta se adelanta siempre y por definición al presente y va hacia el hombre nuevo.⁶⁸

Como arte y compromiso conceptualiza el asunto Octavio Paz, quien también de algún modo se ocupó del tema. Mucho más categórico que Cortázar es cuando afirma “lo que me prohíbe adherirme a la dudosa y confusa doctrina del ‘arte comprometido’ no es tanto una reserva de orden estético como una

⁶² Mario Vargas Llosa, *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 35.

⁶³ Ídem, p. 37.

⁶⁴ Ídem, p. 40.

⁶⁵ M. Vargas Llosa, ob. cit., p. 41.

⁶⁶ Ídem, p. 43.

⁶⁷ José María Arguedas, “No soy un aculturado” (epílogo a *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Buenos Aires, Losada, 1971); citado por Ángel Rama, “Introducción” a *J. M. Arguedas, Formación de una cultura nacional indoamericana*, México, Siglo Veintiuno, 1989 (1ª ed. 1975).

⁶⁸ Ídem, pp. 28 y 32-33.

repugnancia moral”. La llamada “literatura comprometida”, dice, “no ha servido para liberar sino para difundir un nuevo conformismo que ha cubierto el planeta con monumentos a la revolución y de campos de trabajo forzado”.⁶⁹

Ciudad e identidad

El tema de la ciudad es importante desde dos perspectivas: el crecimiento en extensión y el cambio en la construcción y en el paisaje urbano de concreto y altura. Las ciudades se hacen menos homogéneas socialmente y más propiamente urbanas, más caóticas y más frías. Esto alude a un problema de identidad para los que allí viven, sean los que vienen llegando de los campos o los pueblos para instalarse en un lugar donde no se reconocen ni son reconocidos, o bien los que poseyendo una tradición citadina sufren los cambios demasiado rápidos de una urbe en la que tienden a sentirse extraños.

Arguedas, desde su posición nativista, indigenista, “serranista”, se inserta en una preocupación por la ciudad, que se inaugura de manera importante en Perú (en Lima) desde los años 60. Lima es una ciudad que progresa tardíamente con relación a otras capitales latinoamericanas, que crece demasiado rápido con migraciones de personas que provienen de culturas bastante diversas a la que allí predomina. Esta preocupación por la ciudad, por Lima particularmente, se dejará ver entre los ensayistas (Sebastián Salazar Bondy), entre los sociólogos e historiadores (José Matos Mar, Julio Cotler y otros asociados al Instituto de Estudios Peruanos, IEP) como entre los antropólogos (José María Arguedas). Esta reflexión se prolonga hasta fines de siglo, teniendo otro auge en los años 80 de lo cual es expresión el libro de Hernando de Soto *El otro sendero*.

Arguedas constata que las “urbes repentinas como Lima se ‘modernizan’ y deben ‘modernizarse’ a toda marcha, por la misma razón de que en veinte años multiplican su población”. Arguedas, incómodo utilizando el concepto “modernización”, al que seguramente con las comillas quiere desacralizar y desprender del contenido positivo que muchos le otorgaban, piensa que las ciudades crecen con aluviones humanos de origen campesino que, asentados en la ciudad, padecen el desconcierto y están semidesgarrados, aunque pujantes y agresivos. Señala que Lima “es un museo completo del trance en que se encuentra el hombre que debe saltar uno o dos siglos en una o dos décadas”. Por cierto, al entrar en la ciudad esta masa se halla “desconcertada”, sin embargo, agrega, “encuentra pronto su lugar, su punto de apoyo para asentarse en la ciudad y modificarla”. He aquí la clave del planteamiento de Arguedas: el migrante campesino “encuentra tal punto de apoyo en sus propias tradiciones antiguas”. Pero como no es posible vivirlas cabalmente, debe revivirlas modificadas. El migrante encuentra este punto de apoyo “organizándose conforme a ellas y dándoles nuevas formas y funciones”. Esto le permite mantener una “corriente viva, bilateral, entre la urbe y las viejas comunidades rurales”. La antigua danza, dice, la antigua fiesta, los antiguos símbolos, se renuevan en la urbe latinoamericana, negándose a sí mismos primero y transformándose luego.⁷⁰

Alejo Carpentier, por su parte, plantea también una cierta salvación por la cultura o por la identidad. Pero el cubano no piensa desde Lima, tampoco piensa desde La Habana, sino desde Caracas. Caracas es el *boom* de la edificación en concreto armado y en altura. Eso, piensa él, también descoloca, incluso al ciudadano.

Para Carpentier, los latinoamericanos de su generación conocieron el “raro destino que bastaría, por sí solo, para diferenciarlos de los hombres de Europa”: “Nacieron, crecieron, maduraron en función del concreto armado”. Esta evolución, o revolución por lo rápida, de la urbe –las “amodorradas capitales nuestras” se hacen ciudades de verdad: anárquicas en su desarrollo repentino, anárquicas en su trazado, excesivas, irrespetuosas en su afán de demoler para reemplazar– hace que los latinoamericanos se transformen en “hombres-ciudad-del-siglo-XX”, rompiendo así con viejos marcos, pasando en pocos años por las más tremendas crisis de adolescencia para comenzar a afirmarse con características propias, aunque en atmósfera caótica y desaforada.⁷¹ Éste es para Carpentier un nuevo escenario y allí el latinoamericano se pregunta quién es. En la articulación de una respuesta a esta gran pregunta, angustiante pregunta de crisis adolescente, se encuentra la pregunta por nuestra cultura y allí, en esa cultura, también se encuentra la respuesta, al menos una parte.

Carpentier articula esta pregunta por nuestro ser con el mestizaje, como lo habían hecho tantos autores de su generación en las décadas anteriores (1930, 1940, 1950), pero también con la idea de una originalidad del arte indígena, originalidad *avant la lettre* pues es anterior al planteamiento del problema, y

⁶⁹ O. Paz, *El ogro filantrópico: historia y política (1971-1978)*, Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., 1981, pp. 7-8.

⁷⁰ J. M. Arguedas, “La cultura: un patrimonio difícil de colonizar”, en *Formación de...*, pp. 187-188.

⁷¹ A. Carpentier, “Conciencia e identidad de América”, en ob. cit., pp. 131-132.

con la idea de la literatura latinoamericana como lugar y fuente nutricia de identidad.⁷² La recomendación de leer a los clásicos latinoamericanos en busca de identidad se complementa con la necesidad de leer a los actuales, que ya no se ocupan del tema campesino, como Rómulo Gallegos o Ricardo Güiraldes, sino del tema urbano.⁷³

Carlos Fuentes, más metafísicamente, se pregunta si la realización (para algunos) de la utopía de vivir como en las grandes ciudades europeas ha valido la pena, especialmente al haberse alcanzado esa meta a destiempo, pues ha coincidido con las revueltas en las civilizaciones industriales contra la tecnocracia, la destrucción del medio ambiente, la polución, los guetos urbanos y la falsificación de los medios modernos de comunicación.⁷⁴ Empalma con los autores peruanos en la preocupación por los migrantes ahuyentados por las injusticias del campo, tanto como atraídos por el nailon de las ciudades. Reproduciendo testimonios de migrantes, que sobreviven gracias al pequeño comercio, se acerca al IEP tanto como a Oscar Lewis o a Larissa Adler de *Cómo sobreviven los marginados* (1991).

4. El ensayo de los 70 y 80: expresión de los cambios en la sensibilidad

Los tópicos, los temas, las ideas, las propuestas, para decirlo mejor, la sensibilidad propia de los 70 coexistía con otra que se iba incubando. Grandes hechos de esa época terminaron por romper con los criterios que venían desde la Revolución Cubana. Se produjeron sangrientas revoluciones que realizaron, en un cierto sentido, invertidamente, los deseos de los 60. Fueron las revoluciones hechas por los golpes militares en el Cono Sur, especialmente en Chile, y que terminaron por cambiar paradigmas y sensibilidades.

Una primera forma de reacción es la que puede denominarse “como si nada hubiera ocurrido”, una reacción que ni reflexiona mucho, ni menos se resigna a la gran derrota-realización de una época fulgurante que ha estallado para apagarse. Ejemplo de ello es Mario Benedetti, quien se permitía escribir durante el segundo lustro de los 70: “Si hoy la paz se ha vuelto por lo menos verosímil, ello se debe en buena parte a la firme posición (tanto política como militar) de la Unión Soviética y demás países socialistas, cuya efectiva y muy concreta solidaridad con los países que aspiran a liberarse (o necesitan consolidar su liberación) del dominio colonial y la prepotencia imperialista, constituye sin duda un factor decisivo en la firme construcción de una paz posible”.⁷⁵ Una larga cita para un texto de antología de un autor que parece “sentir” al margen de la historia.

Una segunda forma de reacción es la “angustiada” o, utilizando la expresión de Roger Bartra, la “melancólica”. Éste, siguiendo a François René de Chateaubriand y a Víctor Hugo, define la melancolía como ese estado en que “ante las amargas desilusiones de la vida social y política el hombre se repliega sobre sí mismo para meditar. Un sentimiento que es más que la gravedad y menos que la tristeza”.⁷⁶ En esta segunda reacción puede ubicarse a Ernesto Sábato, autor proclive a ese estado y por ello doblemente sensible a una época que con tal fuerza lo motivaba. En *Apologías y rechazos*, de 1979 –pero que recopila también textos anteriores–, el argentino se plantea el problema del “terremoto universal que sacude los cimientos de la civilización”. La grandilocuencia de las frases, peculiar del ensayo porteño, se hace reveladora cuando nos damos cuenta de que está revelando el inmenso sentimiento de angustia de los argentinos del segundo lustro de los 70. “La crisis de esta tabla de valores afecta a la inmensa mayoría de los pueblos”, dice e insiste a continuación: “Si el hombre europeo tiene motivos de angustia, los argentinos los tenemos en mayor grado”. En frases que recuerdan a Murena, aunque estableciendo otras polaridades, argumenta

...que de un período de petulante suficiencia hemos pasado a otro en que casi nada nos parece aceptable, en que desconfiamos –y a veces con tenebroso nihilismo– hasta de lo más valedero.⁷⁷

Pero lo que es relevante para este efecto es la acentuación furiosa del sentimiento de crisis y decadencia: más aún, de angustia, de culpa compartida, de vergüenza. Todo se hace sospechoso pues la oscuridad se incubaba en el Iluminismo. La figura de José López Rega es la que hace palmario el fracaso de la

⁷² Ídem, pp. 132-135.

⁷³ Véase A. Carpentier, “Un camino de medio siglo”, en ob. cit., p. 164.

⁷⁴ C. Fuentes, ob. cit., pp. 32-33.

⁷⁵ Mario Benedetti, “El duro camino hacia la paz” (1977), en *El recurso del supremo patriarca*, México, Nueva Imagen, 1979, p. 70.

⁷⁶ Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, México, Enlace-Grijalbo, 1987, p. 231.

⁷⁷ E. Sábato, *Apologías y rechazos*, Barcelona, Seix Barral, 1979, p. 128.

Argentina, de su pecado, de su culpa y de su vergüenza⁷⁸ y esto se articula con otros tantos temas que vuelven a fines de los 70: la censura, la ortodoxia, la democracia, los derechos humanos, el respeto por las personas.

Melancólica, aunque menos angustiada, es también la sensibilidad expresada por Gabriel García Márquez. En su texto de 1982 “La soledad de América Latina” un tópico clave es la dificultad para entender la realidad: “El desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida”. Se trata de una existencia que nos sorprende incluso a nosotros “que somos de su esencia” y que tanto más debe sorprender a los “talentos racionales” del mundo nórdico o desarrollado, que parecen haberse quedado “sin un método válido para interpretarnos”. Llama a estos talentos racionales a no medirnos con su vara sino a buscar un método distinto, que probablemente pueda ser similar al que utilizan para entender su pasado. En todo caso, conceptualiza la situación de la América Latina de la época como una búsqueda de identidad, ardua y sangrienta.⁷⁹

Una tercera forma es la “asertivo-propositiva” en la cual puede ubicarse la obra ensayística de Octavio Paz y de la que es fruto buena parte del pensamiento político de los 80 y 90, con temas como la democracia, los derechos humanos, la transición, la gobernabilidad, el “empoderamiento” y la sociedad civil.

El tema del terror, de los derechos humanos, de la frustración, la vuelta de lo no-político, entre otros, marcan, revelan, delatan estos cambios. Octavio Paz, no muy coherente, lanzando chispazos de luces, ya había insinuado varias de estas nuevas preocupaciones, sin por ello haber dejado de hacerse eco y participar de los grandes temas de los 60 y 70. En Paz aparece, y reaparece, el tema de la libertad, digámoslo así, en sentido liberal y no en el sentido socialista-nacionalista-místico que había identificado libertad con liberación.

En *El ogro filantrópico*, aparecido en 1979 pero en el que se agrupan textos bastante anteriores, desde 1971 e incluso uno de 1950 sobre los campos de concentración soviéticos, pone en relieve una serie de cuestiones relativas al terrorismo de Estado, a las burocracias, a las ortodoxias y a la ausencia de crítica en los intelectuales, al cuestionamiento del stalinismo, del leninismo y del marxismo, entre otros. Allí también se habla de la erótica y de la utopía. Lo que es probablemente más decidor, y que va a emparentar poco después a Paz con el neoliberalismo, es su sospecha, su crítica, su rebelión contra el Estado: el ogro filantrópico. Aunque es obvio que tanto el liberalismo tradicional como el anarquismo y el socialismo criticaron y postularon la desaparición del Estado, no es menos cierto que Paz se está rebelando contra la realidad del Estado mucho más que contra las ideas de los grandes autores europeos. Se está rebelando también contra las concreciones de aquellas doctrinas y contra las doctrinas latinoamericanas (aunque no lo diga explícitamente) como el cepalismo, el dependientismo y otras que servían para justificar la inflación del aparato estatal.

Esta posición emparenta a Paz, por la derecha, con la posición neoliberal de Carlos Rangel en *Del buen salvaje al buen revolucionario* y, por la izquierda, con el Roberto Schwarz de *Que horas são*, donde el brasileño critica las posiciones “nacionalistas”. La crítica que “por su legitimación triunfalista del atraso de la periferia, intentada por el tropicalismo de la neovanguardia oswaldiana”, tanto como por la angustia de la copia y la “conciencia culpable de la imitación cultural, no deriva de la imitación sino de una estructura social donde la cultura es todavía bastante contradictoria con su propio concepto”.⁸⁰

La cuarta posición, la más importante en el ensayo y la más asentada, consiste en la “vuelta a la cultura”. Se abandona como preocupación primera lo político-social, disminuye también la presencia tan importante de los conceptos de las ciencias económico-sociales, para abocarse a un quehacer conectado con el ensayo más característico del continente. Se trata de una tendencia que vuelve a buscar lo “profundo” en los procesos o caracteres culturales de larga duración y de mayor peso específico. Aparecen obras importantes como *El país de cuatro pisos* del puertorriqueño-mexicano José Luis González, *La ciudad letrada* de Ángel Rama, *La jaula de la melancolía* de Roger Bartra, *Modernización y cultura* de Pedro Morandé, *Buscando a un Inca* de Alberto Flores Galindo, *Discurso desde la marginación y la barbarie* de Leopoldo Zea y *México profundo* de Guillermo Bonfil Batalla.

González en *El país de cuatro pisos* apunta a determinar los modos en que ha sido afectada la cultura puertorriqueña por la intervención colonialista norteamericana y cómo se comporta en ese momento. Poniendo el problema, distingue varios “pisos” culturales en la isla: el primero, por lo antiguo y lo extendido, es el aportado por una cultura de base africana que, sin necesariamente tener conciencia, fue la que primero

⁷⁸ Ídem, pp. 110 y 113.

⁷⁹ Gabriel García Márquez, “La soledad de América Latina”, en *El coronel no tiene quien le escriba*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1989, p. 325.

⁸⁰ J. G. Merquior. “La crítica brasileña desde 1922”, en Ana Pizarro (org.), *Palabra, literatura e cultura*, São Paulo, Memorial-Unicamp, 1995, vol. 3, p. 692.

se identificó con lo nacional. El segundo piso lo construyó la inmigración europea del siglo XIX. El tercero se hizo a partir de la presencia norteamericana después de 1898. A partir de 1940 “el capitalismo tardío norteamericano y el populismo optimista puertorriqueño” añadieron un cuarto piso que, según piensa, hacia 1980 se está resquebrajando espectacular e irreparablemente. En todo caso, aunque el proyecto económico y político de la dominación norteamericana pudo tener cierta viabilidad, “siempre estuvo condenado, como todo proyecto histórico fundado en la dependencia colonial, a desembocar a la larga en la inviabilidad”. Ahora bien, esa situación que se ha tornado manifiesta “es precisamente lo que hace viable, por primera vez en nuestra historia, la independencia nacional. Viable y absolutamente necesaria”. Esta independencia es necesaria para “proteger, orientar y asegurar el pleno desarrollo de la verdadera identidad nacional puertorriqueña”.⁸¹

Roger Bartra en *La jaula de la melancolía* se propone “penetrar en el territorio del nacionalismo mexicano y explorar algunas de sus manifestaciones, para avanzar en el estudio de los procesos de legitimación del Estado moderno”.⁸² Este proceso de “legitimación” se ha basado en la explotación o fomento desde el Estado de un tipo de nacionalismo que consta de dos dimensiones, la metamorfosis y la melancolía, y que designa como el “canon del axolote”. Piensa que en México “el sufrimiento de la melancolía y de la metamorfosis es precisamente la vía peculiar en que la intelectualidad ha revivido y dado forma a los sentimientos populares”. Pero estos mitos para Bartra –a diferencia de los autores, por ejemplo, de los años 60 que los conceptualizaban como ideologías para mantener la opresión– no son en lo fundamental ni “conciencia social” ni “ideología” sino que “como parte de la cultura son la prolongación de los conflictos sociales por otros medios”.⁸³

Ángel Rama en *La ciudad letrada* interpreta la historia ibérica de América, y sobre todo sus inicios, como la “inserción en la realidad de esta configuración cultural” extraña: barroca, letrada. Para esto instaló “un modelo urbano de secular duración: *la ciudad barroca*”. Ello permitió “comenzar *ex nihilo* el edificio de lo que se pensó”. La idea de trasladar “el orden social a una realidad física”, según postula Rama, “implicaba el previo diseño urbanístico mediante los lenguajes simbólicos de la cultura sujetos a concepción racional”. Esta ciudad se constituyó así, por una parte, en planeamiento de un orden “racional” que se traía como pensamiento y como orden social a la vez que, por otra, ésta evacuaba un pensamiento ordenador, articulando, “a través del orden de los signos, su relación con el poder” con el fin de “sustentarlo y justificarlo”. Con una inspiración foucaultiana manifiesta y confesada Rama argumenta que “el sueño de un orden servía para perpetuar el poder” a la vez que “para conservar la estructura socioeconómica y cultural que ese orden garantizaba”. En este mundo, según Rama, totalmente racional y coherente ingresó, de un modo difícil de explicar, a fines del siglo XIX, una disidencia que se manifestó “dentro de la ciudad letrada” y que “configuró un pensamiento crítico”.⁸⁴

Alfredo Bosi en *Dialética da colonização* se enfrenta a un problema similar al de Rama pero con una base empírica importante y con una capacidad para señalar los matices y las combinaciones mucho mayor. Al brasileño le interesa el tema de la colonización, tanto en su sentido estricto como en sus proyecciones hasta fines del siglo XX. “La colonización es un proyecto totalizante cuyas fuerzas motrices podrán siempre buscarse a nivel del ‘colo’: ocupar un nuevo campo, explorar sus bienes, someter sus naturales”. Puede decirse, en consecuencia, siguiendo el razonamiento de Bosi, que “la acción colonizadora reinstaura y dialectiza los tres órdenes: del cultivo, del culto y de la cultura”. Es por ello, entonces, que en Brasil colonial se percibe

...esa compleja alianza de un sistema agromercantil, vuelto para la máquina económica europea, con una condición doméstica tradicional.⁸⁵

Pero la condición colonial o la dialéctica de la colonización puede enfocarse también teniendo en cuenta otros elementos. Si se quiere hacerlo a partir de “los procesos simbólicos”, es necesario “enfrentar la coexistencia de una cultura a ras de tierra y otra que opone la máquina del presente a las fases mutantes del presente y del futuro”. En esto de considerar los procesos simbólicos debe tenerse en cuenta igualmente que en las letras coloniales coexisten dos retóricas: la humanista cristiana y la de los intelectuales portavoces del

⁸¹ José Luis González, *El país de cuatro pisos*, Río Piedras, Huracán, 1980, pp. 40-41.

⁸² R. Bartra, ob. cit., p. 15.

⁸³ Ídem, pp. 229 y 238.

⁸⁴ A. Rama, *La ciudad letrada*, Hanover, Ediciones del Norte, 1984, pp. 2, 6, 41 y 78.

⁸⁵ Alfredo Bosi, *Dialética da colonização*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 15, 19 y 26.

sistema mercantil. Éstas son diferentes pero se tocan. Debe tenerse también en cuenta “el carácter duplo” del arte no letrado en la “condición colonial brasileña: la rigidez y la expresividad”.⁸⁶

Estas oposiciones, tensiones, ambivalencias, duplicidades que pone en relieve Bosi lo conducen a buscar el significado común de los desencuentros apuntados. Piensa que allí se da con

... la dialéctica de un complejo formado por tiempos sociales distintos, cuya simultaneidad es estructural, pues estructural es la copresencia de dominantes y dominados, y estructural es su contradicción.⁸⁷

Los textos de González, Bartra, Rama o Bosi así como los de Morandé, Zea, Flores Galindo o Bontil Batalla, precisamente por su interés cultural y culturalista, en un medio intelectual y mediático fuertemente cargado por las ideas modernizadoras y la deslegitimación de la política, anuncian lo que sería la última década del siglo. Allí lo culturalista y lo identitario vendrían a ser los criterios articuladores del pensamiento latinoamericano y, a partir de éstos, se pensarían los temas clave como la diferencia, la globalización y la integración, entre otros.

Esta tónica culturalista es también coherente con el perfil más académico de los autores. Autores cabalmente herederos de la producción de las décadas anteriores pero realizando un cambio (sea como quiebre, sea como negación o superación). Son autores que no están actuando como militantes políticos o sociales sino como personas de pensamiento. Ello hace que sean trabajos más meditados y profundos y menos de coyuntura.

Una voz distinta, aunque también pos 70, es la de Rosario Ferré. En *Sitio a Eros* se pregunta por la existencia de una escritura femenina. Piensa que no existe “una escritura femenina diferente de la de los hombres”, pero que existe, en cambio, “una *experiencia* radicalmente diferente”, que conlleva temas que la obseden y que son relativamente diferentes de los masculinos. Esta experiencia diferente ha motivado una preocupación mayor por las “experiencias interiores, que tienen poco que ver con lo histórico, con lo social y con lo político”. Consecuencia de ello es que la literatura de mujeres “es más subversiva que la de los hombres”, cosa que tendría su razón en que “a menudo se atreve a bucear en zonas prohibidas, vecinas a lo irracional, a la locura, al amor y a la muerte”. Insiste, sin embargo, en que no existe ese mentado “escritor femenino”, porque tampoco existe “la voz femenina, el estilo femenino, tradicionalmente identificado a lo intuitivo, a lo sensible, a lo delicado, a lo sutil”. Todo esto, afirma, “no es sino un mito más creado por los hombres”.⁸⁸

Ferré destaca a numerosas autoras poco y nada citadas por quienes han inspirado los temas centrales del pensamiento latinoamericano: Silvia Plath, Clara Zetkin, Inés Armend, Alexandra Kollontai, Jean Rhys, Mary Shelley y, por cierto, Virginia Woolf. Destaca a George Sand, por su carácter de “emancipatriz”, porque fue capaz de comprender “desde muy joven que el deseo es el arma más efectiva contra la represión”; destaca igualmente a Anaïs Nin, por haber considerado “que la pasión es la naturaleza definitoria de la mujer, pero esa pasión suele ser al mismo tiempo su mayor fuerza y su mayor flaqueza”. En este marco, señala el carácter de su propia obra “por romper con una serie de barreras que inhibían la expresión literaria femenina”.⁸⁹

⁸⁶ Ídem, pp. 36, 37 y 55.

⁸⁷ Ídem, p. 62.

⁸⁸ Rosario Ferré, *Sitio a Eros*, México, Joaquín Mortiz, 1986, pp. 30-32 y 119.

⁸⁹ Ídem, pp. 65, 37-38 y 194.

CAPÍTULO II. NEO Y LIBERALISMO

1. Introducción

Corno tantas otras tendencias de pensamiento que se han desarrollado entre nosotros, el neoliberalismo no tuvo su origen en América Latina. Como tantas otras tendencias, poco a poco, fue creando un perfil latinoamericano: detectando los “enemigos internos”, elaborando algunos conceptos, abocándose a problemas específicos, etc. Cuestiones como la lucha contra el cepalismo, la reivindicación de un “desarrollo hacia fuera” o las elaboraciones teóricas sobre la “informalidad”, los informales y la economía informal, son algunas de las maneras en las que el neoliberalismo ha ido configurando un espacio latinoamericano de pensamiento.

Como consecuencia de esto no ha podido, ni ha querido, sustraerse a la gran disyuntiva de nuestro pensamiento en el siglo XX: lo modernizador *versus* lo identitario. La opción modernizadora, hasta la ridiculización de lo identitario, al menos en algunos autores, ha marcado el carácter de este pensamiento. Es precisamente la detección de estos espacios lo que permite ubicar los tópicos clásicos (reducción del Estado, exaltación del mercado, crítica de la programación o la planificación, extrapolación de las leyes del mercado hacia la política, entre otras) en conexión con la historia de nuestro pensamiento, a la vez que detectar los trazos de originalidad o novedad de los planteamientos neoliberales latinoamericanos.

2. Paradigma modernizador

Los grandes relatos constituyen una suerte de filosofía de la historia. Tanto la propuesta modernizadora como la identitaria representan planteamientos globales para el continente. El (neo) liberalismo se instala, en las ideas, como una reposición del paradigma modernizador, cosa que han formulado tanto economistas y políticos como José Piñera o Roberto de Oliveira Campos, cuanto ensayistas como Mario Vargas Llosa, Carlos Alberto Montaner, Carlos Rangel o José Guilherme Merquior.¹

El filósofo José Merquior, en un texto brillante, paragonable por su originalidad y profundidad a los de Octavio Paz o Leopoldo Zea –autores en los que, al menos parcialmente, se inspira– y deudor también de *El espejo de Próspero* de Richard Morse, se sumerge en una reflexión sobre América Latina en su larga duración, curiosamente para un brasileño, enfocada prioritariamente desde el caso mexicano.

Merquior, en polémica con Rodó quien, según él, “pensaba que la barbarie consistía en querer ser como los otros”, apunta a que el progreso cultural es función del encuentro de culturas. Refuerza esta tesis polemizando con el “arielismo” de Morse, quien postularía que cierta falta de modernidad ha salvado a América Latina. Merquior, en oposición al identitarismo de Rodó y al eventual “tradicionalismo” del norteamericano, argumenta que “el paisaje moral de Latinoamérica se halla mucho más cerca del mundo desencantado de lo que Morse está dispuesto a admitir”. En otras palabras, “se trata más bien de una situación de transición, donde varios valores tradicionales (algunas ‘tercas matrices’) van siendo socavadas por el contacto corrosivo del progreso desigual y de la modernización rigurosa, aunque incompleta y distorsionada”. Ante este análisis, y he aquí la clave de su propuesta, piensa que, “en este limbo cultural, sólo la modernidad parece ofrecer una promesa de reintegración psicológica”.²

Para reforzar todavía más su tesis, en un razonamiento análogo al de Carlos Rangel y al de Carlos Alberto Montaner, Merquior pretende denunciar o desmitificar las propuestas identitarias o la preocupación por la identidad. Piensa que ha sido el “déficit de legitimidad” que se ha vivido en América Latina lo que se ha “traducido en términos de identidad”, una “cuestión que sería más adelante superdimensionada no por nuestros nacionalismos en sí, sino por las mitologías construidas en su nombre”. Para él, el problema de la identidad es un falso problema puesto que somos Occidente al fin. En consecuencia, si nuestra meta es la integración a la economía-mundo, factor de prosperidad y desarrollo, lo que necesitamos para ello son

¹ Véanse los dos volúmenes que bajo el título *Libertad* ha editado Pro-desarrollo (Lima, 1988) en el marco de la campaña presidencial de Mario Vargas Llosa. Allí se formula un proyecto modernizador para Perú, inspirado en una posición neoliberal. Además del propio Vargas Llosa aparecen textos de Luis Bustamante Belaunde y Enrique Gherzi Silva, citados varias veces en este texto, como también de varias otras personas que fundan esta propuesta, por ejemplo Richard Webb Duarte y Miguel Cruchaga Belaunde.

² José Guilherme Merquior, “El otro Occidente”, en *Cuadernos Americanos*, 13, México, 1989, pp. 12 y 14.

“instituciones modernas” o, dicho de otro modo, geocultural y económicamente, “nuestro destino no es resistir a la modernidad, sino simplemente modularla”.³

Ahora bien, formulando esto en términos más concretos, postula que el gran desafío de América Latina es superar el Estado patrimonial, el capitalismo periférico y las modernizaciones sucursalaras. La ruptura con todo ello sólo será posible si viene acompañada por una “mentalidad resueltamente moderna” y no por una “reedición atávica de nuestra matriz premoderna, orgánica, jerárquica”. Con afirmaciones como ésta y varias parecidas, otros liberales o neoliberales de las últimas décadas del siglo se demarcan nítidamente de las tendencias identitarias y también de las conservadoras. De hecho, piensa Merquior que existen en la historia o en la realidad continental múltiples elementos que avalan esta posibilidad, esta apuesta a la modernidad.⁴

3. La sospecha, la crítica, la descalificación y la demonización del Estado

Un *leitmotiv* del pensamiento liberal es la denuncia del Estado, origen o al menos expresión de los males: Estado que tergiversa la actividad económica y la obstaculiza, aparato que ha crecido desmesuradamente haciéndose, además de una pesada carga para la población, un ente torpe y curiosamente débil para cumplir sus auténticas funciones. Denunciar el Estado y las doctrinas que lo han levantado como actor de cualquier especie en el terreno económico es un deber de todo neoliberal. Allí enuncia su profesión de fe, allí se distingue de cierto conservatismo o del liberalismo intervencionista, del nacionalismo, del cepalismo, del dependentismo, del aprismo y del marxismo. La crítica del Estado e incluso su demonización es normalmente la otra cara de la labor de exaltación de su opuesto, el mercado. Mercado y Estado se oponen como libertad y esclavitud, como justicia e injusticia, como eficiencia e ineficiencia.

La demonización del Estado

La demonización del Estado como un ogro, un Leviatán, un monstruo o un Frankenstein se encuentra de manera más o menos explícita en todo autor neoliberal. En cierto modo la crítica del Estado es el santo y seña empleado para reconocerse.

Octavio Paz destacaba en 1978 en *El ogro filantrópico* la importancia del Estado: “La gran realidad del siglo XX es el Estado. Su sombra cubre todo el planeta”. El Estado es la burocracia.

La burocracia contemporánea es realmente una clase, caracterizada no sólo por el monopolio del saber administrativo, como la antigua, sino del saber técnico, y hay algo más decisivo: tiene el control de las armas y, en los países comunistas, el de la economía y de los medios de comunicación y publicidad.⁵

El chileno Arturo Fontaine Aldunate, en 1980 destacaba

...la sombría imagen del Leviatán impresiona y pone en guardia a los economistas y pensadores neoliberales de hoy, cualquiera que sea el origen y naturaleza de aquel poder absoluto, democrático o totalitario, con título legal o de hecho.⁶

Por su parte, Carlos Ball sostiene que “la fecha fatal para Venezuela fue el 1 de enero de 1976, cuando la primera administración de Carlos Andrés Pérez estatizó la industria petrolera”. En esa fecha, dice, “alcanzó la mayoría de edad el Estado Frankenstein, el Estado parasitario venezolano”, que pronto “desarrollaría un apetito capaz de devorar todo lo que encontraba en su camino”.⁷

Plinio Apuleyo Mendoza quiere deshacerse de los tentáculos del monstruo. Piensa que “cincuenta años atrás [publica en 1992] la frontera entre el sector público y el sector privado en Colombia era todavía razonable. Desde entonces el primero avanza usurpando funciones que correspondían al segundo”.

³ Ídem, pp. 21-22.

⁴ Ídem, pp. 18-20.

⁵ Octavio Paz, *El ogro filantrópico: historia y política (1971-1978)*, Barcelona, Seix Barral, 2ª ed., 1981, pp. 9-10.

⁶ Arturo Fontaine Aldunate, *Más allá del Leviatán*, Santiago de Chile, 1980, p. 34.

⁷ Carlos Ball, “Venezuela: el triste caso de un gobierno rico y un pueblo paupérrimo”, en Barry Levine, *El desafío neoliberal: el fin del tercermundismo en América Latina*, Bogotá, Norma, 1992, p. 292.

Refiriéndose en particular al seguro social, señala que “la corrupción invade sus dependencias” y las de las empresas públicas y denunciando, que éstas “están contaminadas por la burocracia y la ineficiencia”. Es más duro cuando describe la situación de Medellín, de la que afirma que “todo flota en un pantano de malversación de fondos y burocracia” y “cuando se destapa la olla podrida, lo que allí despiden mal olor es la concepción del Estado providencialista, explotador de la sociedad civil; el mismo que produjo la quiebra de Argentina y Perú”.⁸

Estas expresiones de lo monstruoso –la contaminación, la corrupción que invade, lo pantanoso, la podredumbre, el mal olor– son expresiones efectistas para referirse a un fenómeno que no es accidental sino profundo. Según Mendoza, “Colombia, quizá en un grado mucho más dramático que otras naciones latinoamericanas, padece la hipertrofia del Estado, que es enorme, costoso y débil a la vez”. Es enorme y costoso “por su burocracia y por la parte considerable del presupuesto nacional que devora, por su empeño de reglamentar todas las actividades de la sociedad civil y la consiguiente maraña de trámites y trabas que supone a los ciudadanos”. Simultáneamente es un Estado débil, “patéticamente débil para proteger a la nación de minorías violentas” y resume Mendoza:

Minado por el cáncer de la corrupción que invade todos sus órganos, el Estado es el origen mismo de los males que afectan a la sociedad colombiana en este crepúsculo del siglo XX.⁹

Otro colombiano, más matizado, Hernán Echavarría Olázaga, sostiene que “el Estado benefactor ha contribuido al desorden institucional”.¹⁰ El costarricense Miguel Ángel Rodríguez Echeverría, que luego llegaría a ser presidente de la república, afirmó, por su parte, que la “capacidad previsora de los costarricenses sufrió un rudo golpe cuando en 1948 se inició un acelerado proceso intervencionista estatal” que “sustituyó la creatividad del ciudadano por el paternalismo neofeudal”.¹¹ El brasileño Og Francisco Leme denuncia “la exaltada política económica desarrollista de cuño autoritario y dirigista que se llevó a cabo en Brasil” antes de 1964 y que implicó entre otras consecuencias la “ampliación de los gastos públicos, endeudamiento, aceleración de la inflación, reglamentación y concentración de poder”.¹² Mario Vargas Llosa, por su parte, destaca que “la crítica al ‘Estado grande’ como fuente de injusticias e ineficiencia tiene en nuestros países una vigencia dramática. De ese fenómeno han resultado muchas de las trabas mayores para la modernización de América Latina”.¹³ Otro peruano, Luis Bustamante Belaunde, argumenta:

La idea de un Estado en que el poder político sirve para generar conductas populistas en los gobernantes, y comportamientos mercantilistas en los agentes productivos, origina políticas estatistas e intervencionistas que han demostrado ser altamente inconvenientes para el desarrollo político y económico del país.¹⁴

El estatismo: parte de la cultura política latinoamericana

Luis Bustamante Belaunde quiere precisamente mostrar que el estatismo de los peruanos en particular, pero también por extensión el de los hispanoamericanos, se encuentra arraigado en una tradición antigua y constante. Para ello realiza una reinterpretación de la historia, marcando aquí y allá los rasgos de este carácter estatista. La síntesis de su planteamiento es que “el juego del poder en el Perú ha mostrado que los titulares del poder político y los titulares del poder económico, desde los incas hasta hoy, han tenido siempre una relación de necesidad mutua y sometimiento recíproco”. En la cultura inca ello fue así, como también en la tradición española que arribó a América. Ésta “ve en el Estado el centro y eje de muchas decisiones”, cosa que ocurre a diferencia de América del Norte, que recibe inmigrantes impulsados por una aspiración individual a una vida mejor. Las primeras oleadas de españoles, en cambio, ocupan el Nuevo Mundo, sostiene, “en nombre y por encargo de los reyes y para su reino”.¹⁵

⁸ Plinio Apuleyo Mendoza, “El Estado en Colombia: colapso de un mito”, en B. Levine, ob. cit., pp. 245-247 y 249.

⁹ Ídem, p. 249.

¹⁰ Hernán Echavarría Olázaga, “En qué momento se atascó Colombia”, en B. Levine, ob. cit., p. 237.

¹¹ Miguel Ángel Rodríguez Echeverría, “Desarrollo humano y eficiencia económica: una agenda para Costa Rica”, en B. Levine, ob. cit., pp. 382-383.

¹² Og Francisco Leme, “Brasil, un milagro que no resultó”, en B. Levine, ob. cit., p. 267.

¹³ Mario Vargas Llosa, “América Latina y la opción liberal”, en B. Levine, ob. cit., p. 27.

¹⁴ Luis Bustamante Belaunde, “Papel del Estado según la ‘cultura política’ peruana”, en B. Levine, ob. cit., p. 326.

¹⁵ Ídem, pp. 324 y 309.

Ello se prolonga a lo largo del período colonial. Entonces, la estructura política está sometida a las decisiones metropolitanas y, además, ejerce su autoridad sobre los funcionarios locales y criollos a través de refinados mecanismos de supervisión y control. Es así como se van formando los “embriones” de “aquellos comportamientos que en nuestros días conocemos como ‘patrimonialistas’ o ‘mercantilistas’”. Evidentemente ello se extiende también hacia el siglo XIX. Se ha hablado de un Estado débil para ese período, cosa que cuestiona Bustamante Belaunde. Destaca que hay señales de que “el Estado no es entonces nada débil”. Junto con medidas gubernamentales altamente intervencionistas (aranceles, promoción de exportaciones, incentivos tributarios, premios y subsidios, reservas y concesiones monopólicas, obligatoriedad de compra de bienes nacionales para el gobierno, etc.) se crean muchas empresas públicas, de propiedad exclusiva del Estado o compartida por particulares. Durante el siglo XX diversas tendencias y gobiernos –apristas, socialcristianos, Acción Popular y gobierno militar– robustecen el Estado atribuyéndole más responsabilidades gubernamentales y de intervención en la actividad económica.¹⁶

Todo esto lo conduce a concluir que, en Perú, para producir reformas que achiquen el Estado debe superarse una tradición y una cultura política que tienen mucho peso. No obstante ello, se percibe un movimiento en la sociedad, el de los “informales”,¹⁷ que como a otros autores lo llena de esperanza en un cambio cualitativo y epocal.

El Estado mexicano: modernizador anticuado

En la misma línea de entender un fenómeno más que descalificarlo se encuentra Octavio Paz, autor que es difícil considerar propiamente como neoliberal en los años 70, aunque su crítica al Estado tenga parecido con la de los liberales o sea recogida por éstos. Lo que impide ligar a Paz sin matices con esa tendencia, entre otras cosas, es su idea del Estado mexicano como un agente modernizador así como la ausencia en su discurso del “mercado” como salvador y antagónico de las deficiencias del Estado. De hecho su crítica del poder lo acerca más al liberalismo radical o al anarquismo, especialmente cuando destaca las equivocaciones de los liberales. Según Paz, los liberales creían que, gracias al desarrollo de la libre empresa, florecería la sociedad civil reduciendo simultáneamente la acción del Estado. Tanto los liberales como los marxistas se equivocaron. El Estado en vez de desaparecer durante el siglo XX, tanto en los países capitalistas como en los socialistas, se convirtió en el ogro que conocemos. El Estado moderno es una máquina que se reproduce sin cesar, de ahí su carácter monstruoso.¹⁸

Pero a él no sólo le interesa el Estado como fenómeno presente en las sociedades del siglo XX sino también y especialmente el Estado latinoamericano y mexicano. Este tipo de Estado, sostiene, es una de nuestras peculiaridades mayores. La peculiaridad reside en que por una parte es heredero del régimen patrimonial español y por otra es palanca de modernización. La idea del Estado como palanca de modernización, consideración más bien positiva, se afirma en la noción de que aunque “los liberales pensaban que la modernización sería como en otras partes del mundo obra de la burguesía y la clase media”, en México no ocurrió así y con Porfirio Díaz, hacia 1900, “el Estado comienza a convertirse en el agente de la modernización”. Es decir, aunque la acción económica del régimen se apoyó en las empresas privadas y en el capitalismo extranjero, “la fundación de empresas industriales y la construcción de fábricas y ferrocarriles no fue tanto la expresión del dinamismo de una clase burguesa como el resultado de una deliberada política gubernamental de estímulos e incentivos”. En todo caso, destaca Paz, lo decisivo no fue la acción económica sino el fortalecimiento del Estado con Porfirio Díaz y ello es clave pues “para que un organismo sea capaz de llevar a cabo tareas históricas como la modernización de un país, el primer requisito es que sea fuerte”.¹⁹

En todo caso, si fue agente de modernización, este Estado mexicano no se modernizó él mismo de manera suficiente y conservó hasta la época en que Paz escribe rasgos patrimonialistas de los cuales derivaría su particular nivel de corrupción. En razón de esto postula que debe continuarse con la modernización del Estado no tratando de transformarlo según la racionalidad empresarial, pues “la racionalidad del Estado no es la utilidad ni el lucro sino el poder: su conquista, su conservación y su extensión”, y su arquetipo no es la economía sino la relación jerárquica jefes-soldados. Por ello debe apuntarse más bien a una forma de modernidad ligada a la democratización. Apoya las reformas iniciadas en el Estado sosteniendo que deben ser radicalizadas hacia una mayor democratización. Estas reformas deben descender del nivel de los partidos “al de los intereses y sentimientos concretos y particulares de los pueblos,

¹⁶ Ídem, pp. 309-313.

¹⁷ Ídem, p. 326.

¹⁸ O. Paz, ob. cit., p. 85.

¹⁹ Ídem, pp. 86-87.

los barrios y los grupos. Es necesario tratar de insertar la reforma del Estado “en las prácticas democráticas de nuestro pueblo”. Esas prácticas y esas tradiciones, escribe Paz, fueron “ahogadas por muchos años de opresión y recubiertas por estructuras legales formalmente democráticas pero que son en realidad abstracciones deformantes”. Esas prácticas y esas tradiciones a pesar de todo están vivas: “Vivas en muchas formas de convivencia social y sobre todo en la memoria colectiva”. ¿Qué quiere decir esto empíricamente? Paz está pensando en “la democracia espontánea de los pequeños pueblos y comunidades, en el autogobierno de los pueblos indígenas, en el municipio novohispano y en otras formas políticas tradicionales”. Cree que allí se encuentra “la raíz de una posible democracia mexicana”. De este modo empalma con una idea desarrollada en otros textos suyos:

México debe encontrar su propia modernidad. En cierto modo debe inventarla. Pero inventarla a través de las formas que ha creado nuestro pueblo.²⁰

Este planteamiento en el que se apunta a radicalizar la democracia afincándola en la historia del pueblo se acerca mucho más a los planteamientos de la renovación socialista que a los del neoliberalismo. Es clave que su crítica de un Estado que debe ser democratizado es diferente de aquella otra que sostiene que debe ser reducido, disminuyendo el gasto público y reduciendo su actividad económica. No obstante ello, Paz se articuló más bien a las redes neoliberales que a las de la renovación.

4. Mercado, racionalidad, cultura, libertad

Más allá de posiciones económico-políticas, el neoliberalismo latinoamericano ha planteado algunos temas que apuntan a cuestiones filosóficas y culturales, que sin duda se interrelacionan con los postulados centrales, aunque no son necesariamente derivaciones de éstos.

La política y la existencia humana vistas desde el paradigma de la economía o de las decisiones racionales del mercado

En su ensayo *Más allá del Leviatán* (1979), Arturo Fontaine Aldunate intenta superar una serie de elementos que identifica con el monstruo, por lo cual critica diversos aspectos de la democracia, del crecimiento del aparato del Estado y de la planificación central de la economía. Pero su trabajo no quiere únicamente referirse a un modelo de sociedad económica y política sino apuntar a una cierta antropología. Piensa Fontaine Aldunate que la escuela neoliberal en economía “abre la posibilidad de aplicar la teoría económica a la conducta humana no comercial, incluso a la que se relaciona con bienes no pecuniarios”. Argumenta que “este esfuerzo reivindica, en primer término, a través del reconocimiento del papel del mercado, el valor e influencia de la libertad individual”, en segundo término “tiende a demostrar que los comportamientos humanos tomados en conjunto admiten una racionalidad esencial, un cierto orden preestablecido que no está lejos de la mano invisible”.²¹

Con relación a esta racionalidad esencial de los comportamientos humanos, sostiene que la han desarrollado dos economistas norteamericanos contemporáneos (James Buchanan y Gordon Tullock) a partir de la “teoría de las decisiones públicas”, planteada por Kenneth Arrow. Basándose en el esquema del mercado, esta teoría “busca un modelo que describa los mecanismos de decisión que, en las sociedades democráticas, presiden la producción y repartición de los bienes públicos”. Para Fontaine Aldunate esto constituye prácticamente una revolución científica, un cambio radical en los paradigmas. “No de otro modo”, escribe, “puede calificarse la tentativa de llevar el análisis económico y matemático hacia amplias zonas de la conducta humana y social”. En consecuencia, “ello equivale a decir que las grandes decisiones públicas y complejas acciones del Estado, de las agrupaciones o de las empresas, responden aproximadamente a los mismos principios que rigen el mercado”. Esta “extensión del análisis económico a asuntos no pecuniarios ayuda a aumentar el repertorio de dificultades que pueden ser resueltas técnicamente, con arreglo a principios objetivos”; ello, piensa, sin menoscabo de considerar que hay cierto tipo de decisiones que “por naturaleza deben quedar a la sola prudencia del gobernante o del voto parlamentario”. Concluye Fontaine Aldunate, inspirándose en Milton Friedman, que “el mercado como ente práctico y la teoría de las decisiones

²⁰ Ídem, pp. 91-93 y 98-100.

²¹ A. Fontaine Aldunate, ob. cit., pp. 29-30.

como ente teórico permiten el despliegue de la libertad, a diferencia de la decisión política que exige sometimiento”.²²

Literatura y libertad

Octavio Paz y Mario Vargas Llosa son, entre los grandes intelectuales latinoamericanos, de los pocos identificados con el neoliberalismo. Las reivindicaciones de la libertad que hicieron son suficientemente globales como para no tener que identificarlas con determinada escuela de pensamiento. Pero ellos mismos, al asociarse al neoliberalismo, en cierta manera le dieron a éste una posición respecto del arte y la literatura de la que carecía, además de aportarle la legitimidad de sus nombres.

La posición respecto del arte y la literatura de Paz y Vargas Llosa puede entenderse como continuación de la discusión que se prolongaba, desde décadas anteriores, en torno del compromiso del intelectual y la relación entre arte (o cultura o escritura o ciencia) y política.

El antiestatismo, no necesariamente neoliberal, de Octavio Paz se perfila como un pensamiento muy elaborado a fines de los 70, con la publicación de *El ogro filantrópico*, obra en la que se respira un discurso que apunta claramente y de manera reiterada a diferenciarse de la intelectualidad de izquierda, especialmente de una izquierda proclive a Moscú. El mexicano reitera sus sospechas de “cualquier intento de poner la literatura y el arte al servicio de una causa, un partido, una Iglesia o un gobierno”. Piensa que cualquiera sea la orientación específica de estas doctrinas, en definitiva, “se proponen un fin parecido: someter al arte y a los artistas”. Pero el arte comprometido se castra, mientras un arte libre es mucho más eficaz en la demolición del orden caduco. De hecho, desde su nacimiento en el siglo XVIII, plantea, la literatura moderna ha sido crítica, en lucha constante contra la moral, los poderes y las instituciones sociales, y por ello “no es extraño que nuestros poemas y novelas hayan sido más intensa y plenamente subversivos cuanto menos ideológicos”.²³

Esta capacidad “subversiva” se hace posible pues la literatura moderna “no demuestra ni predica ni razona”. Los métodos de esta literatura son otros: “Describe, expresa, revela, descubre, expone, es decir, pone a la vista las realidades reales y las no menos reales irrealidades de que están hechos el mundo y los hombres”. Los escritores modernos, piensa Paz, sin proponérselo, “al mismo tiempo que edificaban sus obras, han realizado una inmensa tarea de demolición crítica: al enfrentar la realidad real —el interés, la pasión, el deseo, la muerte— a las normas y al descubrir en el sentido el sinsentido, han hecho de la literatura una suerte de reducción al absurdo de las ideologías con que sucesivamente se han justificado y enmascarado los poderes sociales”. Esto se contrapone a la “literatura comprometida”, sostiene, en especial al “realismo socialista” que al ponerse al servicio de los partidos y de los Estados ideológicos “ha oscilado continuamente entre dos extremos igualmente nefastos: el maniqueísmo del propagandista y el servilismo del funcionario”. Ello ha significado que esta literatura comprometida sea “doctrinaria, confesional y clerical”, sirviendo no “para liberar sino para difundir el nuevo conformismo”.²⁴

Vargas Llosa insiste no menos en esa libertad pero la establece sobre todo por relación al poder, como permisividad para escribir lo que se desea. Homero y Shakespeare fueron posibles porque sus culturas fueron permisivas. Si en Grecia despertó la razón, ello fue posible porque antes triunfó la libertad. En un contexto de oposición a la dictadura de Augusto Pinochet en Chile, Vargas Llosa reclama que cuando la libertad no existe o es débil la “creatividad humana se reduce o agosta hasta desaparecer”, generando productos literarios y artísticos mediocres o efímeros.²⁵ Si bien es obvio que la libertad no garantiza el genio, cuando aquella no existe es prácticamente seguro que éste no germinará.

Pero la libertad no sólo produce buenos frutos en el arte, también en el comercio la irrupción de la libertad produjo “cambios tan trascendentales para la vida social como los que se derivan en el mundo del intelecto y de la sensibilidad”. Ello provocó una aceleración de la historia con lo que se generó el “hombre singular”. Para Vargas Llosa el “individuo” es un producto de la libertad. El hombre “se diferencia y se emancipa de esa placenta gregaria a la que estaba asido desde los remotos tiempos prehistóricos de la horda, y adquiere una cara individual y un espacio propio”.²⁶

²² A. Fontaine Aldunate, ob. cit., pp. 31-32 y 37-38.

²³ O. Paz, ob. cit., p. 7.

²⁴ Ídem, p. 8.

²⁵ M. Vargas Llosa, *La cultura de la libertad, la libertad de la cultura*, Santiago de Chile, Fundación Eduardo Frei, 1985, pp. 10 y 12.

²⁶ M. Vargas Llosa, ob. cit., pp. 13-14.

5. Algunos antecedentes del neoliberalismo en América Latina

Los años 1950-1974

Como otras corrientes del pensamiento latinoamericano, el neoliberalismo llamémosle “clásico” de los años 1980-1990 no reconoce una tradición latinoamericana, salvo acaso figuras como Juan Bautista Alberdi y muy poco más, para afirmarse directamente en Friedrich Hayek y Milton Friedman. No obstante, hay una serie de autores que realizaron planteamientos muy cercanos al neoliberalismo en décadas anteriores, durante los años 70 sin duda, e incluso antes, durante los 60 y los 50. Celso Furtado ha señalado, refiriéndose específicamente al problema de la inflación, pero pasando desde allí al modelo económico, que “la contraofensiva monetarista comenzó en Chile, en 1954”. Ello se realizó a partir de la contratación de una firma privada norteamericana para “asesorar al gobierno en materia de política económica”. En realidad, argumenta Furtado, “se trataba de una simple cobertura para reorientar la política en función de imposiciones de los acreedores internacionales del país”.²⁷ Pero esa “contraofensiva” no se estaba implementando sólo con guerreros norteamericanos, ni su único teatro era Chile. De hecho, en Brasil se desarrollaba en ese momento, e incluso antes, una escuela protoneoliberal.

Ya en los 40 se había producido una polémica sobre el tema de la planificación entre Roberto Simonsen y Eugenio Gudín. Gudín, contrario a la planificación o, mejor dicho, partidario de la menor planificación posible, continuó en los años 50 polemizando con las ideas de la CEPAL. En este marco elaboró su categoría de combate: “mística de la planificación”. Se produjo entonces en Brasil un reordenamiento de los economistas en “gudínianos” y “desenvolvimentistas”. Heitor Ferreira Lima ha sintetizado que “la discusión giraba no solamente en torno a nuestro desarrollo económico, sino también en relación a los instrumentos que serían aplicados para el desarrollo”. La polémica sobre la planificación implicó igualmente cuestiones como la industrialización, la participación del Estado en la economía, las causas de la inflación y el papel del capital extranjero.²⁸

Otro de los protoliberales ha sido el heterodoxo Roberto de Oliveira Campos, quien se define como un ferviente partidario de la planificación, aunque como aventura calculada y no como superstición. Ésta puede y debe emplearse, y así dice haberlo hecho como ministro de Humberto Castelo Branco entre 1964 y 1967, para “reducir la participación del sector público en la economía”. Precisamente, su heterodoxia reside en la defensa de la economía planificada pues

... el planeamiento puede ser favorable a la empresa privada: delimitando claramente la división de tareas entre el gobierno y la iniciativa privada, formulando proyecciones del índice de crecimiento y de la dimensión de los mercados; lijando prioridades y expresando incentivos.²⁹

Pero el planteamiento de Oliveira Campos puede precisarse con más claridad. Lo que a él interesaba era “modernizar las instituciones anticuadas, para ajustarlas a las necesidades de una sociedad herida por la inflación y deseosa de acelerar su desarrollo”.³⁰ Dentro de esto su esfuerzo está puesto en entender y superar el problema de la inflación y, como se dijo posteriormente (él no usa la expresión), restablecer los equilibrios macroeconómicos.

Sobre el tema de la inflación escribe y polemiza con la CEPAL, estableciendo uno de los obligados tópicos del neoliberalismo. Según él, “las antiguas explicaciones ‘estructuralistas’ de la CEPAL –falta de elasticidad de la renta de exportaciones de bienes primarios y de la oferta de productos agrícolas– hoy están desacreditadas”. Piensa que estas explicaciones fueron demolidas, y él comparte esta postura con Arthur Lewis, el Nobel de economía caribeño. Lewis argumenta que la inflación crónica de algunos países de América Latina es un problema eminentemente político. La inflación en este esquema no es el resultado ni de la rapidez del desarrollo, ni de la falta de elasticidad de las exportaciones o la oferta de alimentos, ni del empeoramiento de las relaciones de intercambio, ni de la presión sindical, puesto que todo eso ocurre también en otras regiones que consiguen mantener una moneda estable. La inflación, piensa Oliveira Campos, es “simplemente el resultado de malos gobiernos, que se ilusionan pensando que al emitir papel moneda crean recursos reales”.³¹

²⁷ Celso Furtado, *La fantasía organizada*, Buenos Aires, Eudeba, 1988, p. 158.

²⁸ Heitor Ferreira Lima, *História do pensamento econômico no Brasil*, São Paulo, Brasileira, 2ª ed., 1978, pp. 170 y ss.

²⁹ Ídem, p. 98.

³⁰ Roberto Oliveira Campos, “Defensa de los tecnócratas”, en *El otro lado de la cerca*, Buenos Aires, Emecé, 1969, p. 84.

³¹ R. Oliveira Campos, “El folclore juvenil y el Fondo Monetario”, en ob. cit., pp. 126 y 128.

Este asunto de la inflación, sin embargo, puede decirse que no es más que la punta del iceberg de un círculo vicioso, que durante su ministerio apuntó a superar. Lo sintetiza en un “reencuentro con la verdad”, para lo cual fue necesario, como ya se señaló, “modernizar instituciones” y modificar actitudes viciadas. ¿Cuáles son éstas? En primer lugar, la actitud *inmediatista* del productor, siempre pronto a trasladar los costos y remiso a la búsqueda de productividad; en segundo, la actitud *fatalista* del consumidor, resignado al alza de precios y falto de estímulo para el ahorro; en tercero, la actitud *acomodaticia* del gobierno, siempre pronto a ampliar su área de acción sin tener la capacidad administrativa para hacerlo, más eficaz en el gasto que en la cobranza de impuestos y más propenso a inflacionar que a economizar; y en cuarto, la actitud *cómoda* del político, siempre pronto a disfrutar la popularidad de las obras sin la impopularidad de la economía de recursos.³²

Con respecto al tema del desarrollo o del subdesarrollo, Oliveira Campos, a la inversa de Adam Smith, dice que hoy interesa, más que conocer cómo se produce la riqueza de las naciones, determinar las causas de la pobreza de éstas. Piensa que, en el caso de Brasil, la pobreza no reside en la falta de riquezas: no se encuentra ni en el suelo ni en las estrellas, argumenta, sino en nosotros mismos. ¿Por qué? Pues “en nuestra cultura y en nuestro carácter persisten elementos antagónicos con el desarrollo”. Los brasileños tendrían una mayor capacidad para exteriorizar emociones que para resolver problemas. Además de ello poseen una “propensión antidarwiniana”, es decir, “le tenemos horror a la competencia como instrumento para perfeccionar la eficiencia”. Para avanzar hacia el desarrollo cree que es clave “concentrarse en la elevación del índice de racionalidad de nuestra conducta social y económica”.³³

Otro autor que en cierto sentido puede considerarse precursor es el chileno Fernando Monckeberg, que publica en 1974 *Jaque al subdesarrollo*. Piensa que las oportunidades para salir del subdesarrollo existen pero no por mucho tiempo. Se corre un serio riesgo de perder una de las últimas oportunidades para salvar esa brecha. Para salir del subdesarrollo, “las estructuras y los sistemas tienen que ser dinámicos y acomodarse a la nueva realidad”. En este sentido, deben superarse los dogmas políticos y buscarse “sólo aquellas estructuras que permitan un rápido esparcimiento de la creación científica y a su vez la más rápida aplicación técnica”. Refiriéndose al período de la Unidad Popular, argumenta que “nuestro país vivió una dura experiencia comprobando cómo los dogmas atentan contra las posibilidades del desarrollo. El Estado omnipotente, rígido y autocrático no conforma el motor más adecuado” pues “nunca el Estado podrá ser igual a la suma de las capacidades individuales”.³⁴

Tópicos como la revolución científico-tecnológica, la necesidad de capital y tecnologías extranjeras, la idea de una economía abierta pues todos somos interdependientes, son cuestiones que Monckeberg da por obvias y ello lo emparenta fuertemente a las posturas neoliberales. Menos clara es su filiación cuando se refiere a “la enorme marginalidad”, como “uno de los más graves escollos para el rápido progreso y desarrollo de nuestros países”, pues “la calidad del factor humano es lo que diferencia el desarrollo del subdesarrollo”, y piensa que “nuestro hombre está lesionado sociogenéticamente, con horizontes muy limitados y aplastados por la miseria”. Como médico que es, señala que

... el problema nutricional es uno de los más graves y difíciles de solucionar y que al mismo tiempo pesa demasiado sobre la sociedad entera convirtiéndose en el peor obstáculo para un rápido desarrollo.³⁵

Piensa que “la política de sustitución de importaciones ha evidenciado sus limitaciones”, porque si “por una parte no poseemos el desarrollo tecnológico que cubra todas las ramas del saber y en forma inevitable debemos depender de tecnologías extranjeras, por otra parte, nuestro mercado interno es muy limitado, de modo que los costos deben ser necesariamente muy elevados y sólo se mantiene el sistema gracias a políticos proteccionistas que sólo distorsionan nuestra economía”; por ello más bien lo que se debe hacer es “crear otras fuentes de producción que permitan colocar productos en el mercado internacional”.³⁶

Para él es clave la cuestión científico-tecnológica como un problema, pues “la revolución técnica provoca situaciones tremendamente desfavorables para el mundo subdesarrollado”, debido a que “las naciones avanzadas ejercen un neoimperialismo”, a la vez que un desafío, puesto que “la carencia de investigación científica es característica de los países subdesarrollados”, de modo que “sus industrias son

³² Véase R. Oliveira Campos, “Cambio de guardia”, en ob. cit., p. 207.

³³ R. Oliveira Campos, “En torno a una fecha”, en ob. cit., pp. 214-215.

³⁴ Fernando Monckeberg, *Jaque al subdesarrollo*, Santiago de Chile, Gabriela Mistral, 1974, p. 33.

³⁵ Ídem, pp. 93 y 83.

³⁶ Ídem, pp. 136-137.

insuficientes, el nivel de salud de su población es precario, la calidad y la cuantía de la educación es muy baja”. Para él,

... la situación de inferioridad científica y tecnológica es a su vez causa y consecuencia del subdesarrollo, cerrando así el círculo vicioso que explica la brecha creciente entre desarrollo y subdesarrollo, con la consecuencia de miseria y dependencia.³⁷

Manifiesto neoliberal

El primer “manifiesto” o más bien el primer programa neoliberal se escribió en Chile durante 1973, inmediatamente antes del golpe de Estado que derrocó a Salvador Allende. Ese texto, que se publicó posteriormente con el nombre *El ladrillo*, fue redactado por un grupo de jóvenes economistas ligados a la derecha y al centro político, varios de ellos ex alumnos de la Universidad de Chicago y profesores de la Universidad Católica de Chile.

Este documento pretende “presentar un análisis coherente, que describa las políticas económicas que Chile debe adoptar para superar la aguda crisis que enfrenta”, pero ello en el marco de un diagnóstico que descubra las claves de la actual situación que “se ha ido incubando desde largo tiempo y ha hecho crisis sólo porque se han extremado las erradas políticas económicas bajo las cuales ha funcionado nuestro país a partir de la crisis del año 30”. Según los redactores del documento, “dichas políticas han inhibido el ritmo del desarrollo de nuestra economía”.³⁸

Esto los lleva al siguiente diagnóstico para el período aludido: 1) baja tasa de crecimiento; 2) estatismo exagerado; 3) escasez de empleos productivos; 4) inflación; 5) atraso agrícola, y 6) existencia de extrema pobreza. Problemas que, a su vez, provocan efectos no deseados, como mala asignación de los recursos productivos, limitado desarrollo del sector externo, baja tasa de crecimiento de los sectores productivos, acción indebida de grupos poderosos, déficits fiscales, cambio frecuente de políticas económicas, mal uso del poder político, déficit de abastecimiento alimentario.³⁹

Para ellos, como para todo neoliberal, ha sido el “estatismo creciente y asfixiante que con verdadera miopía ha ido creando el círculo vicioso del estagnamiento-estatismo”. Esto ha ocurrido “desde fines de la década de los años 30”, cuando Chile “ha acentuado una línea de intervencionismo estatal con el que ha pretendido solucionar sus crisis de crecimiento”. La consecuencia de esto ha sido “crear un enorme poder discrecional en las instituciones fiscales, semifiscales y autónomas, que les permite interferir sin contrapeso en la actividad económica”.⁴⁰

El estatismo es visto como la causa clave del lento crecimiento de la economía chilena. Esta causa articulaba o permitía las presiones político-sociales por aumentar el gasto público para suplir las deficiencias de empleo o inversión causados por la baja tasa de crecimiento, la formación y el mantenimiento de clientelas políticas, la aplicación defectuosa de teorías sobre planificación, el círculo vicioso del proteccionismo, la intervención y el estatismo.⁴¹

Esta causa clave se quiere remediar con un antídoto clave también: la descentralización. Se trata de un modelo de desarrollo basado en una economía descentralizada, en la que las unidades productivas sean independientes y competitivas, para aprovechar al máximo las ventajas que ofrece un sistema de mercado.⁴² A esta propuesta la denominan también “planificación descentralizada”, que

... se basa en el funcionamiento de mercados impersonales, no sujetos a la discrecionalidad burocrática, pero sí regulados por la competencia y por la existencia de un adecuado conjunto de incentivos, sanciones y controles.⁴³

Esta propuesta se plantea explícitamente como antagónica al modelo cepalino de planificación de la sustitución de importaciones. Piensan que “gran parte del desarrollo industrial chileno, basado en la política de sustitución de importaciones, se ha concentrado en industrias que por tener mercados pequeños no pueden

³⁷ F. Monckeberg, ob. cit., pp. 55 y 102-103.

³⁸ Sergio de Castro, “El ladrillo”: bases de la política económica del gobierno militar chileno, Santiago de Chile, CEP, 1992, p. 19.

³⁹ Ídem, pp. 27-28.

⁴⁰ Ídem, p. 29.

⁴¹ Ídem, pp. 57-58.

⁴² Ídem, p. 62.

⁴³ Ídem, p. 160.

hacer uso de la tecnología moderna que permitiría rebajar los costos de producción a niveles mundiales competitivos”. De este modo el resultado final de esta política ha sido que, “tratando de no derrochar las escasas divisas existentes, el país ha terminado derrochando más recursos, al producir bienes importables con un costo varias veces superior al necesario para producir bienes exportables con cuyo valor se podrían importar aquellos bienes en mayor cantidad”. En resumen, esto ha generado un “efecto sobre el desarrollo de la economía [que] ha sido altamente perjudicial”.⁴⁴

En el marco de un acuerdo entre la Universidad de Chicago y la Universidad Católica de Chile a mediados de los 50, se instalaron en Santiago varios profesores estadounidenses, a la vez que se becó a graduados chilenos para que realizaran estudios en Chicago. Desde ese momento las propuestas de esa escuela económica comenzaron a tener presencia en la discusión nacional, aunque inicialmente de manera ocasional. En ese marco, Martín Bailey escribió un trabajo sobre la inflación en Chile donde sostenía que el fenómeno se debía al exceso de gasto público, y Simón Rottemberg escribió sobre la mística de la industrialización como una suerte de moda perjudicial para el desarrollo del país. En 1962, el chileno Sergio de Castro, en el artículo “Política cambiaría, estructura productiva y zona de libre comercio”, promovía un aumento inmediato del valor del dólar, según ha resumido Juan Gabriel Valdés, a la vez que criticaba la distorsión que producían la protección excesiva y otros incentivos a la industria local. De Castro argumentaba que esta política había dado lugar a industrias ineficaces y antieconómicas que formaban grupos de presión que se oponían –con el argumento de que había que proteger la industria nacional– a cualquier medida que demostrara su ineficiencia.⁴⁵

Según el mismo Valdés, ya durante los 60, el grupo de los “Chicago boys” había elaborado un pensamiento afirmado en cuatro ideas básicas: en Chile no hay democracia política, porque ésta sólo puede existir en una sociedad de libre mercado, cosa que no se da en el país; se rechaza la validez de la ética católica con relación a lo económico-social porque no corresponde a los criterios de la ciencia económica, se considera mal conformado al mundo empresarial y se establece una contraposición a los intereses reales que éste tiene y la ciencia económica, se concibe la necesidad de una “revolución neocapitalista” que “reformule el aparato productivo y establezca los principios rectores del mercado”.⁴⁶

6. Demarcación entre neo y liberales

Puede establecerse una demarcación entre el neoliberalismo y un liberalismo más heterodoxo o entre el neoliberalismo economicista y el liberalismo más clásico (más político, social o jurídico) y generalmente más latinoamericanizado. La distinción puede realizarse al menos con relación a tres criterios: su posición en términos de las disyuntivas del pensamiento latinoamericano, es decir, frente a lo modernizador-identitario, y su posición con relación al análisis de la realidad continental, su posición ante las categorías clásicas del pensamiento neo y liberal: Estado, mercado, democracia.

De acuerdo con el primer criterio, quienes se autodenominan como “neo” y “liberales” en las últimas décadas del siglo XX plantean sustancialmente la misma opción, afirmando una propuesta modernizadora que sospecha, si no abomina directamente, de lo identitario. Excepción a esto son liberales de la vieja escuela como Octavio Paz o los “apristizados” como Otto Morales Benítez o Germán Arciniegas.

De acuerdo con el segundo criterio, la distinción puede establecerse entre quienes, de un modo u otro, son sensibles a las especificidades y quienes se mantienen dentro de la conceptualización tradicional del pensamiento neo y liberal, proveniente de los europeos inicialmente y de los norteamericanos después. Aquí la distinción es principalmente, aunque no de modo único, temporal: quienes son más jóvenes, y/o recientemente han importado las ideas, permanecen más apegados a los moldes originales, quienes poseen mayor trayectoria van creando una aptitud para percibir dimensiones específicas. No es que los primeros no estudien la realidad continental o que sean sólo “ideólogos” o dogmáticos incapaces de verla. Se trata, para decirlo con mayor precisión, de que no buscan lo específico. Sus lentes están hechas para ver las cosas en términos de lo que la teoría establece sin haber desarrollado una mirada para ver aquello que la teoría no había previsto: es el caso de Carlos Langoni, Affonso Pastore, Sergio de Castro, José Piñera, de los años 70. Los Hernando de Soto, Carlos Alberto Montaner, José Guilherme Merquior, Miguel Sang-Ben, Andrés Van Der Horst y Enrique Ghersi, de los últimos 80 y sobre todo de los 90, muestran una sensibilidad mucho

⁴⁴ Ídem, pp. 40-41.

⁴⁵ Véase Juan Gabriel Valdés, *La escuela de Chicago: Operación Chile*, Buenos Aires, Grupo Zeta, 1989, pp. 237-238 y 245.

⁴⁶ Ídem, p. 295.

mayor hacia la realidad. Precisamente a ello se refiere Merquior cuando afirma que la “utopía liberal-conservadora de un puro y simple reino de la legalidad” no podrá satisfacer “las exigencias sociales de países como Brasil, donde la ‘síntesis democrática-liberal’ permanece incompleta”, cosa de la cual no se habrían dado cuenta los neoliberales tempranos.⁴⁷

A partir de aquí, el mismo Merquior nos proyecta al tercer criterio donde los matices son mayores. Según Merquior “el neoliberalismo sólo confía en el juego del mercado”. Ahora bien, agrega, “sabemos que el mercado, aun cuando sea instrumento indudablemente necesario de la creación de riqueza y desenvolvimiento económico intensivo, no constituye una condición suficiente de la libertad moderna” y ello porque “no es capaz de gestionar por sí solo toda una serie de requisitos y oportunidades para el ejercicio más pleno y más significativo de la individualidad de muchos”. Piensa, en consecuencia, que “el neoliberalismo es una vuelta al paleoliberalismo” y por ello “mejor que el retroceso neoliberal es retomar creadoramente el social-liberalismo”.⁴⁸ De hecho, los economistas, son más neoliberales, más mercadistas, extendiendo también la visión omnimercadista hacia los ámbitos de la política tanto como al de la cultura (Sergio de Castro, Arturo Fontaine Aldunate); los políticos y/o politólogos son más sensibles al tema del poder, de la justicia y la libertad, y con bastante frecuencia aluden a John Locke, Thomas Hobbes o Jean-Jacques Rousseau, otorgando en consecuencia un carácter diferente a los ámbitos económico y político. Ejemplo de esto es Merquior, pero también Ghersi e incluso Montaner.

7. El neoliberalismo como pensamiento latinoamericano

En los 70, los primeros neoliberales latinoamericanos propiamente tales formularon propuestas de corte eminentemente económico o economicista en las que no existía espacio para una reflexión “apropiada” que elaborara categorías para entender o proyectar lo latinoamericano. Puede utilizarse como ejemplo el libro de Carlos Langoni y Affonso Pastore. Allí es fácil advertir que temas como la inflación, la reducción del gasto público, las exportaciones, el déficit fiscal, el crecimiento del ingreso y su distribución o las recesiones, la estabilización o el lucro ilusorio son categorías que no se supone que deban pensarse de modo específico para América Latina, constituyendo simplemente elementos de la ciencia económica. Para decirlo en otras palabras, las propuestas de aumento y distribución del ingreso, diversificación de exportaciones, reducción del gasto público y disminución de la inflación no llegan en la obra de Langoni y Pastore ni siquiera a un conjunto global que agrupe estos elementos en un modelo de crecimiento para el país como, con posterioridad, se formulará la idea del “desarrollo hacia afuera”. Tampoco existe allí un diagnóstico abocado al análisis de un fenómeno específico como luego se haría con el “Estado patrimonial”, con la “macroeconomía del populismo” y sobre todo con la “economía informal”.⁴⁹

Se ha destacado ya cómo el neoliberalismo, del mismo modo como otras escuelas de pensamiento, casi obligadamente ha debido insertarse en la tradición del pensamiento latinoamericano. Ello ha ocurrido en parte de manera espontánea, pues varios de los pensadores neoliberales poseían un conjunto de lecturas y referencias que conectaban de uno u otro modo con las nuevas ideas neoliberales; y en parte de manera planificada: el neoliberalismo debía enfrentarse y combatir con otras posiciones, con doctrinas, ideas, ideologías, mentalidades.

Pero no sólo por la tradición o por el combate ideológico el neoliberalismo se fue “latinoamericanizando” sino también porque en nuestra realidad detectó problemas particulares (como la mentalidad mítica tercermundista. en el análisis de Rangel), detectó potencialidades decisivas (como el fenómeno de la economía informal, según lo perciben De Soto, Ghersi, Leme o Vargas Llosa) o necesitó plantear un proyecto de desarrollo (como el modelo hacia fuera de José Piñera).

Los mitos son placebos para nuestro fracaso y nos mantienen allí

Uno de los objetivos del neoliberalismo latinoamericano ha sido desmontar los mitos que considera como obstáculos para la instalación (o para la emergencia) de la economía de mercado, de la sociedad abierta, del comportamiento racional o, en síntesis, de la modernización. José Piñera, Alberto Benegas Lynch y Luis Bustamante Belaunde han apuntado en esta dirección, pero ha sido Carlos Rangel el más temprano y

⁴⁷ José Guilherme Merquior, *O argumento liberal*, Río de Janeiro, Nova Fronteira, 1983, p. 94.

⁴⁸ J. G. Merquior, ob. cit., pp. 94-95.

⁴⁹ Véase Carlos Langoni y Affonso Pastore, *El milagro brasileño*, Santiago de Chile, BHC, 1976.

el más insistente. Sus obras *Del buen salvaje al buen revolucionario* y *El tercermundismo* están orientadas hacia tal objetivo.

Rangel quiere hacernos patente que “Latinoamérica hasta hoy ha sido un fracaso. Desde Bolívar a Carlos Fuentes todo latinoamericano profundo y sincero ha reconocido, al menos por momentos, el fracaso – hasta ahora– de América Latina”. Este fracaso ha sido compensado refugiándose en la mitología “como explicación para el fracaso e invocación mágica de un desquite futuro”. Esa mitología no la hemos inventado, la recibimos de Europa y alguna proviene de la antigüedad clásica pero, eso sí, la adaptamos para explicar y compensar nuestras propias derrotas. Nuestra América sería “hija del Buen Salvaje, esposa del Buen Revolucionario, madre predestinada del Hombre Nuevo”.⁵⁰

Rangel destaca dentro de la historia del pensamiento latinoamericano dos tendencias, una en la que ubica a Bolívar y a Carlos Fuentes y en la que inserta de modo privilegiado también a Sarmiento. Sarmiento, nos dice, “es uno de los contados latinoamericanos que han llamado al pan pan y al vino vino”. Por esto se le han opuesto aquellos sectores que pertenecen precisamente a la otra tendencia, la del mito, la tendencia de los que no llaman las cosas por su nombre. A Sarmiento se han opuesto “los nacionalistas y fascistas argentinos [que] lo consideran un traidor y exaltan a Rosas”. Claro está, Sarmiento “no idealiza al indio, ni al gaucho, ni al folclore: ni supone que hay en el suelo de la Argentina un efluvio místico que vigoriza a los hombres y los hace mágicamente virtuosos”. Sarmiento “no considera que ser nacionalista sea afirmar que los defectos de su país sean virtudes, y defectos las virtudes de los otros países”.⁵¹ No explicita, sin embargo, Rangel que la clave de los mitos que él critica en el pensamiento latinoamericano son los que aluden a lo identitario, dejando intactos los mitos modernizadores. Ello se hace patente no sólo en la exaltación de Sarmiento, precisamente un constructor de mitos modernizadores, sino también en que la clave de la crítica de Rangel apunta a desenmascarar aquellos mitos que se oponen, de una u otra forma, a la América sajona o a lo nordatlántico. Esto se hace más patente cuando denuncia la existencia de “ensayistas ultracatólicos e hispanistas llenos de imprecaciones contra ‘los herejes de ojos azules’”; cuando denuncia el telurismo, “la afirmación de que habría un *genius loci* en la tierra” y que “ese espíritu reinante antes del descubrimiento precolombino, habría huido espantado o se habría inhibido ante las atrocidades de los conquistadores”, con relación a lo cual cita a Ricardo Rojas en un texto de *Eurindia*: “Los españoles hispanizaron al nativo; pero las Indias y los indios indianizaron al español. Penetraron los conquistadores en los imperios aborígenes, destruyéndolos; pero tres siglos después los pueblos de América expulsaron al conquistador”: cuando denuncia las ideas sobre la “raza cósmica” de José Vasconcelos quien esbozó “una filosofía algo semejante [a Rojas] sobre el presunto destino excepcional que sería, al fin de cuentas, nuestro desquite de todas las humillaciones, todas las frustraciones y todas las derrotas”, o cuando denuncia el *Ariel* de Rodó que, con su latinismo antisajón, logró dar a las clases dirigentes y a los intelectuales latinoamericanos “una compensación psicológica adecuada”. Así reaccionamos ante una derrota militar, argumenta Rangel, con un libro malo, el *Ariel*, cuyo éxito, fulgurante en su momento, se explica obviamente por su capacidad para restablecer una apariencia de equilibrio entre la fuerza de los norteamericanos y nuestra debilidad.⁵²

Este mismo afán de desmitificación del imaginario identitario y/o izquierdista, aunque realizado desde otro punto de vista, se advierte en su libro *El tercermundismo*. Allí se pregunta cómo es posible que, siendo el capitalismo el sistema más eficiente y habiendo demostrado después de la Segunda Guerra Mundial la civilización capitalista más capacidad innovadora y rendimiento que nunca, tenga este sistema tan poco prestigio en el Tercer Mundo, tanto que ya no queda “casi ningún dirigente que no se proclame anticapitalista y, si no marxista-leninista, por lo menos socialista ‘democrático’ o socialista cristiano”.⁵³

Piensa que la respuesta a este problema, que a él lo deja perplejo, es la existencia de una ideología (el “tercermundismo”) que se conecta a mitos muy profundos. Define el tercermundismo como la proposición que “tanto el atraso de los países subdesarrollados como el adelanto de los países desarrollados (no socialistas) es debido a la explotación imperialista y al efecto enervante de la dependencia”.⁵⁴ Y ello tiene para él una explicación que se ubica entre el ámbito psíquico y las mentalidades. El tercermundismo florece en el Tercer Mundo y son precisamente Tercer Mundo

⁵⁰ Carlos Rangel, *Del buen salvaje al buen revolucionario*, Caracas, Monte Ávila, 1976, pp. 21-22, 23 y 25.

⁵¹ C. Rangel, ob. cit., pp. 84-85.

⁵² Ídem, pp. 89, 91, 94 y 97.

⁵³ Carlos Rangel, *El tercermundismo*, Caracas, Monte Ávila, 1982, pp. 31 y 35.

⁵⁴ Ídem, p. 74.

...aquellos países cuya falta de estima por sí mismos, y la consiguiente carencia de confianza en sus posibilidades de desenvolvimiento dentro del sistema mundial capitalista, los inclina a aceptar, como explicación de sus problemas, las tesis sobre el imperialismo y la dependencia.⁵⁵

Avanza todavía un paso más en su reflexión cuando sospecha que algo debe haber en el capitalismo que hace disonancia con nuestras emociones y algo en el socialismo que armoniza con ella. Y de hecho, afirma, al menos en Marx hay “rastros evidentes de algunos de los más antiguos y persistentes mitos: el de la edad de oro; el de la beatitud primitiva y el de la caída; el mito de la salvación y el mito del milenio”.⁵⁶

El tercermundismo tiene nexos con el socialismo, revelándonos así “como el milenarismo correspondiente a nuestra época y como capaz de ilusionar a los países pobres y humillados con una satisfacción emotiva inigualable por ningún proyecto racional”.⁵⁷ Aunque Rangel no lo diga de este modo, la similitud entre su concepción del tercermundismo y la visión marxista de la religión como ideología es inmensa. El tercermundismo es una creencia que engañando alivia y, por ese relativo alivio y por ser ilusión, mantiene en situación desmedrada.

La crítica al cepalismo y al Pacto Andino y la propuesta de un desarrollo hacia afuera

José Piñera también se enfrenta a lo que él considera ideas equivocadas pero no como simples mitos sino concretadas en políticas durante las décadas posteriores a la crisis de 1930. No participó del programa-ladrillo, pero puede considerarse el mayor teórico del neoliberalismo chileno, especialmente por sintetizar un proyecto modernizador (con las “siete modernizaciones”) articulado al desarrollo hacia fuera.

Para Piñera y para los neoliberales chilenos en general, la apertura al comercio exterior, correlativa a la reducción del rol del Estado, es la piedra angular en la construcción de una estrategia de desarrollo. Esta apertura al comercio internacional “permite un mayor crecimiento y empleo al incentivar la eficiencia interna y al dirigir los recursos productivos hacia aquellas áreas donde el país cuenta con ventajas relativas”. De este modo “las exportaciones se constituirían en uno de los motores del proceso de desarrollo”. En coherencia con esto postula un “crecimiento hacia fuera” y para impulsarlo piensa que es necesaria “una protección efectiva uniforme”. Sólo ésta sería coherente con el principio de no discriminación que caracteriza el modelo de desarrollo.⁵⁸

¿Por qué formular esta propuesta y cuál es su alcance? Argumenta Piñera que Chile es un país con mercado pequeño aunque provisto de cuantiosos productos de origen minero, agrícola, pesquero y forestal, por lo que las ventajas del intercambio internacional son enormes. Pero, de hecho, “la política de comercio exterior durante los últimos cuarenta años desconoció este hecho fundamental y buscó un *desarrollo hacia dentro* que consistió en otorgar protección a la industria por medio de aranceles aduaneros altísimos, cuotas y prohibiciones de importación”. Ello condujo a “una sustitución de importaciones artificial, creándose industrias que producían a costos varias veces superiores a los internacionales”. Postula, en consecuencia, que el actual programa, “reconociendo la realidad del país, persigue estructurar una política cambiaría, arancelaria y de promoción de exportaciones que le permita proyectarse a los casi ilimitados mercados mundiales”. Esto significa entonces “el cambio de una estrategia de desarrollo *hacia dentro* por una de desarrollo *hacia fuera*”.⁵⁹

Pero este cambio radical no podía dejar de repercutir sobre las políticas integracionistas ligadas al tipo de modelo de desarrollo implementado en las décadas anteriores. La consecuencia más importante en este plano fue marginarse del Pacto Andino. Según Piñera, ello porque el Acuerdo de Cartagena “no está en crisis por constituir un esfuerzo integracionista sino porque el modelo de desarrollo que se ha elegido ha defraudado la esperanza de las naciones latinoamericanas”. De hecho, el acuerdo se afirmó en la industrialización sustitutiva de importaciones “construida sobre el proteccionismo y de espaldas a los mercados internacionales”, de modo que “no conduce a un crecimiento fuerte y sostenido ni puede aliviar el problema del desempleo”. Concluye que, por consecuencia, “en el proceso de apertura de la economía, la ruptura con el Pacto Andino fue un proceso doloroso pero necesario”, porque “la estrategia de programación industrial y los criterios arancelarios del Acuerdo de Cartagena violan principios esenciales del modelo chileno”.⁶⁰

⁵⁵ Ídem, p. 79.

⁵⁶ Ídem, pp. 249 y 256.

⁵⁷ Ídem, p. 259.

⁵⁸ José Piñera, *Informe económico 1976-1977*, Santiago de Chile, Colocadora Nacional de Valores, 1978, p. 8.

⁵⁹ Ídem, p. 70.

⁶⁰ Ídem, pp. 34 y 8.

Dentro de las ciencias sociales latinoamericanas (véase Parte IV, cap. II) de los años 50 y 60, uno de los temas importantes consistió en determinar si la economía latinoamericana, desde la conquista europea, había sido capitalista o feudal, en determinar el momento en que se había producido la transición y si acaso había otras maneras de conceptualizar la economía minera de la mita, la hacienda, la plantación, etc. En todo caso, los dos conceptos clave fueron capitalismo y feudalismo, puesto que ello entrañaba consecuencias políticas importantes.

Hernando de Soto pretende cortar el nudo gordiano de esa pregunta. Sostiene que la tesis fundamental de su obra *El otro sendero* se refiere a “que fue precisamente el mercantilismo –y no el feudalismo ni la economía de mercado– el sistema económico social que ha regido nuestro país desde la llegada de los españoles”. Esta tesis se articula a otra que, en cierta forma, se desprende:

El surgimiento de una informalidad creciente y vigorosa representa una suerte de insurrección contra el mercantilismo y está provocando su decadencia definitiva.⁶¹

Ahora bien, en la línea de apuntar a los aportes del pensamiento liberal-neoliberal al pensamiento latinoamericano, es clave determinar qué significa mercantilismo, concepto de amplias raíces (y acepciones) en el léxico de las disciplinas económicas. Desde el prólogo del libro, Mario Vargas Llosa apunta a una aproximación cautelosa al concepto. Interpretando a De Soto y asumiendo que el término se presta a cierta confusión por su variedad de definiciones –que encarna a la vez una etapa histórica, una escuela económica y una actitud moral–, Vargas Llosa sostiene que el autor de *El otro sendero* lo entiende como un sistema con “un Estado burocratizado y reglamentarista que antepone el principio de la redistribución al de producción de la riqueza”. De este modo, la noción “mercantilismo” se asocia directamente a la noción “redistribución”, que significa “la concesión de privilegios y monopolios a pequeñas elites privadas que dependen de él y de las que también es dependiente”. Esto empalma con la idea que sostiene que el determinante principal de este modelo económico es el Estado, que realiza el mercantilismo (lo permite, lo fomenta) en la medida en que va legislando y reglamentando a favor de pequeños grupos de presión (coaliciones redistributivas) y en contra de los intereses de las grandes mayorías”. El Estado, en consecuencia, además de ser injusto es un desacelerador de la economía pues va condenando de este modo a la sociedad “a la impotencia económica y aherrojándola con una camisa de fuerza que le impide prosperar”, incidiendo correlativamente en la “inhibición de la democracia política”.⁶²

De Soto recupera el concepto “mercantilismo” de la historia del pensamiento económico clásico, en particular de Adam Smith. Éste lo había definido como “la demanda de reglamentación y renta particulares de los comerciantes e industriales y su satisfacción por el Estado”. Por su parte, resume su posición respecto del mercantilismo con trazos muy precisos: 1) producción autoritaria de la legislación; 2) sistema económicamente intervenido por el Estado; 3) reglamentación engorrosa, detallada y dirigista de la economía; 4) acceso difícil o imposible a la empresa por parte de los que no tienen vínculos estrechos con los gobernantes; 5) burocracias abigarradas, y 6) una ciudadanía obligada en muchos casos a organizarse en coaliciones redistributivas y gremios poderosos.⁶³

Que Perú ha sido (y es todavía cuando escribe su libro) un país con un sistema económico mercantilista se muestra en el hecho de que “las llamadas derechas e izquierdas democráticas en Perú son ante todo mercantilistas”, teniendo entre ellas más características comunes de lo que se cree. A este sistema, sin embargo, muchos lo denominan, equivocadamente, “liberal”. Tanto a derechistas como izquierdistas les ocurre esto; ambos “creen que aún hoy existe en el Perú un *statu quo* liberal”, cuando en verdad es mercantilista. Probablemente, parte de esta confusión proviene del hecho de que “el discurso liberal ha sido adaptado para darle una coherencia superficial a políticas mercantilistas conservadoras”, a diferencia de lo que ocurrió en Europa donde esta escuela de pensamiento fue “el espolón de proa que embistió contra el mercantilismo”. De hecho, piensa De Soto, “el neoliberalismo ni siquiera está representado en el espectro político local”, siendo “su influencia en la *intelligentsia* peruana prácticamente nula”. Este sistema, reproducido como círculo vicioso, está siendo un obstáculo para la sociedad peruana, impidiendo su despliegue y su despegue económico. Piensa:

⁶¹ Hernando de Soto, *El otro sendero*, Lima, Diana, 1986, p. 15.

⁶² M. Vargas Llosa, “Prólogo” a H. de Soto, ob. cit., pp. XII-XIII.

⁶³ H. de Soto, ob. cit., pp. 252 y 295.

Quizá la más grave distorsión que ha producido el enfoque mercantilista de la realidad es haber impedido ver el enorme capital humano y el potencial de desarrollo que han traído consigo los migrantes.⁶⁴

El nuevo espíritu del capitalismo: la informalidad (el mito del buen informal)

Idea parecida a la del buen salvaje es para los neoliberales aquella del buen inmigrante, poseedor de un importante capital humano, del buen informal, ejemplo de creatividad, libertad y emancipatorio afán de superación, frente a un Estado mercantilista y por ello opresivo. Tanto más interesante es esta idealización cuanto más prosapia genealógica poseen autores como Bustamante Belaunde, Vargas Llosa o Hernando de Soto. Para ellos, la oposición Estado-mercantilismo *versus* informales resume la disyuntiva de su aquí-ahora. Suerte de neoindigenismo invertido, esta idealización de lo serrano emigrado a la costa, de la “choledad” que debe ser asumida por estos patricios luego de haber creado un Estado ahogante, según su propia confesión, marca la sensibilidad del neoliberalismo peruano. Neoindigenismo también, pues los intelectuales de Lima y Arequipa deben aprender de los marginados, de ese nuevo Perú, de ese nuevo indio (ya no campesino revolucionario) que se levanta comerciando, que anuncia el *inkarry* de un Perú neoliberal.

Más allá de los paralelos históricos, en este lugar teórico se halla la mayor innovación, el mayor núcleo de creatividad del pensamiento neoliberal latinoamericano, que ha encontrado aquí un tema de trabajo que le ha permitido crear categorías específicas, superando con mucho la mera repetición de Chicago. La intelectualidad peruana ha dado muestras, una vez más, de su gran sensibilidad frente a la realidad, cosa lamentablemente no idéntica a la capacidad pragmática de construir soluciones viables.

Para abordar el tema de la informalidad se pondrán en relieve cuatro dimensiones: su definición, la informalidad como rebelión (insurgencia) frente al sistema, la economía informal como ruptura con una tradición histórica de mercantilismo y la revolución de la economía informal como similar a la revolución industrial de los países desarrollados.

No son informales los individuos, se ha dicho y se ha repetido, sino sus actividades. La informalidad no es tampoco un factor preciso ni estático de la sociedad sino que es una zona de penumbra con una larga frontera con el mundo legal y donde los individuos se refugian cuando los costos de cumplir las leyes exceden sus beneficios, aunque la mayoría de esas personas no realizan todas sus actividades de manera informal. También, se dice, son informales aquellas actividades para las cuales el Estado ha creado un sistema legal de excepción, a través del cual el informal puede seguir desarrollando sus actividades, aunque sin acceder al status legal equivalente al de aquellos que gozan de la protección y los beneficios de todo el sistema legal.

El título del libro de Hernando de Soto, cuya primera edición es de 1986, marca precisamente la idea de insurgencia y rebelión. El otro sendero es la otra insurgencia contra el sistema peruano. Piensa que el “Perú profundo” ha comenzado una “larga y sostenida batalla por integrarse a la vida formal”. Ésta, cree, es “la rebelión más importante contra el *statu quo* que se haya producido en la historia del Perú republicano”. Refuerza entonces esta aseveración señalando que se estarían produciendo dos insurrecciones que cuestionan la vigencia social del Estado mercantilista: una masiva y pacífica iniciada por los informales, otra aislada pero cruenta, iniciada por los subversivos.⁶⁵

Ahora bien, ésta no es una simple rebelión o revuelta desordenada. Para De Soto sería una auténtica “revolución contra el mercantilismo”. Es una revolución que se ha incubado durante décadas pero sólo en los últimos años ha empezado a mellarlo fuertemente.⁶⁶ A este respecto es más explícito Bustamante Belaunde cuando manifiesta su esperanza, frente a seis siglos de estatismo y, utilizando también analogías bélicas, se refiere a “la marcha silenciosa pero inexorable que una gran mayoría de peruanos ha emprendido en busca de la libre empresa y del desarrollo de su iniciativa personal”.⁶⁷

Esta subversión y revolución es similar a la revolución industrial. Esto lo tematiza Enrique Gherzi cuando, polemizando con otras tendencias del pensamiento peruano, afirma que se equivocan los marxistas-leninistas que creen que vivimos en una sociedad dependiente de un imperialismo que, a su vez, es la fase superior del capitalismo. Por su parte, se equivocan los socialdemócratas latinoamericanos que, desde Haya de la Torre, creen que en nuestro continente el imperialismo no es la última sino la primera fase del capitalismo. En realidad, piensa Gherzi, “la primera fase del capitalismo que estamos viviendo es el

⁶⁴ Ídem, pp. 291 y 294-295.

⁶⁵ H. de Soto, ob. cit., pp. 14 y 285-286.

⁶⁶ Ídem, p. 288.

⁶⁷ Luis Bustamante Belaunde; citado en B. Levine, ob. cit., p. 236.

mercantilismo”. Contra ese mercantilismo, afirma, “se están rebelando los empresarios informales de América Latina”.⁶⁸

La rebelión contra el mercantilismo está constituida por una economía de mercado que avanza. Ésta se encuentra encarnada en esos millones de pequeños empresarios que han reivindicado el derecho a la empresa, esos habitantes de los pueblos jóvenes, villas miseria o barriadas de nuestras ciudades que han rescatado el derecho a la propiedad privada; esos ambulantes que por doquier invaden las calles para ejercer al margen de la ley el derecho al libre contrato; esos transportistas que prestan un servicio sin el amparo y la protección del derecho. Para Gherzi esta marcha de la informalidad no es otra cosa que la revolución industrial sucediendo en América Latina cien años después que en Europa. Afinca su aseveración en el parecido de Ciudad de México, Lima o Bogotá al Londres descrito por Charles Dickens: ciudades tumultuosas, con migraciones y actividad mercantil por todas partes.⁶⁹

⁶⁸ Enrique Gherzi, “La inferioridad y el renacimiento del liberalismo en América Latina”, en B. Levine, ob. cit., p. 450.

⁶⁹ *Ibíd.*