



Desafíos

ISSN: 0124-4035

revistadesafios.urosario@gmail.com

Universidad del Rosario

Colombia

Garzón Martínez, Camilo Andrés

La génesis de la Constitución Política de Colombia de 1991 a la luz de la discusión sobre
el Mito Político

Desafíos, vol. 29, núm. 1, enero-junio, 2017, pp. 109-138

Universidad del Rosario

Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=359650871004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La génesis de la Constitución Política de Colombia de 1991 a la luz de la discusión sobre el Mito Político

CAMILO ANDRÉS GARZÓN MARTÍNEZ*

Archivo recibido: 9 de diciembre de 2015

Archivo aprobado: 19 de octubre de 2016

Doi: <http://10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.4400>

Para citar este artículo: Garzón Martínez, Camilo. (2017). La génesis de la Constitución Política de Colombia de 1991 a la luz de la discusión sobre el Mito Político. *Desafíos*, 29(1), 109-138. Doi: <http://10.12804/revistas.urosario.edu.co/desafios/a.4400>

Resumen

El presente artículo busca analizar y hacer un aporte a la comprensión del proceso de formación de la Constitución Política de Colombia de 1991 a la luz de los debates que se han realizado en torno al concepto de mito político. Para cumplir ese propósito, en el primer aparte se presenta una panorámica acerca de algunas de las posiciones que se han asumido frente al fenómeno del mito y cómo se ha estudiado desde la reflexión política. A partir de los conceptos expuestos, en la segunda sección, se analiza el caso concreto de la génesis de la Constitución Política de 1991, para responder si en su formación hubo narrativas mítico-políticas implicadas y hasta dónde el resultado del proceso, la Constitución promulgada, fue producto de la puesta en escena de esas narrativas.

Palabras clave: *Mito político, Constitución Política de 1991, derecho, simbolismo político.*

* Universidad Nacional de Colombia. Correo electrónico: camiloandresgarzon@gmail.com. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-2003-6804>.

The Genesis of the Colombian Constitution of 1991 and the Debate about Political Myth

Abstract

The article analyzes the formation process of the Colombian Constitution of 1991 in light of the debates surrounding the concept of political myth. In order to do so it, first, provides a summary of the positions regarding the question of myth and how it has been studied from a political point of view. Secondly, the article discusses the case of the genesis of the Colombian Constitution of 1991 in order to respond to the question whether mythical and political narratives were involved in its construction, and to what extent the constitution itself was a product of those narratives.

Keywords: Political myth, Constitution of 1991, Law, Political symbolism.

A gênese da Constituição Político da Colômbia de 1991 à luz da discussão sobre o Mito Político

Resumo

O presente artigo busca analisar e fazer um aporte à compreensão do processo de formação da Constituição Político da Colômbia de 1991 à luz dos debates que se tem realizado em torno ao conceito de mito político. Para cumprir esse propósito, primeiro, apresenta-se uma panorâmica acerca de algumas das posições que se têm assumido frente ao fenômeno do mito e como se tem estudado desde a reflexão política. A partir dos conceitos expostos, na segunda seção, analisa-se o caso concreto da gênese da Constituição Político para responder se na sua formação houve narrativas mítico-políticas implicadas e até onde o resultado do processo, a Constituição foi promulgada, foi produto de da posta em cena dessas narrativas.

Palavras-chave: Mito Político, Constituição Político de 1991, Direito, Simbolismo político.

Introducción

El estudio del mito en su dimensión política es una temática de gran relevancia, por cuanto las dimensiones simbólicas del poder, como resorte de su legitimación, se muestran como una pieza clave para

entender las formas y avatares de la política moderna; además, porque en él se cruzan distintas perspectivas disciplinares y aúna en su seno dos dimensiones cuya relación es problemática, pero ineludible: la religión y la política.

Este artículo presenta la discusión sobre el concepto de mito político, pero no desde una mera revisión exegética de las distintas posiciones, sino argumentando respecto a los alcances y limitaciones de esas posturas, ampliándolas con las consideraciones que agrega un caso de estudio: el nacimiento de la Constitución Política de Colombia de 1991.

1. Del mito como mentira al estudio del mito

En el uso común de nuestro idioma, la palabra ‘mito’ sirve convencionalmente como sinónimo de lo ficticio, de lo inverosímil. Un comentarista titula su columna “Más mitos sobre la consulta con indígenas y afros”; otro, “los mitos contra el proceso de paz”. En ambos casos podría reemplazarse por mentira y no perder un ápice de su significado; esta situación es paradójica, si se tiene en cuenta que otrora, en los inicios de la larga travesía del término, es decir, en el periodo entorno al siglo VIII a.C., el campo semántico de la palabra *Mythos* correspondía al área que más tarde sería cubierta por el término *logos* (Bottici, 2012, p. 35). Es así como en las narraciones homéricas cuando se encuentra la palabra *Mythos*, ésta significa palabra o discurso, y de ninguna forma mentira.

Sin embargo, tan diametral viraje de significado, por más paradójico que sea, tiene una explicación que se desarrolla pacientemente a lo largo de la historia de occidente, pero que puede entenderse en sus puntos fundamentales en el enfrentamiento del mito con la ciencia y la razón. Volcados a entender el fenómeno de los mitos y las mitologías, los pensadores decimonónicos que de ellos se ocuparon contrastaron las explicaciones dadas por los mitos con las explicaciones dadas por la ciencia. Al comparar ambas, daban mayor credibilidad a las explicaciones científicas. Por ejemplo, al preguntar por la posibilidad de que la creación del mundo ocurriera en tan solo seis días,

como lo narra una de las dos historias de la creación en el Génesis, no fueron pocos los que encontraron más verosímil la explicación dada por Darwin en *El Origen de las Especies*, que argumenta cómo los seres emergieron gradualmente uno tras otro, en vez de ser creados simultáneamente. Por las mismas razones, les fue muy fácil calificar la narración mítica del génesis como falsa.

Tal es el caso del antropólogo pionero E. B. Tylor, quien al leer los mitos literalmente como explicaciones del mundo no puede dejar de oponerlos a la ciencia. Así lo explica Robert Segal en su sucinta y relevante introducción al estudio de los mitos:

Para Tylor, la ciencia hace no solamente superfluos sino también inaceptables los mitos. ¿Por qué? Porque las explicaciones que los mitos y la ciencia ofrecen son incompatibles. No se trata simplemente de que las explicaciones míticas sean personalistas mientras que las científicas son impersonales. Se trata de que ambas ofrecen explicaciones *directas* a los *mismos* eventos (Segal, 2004, p. 17).

La posición de Tylor es ejemplar de la actitud científica decimonónica del estudio del mito en las sociedades primitivas. La misma es compartida, si bien con distintos matices, por pensadores como Frazer o Levy-Bruhl, siendo este último más certero al oponer ciencia y mito, pues mientras para Tylor y Frazer los primitivos piensan como los modernos, solo que menos rigurosamente, para Levy-Bruhl el pensamiento primitivo es simplemente “prelógico” (Segal, 2004, p. 25).

Los ejemplos anteriores ponen en evidencia cómo, mediante la suma de muchas interpretaciones sobre el fenómeno del mito, el mismo pudo equipararse a lo ficticio y a lo primitivo. No obstante, otros son los usos que aún preserva la palabra tanto para los estudiosos contemporáneos, como para las comunidades humanas que “viven el mito”, y cuando hablamos del “mito de Edipo” o el “mito de Apolo”, por ejemplo, no estamos refiriéndonos a una mera ficción, sino a una narración cuyas características condensan alguna realidad humana que sigue teniendo una significación para nuestra conciencia, pues estas son narraciones con significatividad que pudieron tener sentido para

las sociedades que las articularon en épocas pasadas, que tal vez no pretendía dar una explicación literal del mundo, como lo leía Tylor, y entonces no son necesariamente opuestas a las explicaciones de la ciencia. Por ello, autores como Mircea Eliade, uno de los más célebres estudiosos del mito en el siglo XX, pueden fijar su centro de atención en las sociedades en las que el mito tiene la facultad de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia (Eliade, 1991, p. 4).

Dicho de manera sucinta, el mito no es una simple ficción de tiempos primitivos, sino un elemento indispensable para entender cómo otros pueblos asumieron la historia, el universo y la realidad y, por tanto, un contenido que no puede ser desdeñado científicamente con tanta premura por parecer superfluo o inexacto. Dice Eliade:

Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, pongamos por caso, el siglo XIX. En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto «fábula», «invención», «ficción», le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa (Eliade, 1994, p. 1).

Esa nueva aproximación al mito inaugura una época en su estudio desde múltiples disciplinas. La orientación común a muchas de ellas es que no se pueden sostener las disyuntivas entre mito y ciencia o mito y razón. Así, ya estamos en esa época cuando Hans Blumenberg (1990), cuya contribución al entendimiento del mito se encuentra entre las más destacadas del siglo pasado, refiere que los mitos no son prelógicos, sino una forma particular del *logos*, es decir que la razón no es superior por expurgar de sí orientaciones míticas, sino que simplemente no las puede eludir. La razón, y con ella la ciencia moderna, no pueden negar los medios de significación del mito. Dice Antonio Rivera García (2010) a propósito: “Blumenberg ve en la división del tiempo, en el establecimiento de hitos temporales

o en la acción de realizar el principio y fin de los relatos históricos, una influencia de los medios de significación del mito sobre los de la ciencia, ya que estos jalones ayudan a combatir la indiferencia e infinitud de la realidad histórica”(150). Lo podrían acompañar en las afirmaciones anteriores pensadores como Levi- Strauss (1995), para quien el mito es una operación intelectual tan válida como las otras: pensar es pensar, tanto en los primitivos como en nosotros, o Hubner (1996), para quien *mythos* y *logos* son vistos como formas alternantes de la aprehensión de la realidad efectiva.

Sin embargo, esta reapropiación del mito como un objeto digno de estudio no es unívoca ni tiene un común denominador que permita avanzar en la dirección de una definición no disputada de lo que se entiende por mito. Aún en uno de los más completos intentos de trazar un recuento de las interpretaciones modernas del mito disponible en lengua castellana, como lo es la obra *Mito, interpretación y cultura* de Lluís Dutch (1998), el autor advierte sobre la dificultad de ofrecer una definición del mito, concepto en el que “los espíritus se dividen de forma mucho más abrupta de lo que es habitual en los otros campos semánticos” (56). Robert Segal (2004) dice que las teorías del mito, y por tanto, las definiciones de lo que este significa son tan antiguas como los mitos mismos y por lo mismo es necesario saber cómo cada disciplina se aproxima a su estudio, pues en cada una de ellas adquiere una forma diferente.

Desde la psicología freudiana, por ejemplo, los mitos son equivalentes a los sueños, en tanto que condensan significados simbólicos que permiten develar el funcionamiento de la *psique* humana. En sus palabras:

Si *Edipo Rey* mueve no menos a la audiencia moderna que su contemporánea audiencia griega, se explica porque su efecto no descansa en el contraste entre destino y voluntad humana, sino en la particular naturaleza del material en el cual ese contraste está ejemplificado. Debe haber algo en él que hace en nosotros despertar una voz lista a reconocer la imperiosa fuerza de destino en Edipo... su destino nos mueve solo porque también pudo ser el nuestro- porque el oráculo lanzó la misma maldición sobre

nosotros antes de nuestro nacimiento, como lo hizo con el suyo (Freud, 1953, p. 262).

Desde la literatura, Northrop Frye intentó indagar en el influjo del mito y en la constitución de los distintos géneros literarios, concluyendo que no solo un género, sino todos los géneros de la literatura derivan del mito y, específicamente, del mito de la vida del héroe (citado en Segal, 2004).

Por supuesto, un conjunto importante de interpretaciones sobre el mito tiene relación con el estudio de la religión, como quiera que tradicionalmente se ha entendido el fenómeno mítico en el marco más general y amplio del fenómeno religioso. En esta dirección, por ejemplo, Rudolf Bultmann, teólogo luterano y estudioso asiduo del Nuevo Testamento, leyó simbólicamente mitos religiosos tradicionales. Así, se opone a la lectura literal de los mitos de Tylor y encuentra que estos dicen menos acerca de cómo se creó o funciona el mundo, que acerca de la experiencia humana del mismo, es decir el mito se convierte en una explicación acerca de lo que se siente estar “vivo” en el mundo: “El propósito real del mito no es presentar una imagen objetiva del mundo como es, sino expresar el entendimiento del hombre de sí mismo en el mundo en el que vive. El mito debería ser interpretado no cosmológicamente, sino antropológicamente, o aún mejor, existencialmente” (Bultmann, 2000, p. 20). En oposición a este autor, Mircea Eliade lee los mitos de distintas sociedades arcaicas de manera literal, para otorgarles una relevancia capital en la organización de dichas sociedades. Producto de su estudio, ofrece una definición sucinta y propia de lo que entiende por mito:

Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es,

pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser (Eliade, 1991, p. 6).

Importa de la anterior definición, esencialmente, la idea del mito como una narración de los orígenes y de la creación. Si a esta definición sumamos el hecho de que para Eliade el mito tiene una pervivencia fuera del marco de las religiones tradicionales y se mantiene en las sociedades más seculares y aún en los movimientos pretendidamente antirreligiosos, tenemos que en las sociedades modernas existen también narraciones que pretenden fundar la realidad de forma mítica.

Del prisma semántico que se ha presentado sobre el mito, queda en evidencia que el propósito de las teorías que lo explican depende generalmente de los propósitos de la disciplina en las que se ubica. Así pues, las teorías psicológicas del mito son teorías de la mente, mientras que las teorías sociológicas son teorías de la sociedad. Como dice Segal “las teorías del mito son teorías que pertenecen a un campo más amplio, donde el mito es una subcategoría (...) no hay una disciplina del mito en sí misma” (Segal, 2004, p. 2).

Se presentan a continuación algunas interpretaciones del mito desde la política. El conjunto de esas interpretaciones conduce a una mejor comprensión del concepto de mito político.

2. El mito visto desde la política

Si se comparan los estudios de los mitos políticos con los mitos estudiados desde la antropología o la psicología, los primeros tienen una tradición menos amplia y su estudio no ha sido paradigmático dentro del *campo de estudio* de la Ciencia Política, quedando eclipsado por temas que le son cercanos, pero distintos, como las ideologías o las utopías políticas. Esto no quiere decir que no se tenga noticia de autores que se hayan tomado con suma seriedad el rol del mito y las mitologías dentro de los sistemas políticos y que hayan intentado darle una definición al mito político con las categorías y preocupaciones propias de su estudio; tales han sido, como casos paradigmáticos del siglo pasado, las obras de Sorel y de Cassirer.

En 1908 Sorel escribe su obra capital *Reflexiones sobre la Violencia*; allí se hallan la totalidad de sus reflexiones en torno al mito. Persuadido de que una revuelta general de inspiración proletaria era posible para revocar el orden industrial capitalista previamente denunciado por Marx, Sorel entiende que es necesario avivar el sentimiento de unidad de grupo para conducirle hacia las dimensiones de la huelga general capaz de bloquear las instituciones políticas. Para hacer ello son necesarios los mitos, que son “conjuntos de imágenes capaces de evocar *en bloque y solamente por la intuición* antes que cualquier análisis racional, la masa de sentimientos deseada para la lucha política” (Sorel, 2005, p. 137). Así pues, el mito político se convierte en un instrumento opuesto a la razón, y es justamente esa irracionalidad la que garantiza el triunfo del movimiento proletario, pues establece una unidad, gracias a la cual el movimiento es capaz de manifestar las más fuertes tendencias creativas en el marco de un estado de ánimo épico (Cisneros, 2012, p. 56) que estaría disperso en una colectividad movilizada hacia la acción solo por motivos pragmáticos.

Para Sorel importa poco que el mito resulte a largo plazo como una imposible quimera, y que no logre cumplir el propósito de permitir a la clase obrera cambiar el dominio capitalista, pues en él lo que importa es que logre mantener la unidad proletaria en un proyecto conjunto direccionado hacia el futuro.

Tuvo ecos inesperados la obra de Sorel. Fascinado por ésta estuvo Carl Schmitt, quien en su texto “Teoría política del mito” reconoce la importancia de la obra del francés y hace uso de sus elementos para propugnar ideas importantes de su propia argumentación filosófico-política, como la crítica al parlamentarismo liberal racionalista y la postulación de una concepción guerrera de lo político (Vita, 2014, p. 192). En cuanto a la instrumentalización del mito para construir una unidad popular tal y como proponía Sorel, su idea logró no solo influir a otros teóricos, sino tener efectos políticos, pues fue seguramente influyente en el fascismo de Benito Mussolini, quien fue lector y admirador suyo; además, tuvo su más certera aplicación (si bien no influida directamente por el autor) en la maquinaria política del Tercer Reich, a través del mesianismo creado alrededor de la carismática figura de Adolfo Hitler y su enorme

capacidad para llevar toda una sociedad a la acción, gracias a la construcción de un conjunto de referentes simbólicos acerca del pasado, la raza y el espíritu nacional. Este fue un ejemplo paradigmático de la fundación moderna de un proyecto político sobre bases míticas. La catástrofe subsiguiente al triunfo del proyecto nazi es el contexto que toca Ernst Cassirer, él mismo exiliado en los Estados Unidos por la persecución iniciada en su contra por sus orígenes judíos. Este estado de exilio le dará la justificación para iniciar la redacción del que será su último y más político libro: *El mito del Estado*. En él, en efecto, se encuentra un tratado político que es importante para la temática desarrollada aquí, porque ofrece un contundente y autoritativo análisis sobre el mito político y sus riesgos. Y lo dice no para condenar gratuitamente un fenómeno al que considera simplemente primitivo e inaceptable, sino con profundo conocimiento del mito como una forma válida de ver y entender el mundo. Cassirer, quien se había batido contra las consideraciones decimonónicas del mito como una narración simplemente “primitiva” o “ilógica” (Ricketson, 2001, p. 47) advierte ahora acerca de la “dominación manifiesta del pensamiento mítico sobre el pensamiento racional” (Cassirer, 1993, p. 17) en los sistemas políticos contemporáneos.

No es que el pensamiento mítico no hubiese tenido relación con el ejercicio del poder político desde otras épocas. El mismo Cassirer muestra cómo en *La República* de Platón se encuentra la primera “teoría” del Estado como sistema de pensamiento coherente, y ya desde entonces Platón imagina un Estado que se organiza en torno a la concepción de justicia y no deja lugar en esa organización para las mitologías, imponentes en el poder político ateniense y helénico de los siglos precedentes. (Cassirer, 1993, p. 104). Lo nuevo es la implementación por parte del Estado de mitos políticos como una intervención consciente, es decir, como una técnica que puede ser aprendida y aplicada en cualquier momento para obtener réditos políticos. Orquestar el mito como una historia que apela al poder de lo misterioso y lo irracional para movilizar una sociedad hacia la guerra, como fue el caso de la Alemania nazi, es un peligro latente de la política moderna, y contra el cual Cassirer solo puede enfrentarse entendiéndolo. “Hay que estudiar seriamente el origen, la estructura

y la técnica de los mitos políticos. Se necesita que aprendamos a ver el adversario a su rostro para saber cómo combatirlo” (Cassirer, 1993, p. 400).

Esas dos posturas han tenido eco en desarrollos contemporáneos sobre el mito político. En un intento de ahondar más en las características del mito político, André Reszler en *Mythes politiques modernes*, ofrece una clasificación de los trazos decisivos de los mitos políticos modernos, que resumimos en cuatro puntos: 1) predominancia de los mitos revolucionarios sobre los mitos de fundación y un subsiguiente crecimiento del poder movilizador de los valores de cambio en detrimento del paradigma de la continuidad histórica; 2) la proclamación del mito como fundamento del poder, de una parte, y de la otra, su integración en un discurso abstracto, teórico, de carácter sociológico o científico; 3) la “colectivización” del mito, pues los grandes mitos de la época moderna tienen raramente por héroe al individuo triunfante y mitifican en cambio la personalidad colectiva de la élite, el partido o la clase, y finalmente, 4) el perfeccionamiento de las técnicas de manipulación del mito (Reszler, 2010, pp. 210-211).

Por su parte, Guido María Chiodi, en un artículo de 2011 titulado “Il mito político come coscienza collettiva” argumenta que es posible una tipología de los objetos de referencia del mito político en tres categorías. El mito político primario, que refiere ante todo a la *tierra* y a la *estirpe*, es decir, a los lazos ancestrales que unen una colectividad con sus propios ascendientes; el mito político secundario, que estaría caracterizado por dimensiones ideológicas y que pretende articular una construcción programática de una determinada interpretación del bien común de una comunidad, siéndole esencial para este propósito la presencia de uno o más adversarios, especialmente internos, representados en aquellos que no comparten la ideología. Este sentido sería, en los términos de Reszler, el más común en los sistemas políticos modernos. Finalmente, el mito político terciario, que es la negación paulatina de las dos primeras tipologías, es decir, el desprendimiento de la *tierra*, la *estirpe* y las ideologías en general, para reemplazarlos por instrumentos efímeros de pertenencia, gracias a los cuales los individuos logran superar la soledad social y la indiferencia

creciente de las sociedades occidentales. Concluye el autor que sus tres tipologías corresponden, en grandes líneas, características épicas, éticas y patéticas. (Chiodi, 2011, pp. 158-164).

En castellano, sin duda, la obra de Manuel García Pelayo es un referente de la comprensión de las dimensiones míticas y simbólicas del poder. Justo como Cassirer y Sorel, García Pelayo reconoce que es necesario entender el potencial integrador de los símbolos y su encuadramiento político para tener una visión más comprensiva de los procesos constitucionales y políticos, los cuales pretenden la integración social por vías racionales e irracionales (García Pelayo, 1991, p. 989), siendo en esta última vía donde los símbolos juegan un papel capital. Los símbolos, en la teoría de Pelayo, son un medio de manifestación de la conciencia mítica y su presencia se puede verificar precisamente en la medida en que existan símbolos que le den expresión (García Pelayo, 1991, p. 1006). A estas formas de expresión del mito las llama mitologemas, es decir, el conjunto de representaciones simbólicas, confundidas y amalgamadas en un todo que, aun siendo susceptibles de modificación, expresan siempre, como en Eliade, un llamado a la acción que toca el lado irracional del ciudadano político.

Ya aplicando la categoría de mito político en la comprensión de un caso reciente de estudio, la tesis de Peter Ricketson en *Political Myth: the Political Uses of History, Tradition and Memory*, además de hacer un muy didáctico recuento de distintas lecturas del mito político, estudia el mito de Kosovo a profundidad, entendiéndolo como “el proceso conmemorativo que trasformó las memorias colectivas y tradiciones serbias acerca de Kosovo en un mito político moderno” (Ricketson, 2012, p. 356). Su estudio es guiado a través de tres categorías: la memoria colectiva, la tradición y la conmemoración. Para este autor, el mito es una construcción alrededor de la imagen del pasado, que se da a través de ritualidades capaces de cimentar una imagen determinada de los hechos que son lejanos en la memoria. La memoria, que nunca es pura, sino una recolección determinada, es entonces el núcleo de un mito político (Ricketson, 2000, p. 147). El análisis de Ricketson enseña cómo en las sociedades, en el ámbito de la conmemoración, por ejemplo, se busca recordar en los espacios de socialización (los

cementerios, las plazas públicas, los días festivos, etc.) un conjunto de acontecimientos que orientan y ponen en conocimiento una historia determinada. Sobre esa historia se construye una tradición, que se fija como regularidad en la clasificación del tiempo (calendarios, fechas patrias) y que está presente en los hechos de la cultura política y nacional, de tal modo que los individuos acceden a él siguiendo el ejemplo de sus antecesores. De la suma de conmemoraciones se cimenta una tradición, y la tradición fija una memoria colectiva determinada, que comparte recuerdos que iluminan no solo el pasado, sino, sobre todo, el presente. De la construcción paralela de la memoria, la tradición y la conmemoración, se puede derivar un cálculo de poder, que si es usufructuado por las autoridades políticas, le garantiza su fuente más auténtica de legitimación. Esta legitimación es para Ricketson una forma simulada de legitimidad que no puede ser más que compensatoria (Ricketson, 2000, p. 411), por lo que su conclusión respecto al mito político pone al autor en el clima de sospecha de Cassirer.

El más reciente y logrado trabajo sobre el mito político lo debemos a la autora italiana Chiara Bottici, quien en su *Filosofía del mito político* también se aproxima al tema para entender mejor el mito creado sobre el “enemigo” musulmán con ocasión de los atentados del 11 de septiembre y la “guerra contra el terror” que le siguió. Consciente de la necesidad de definir el ámbito conceptual del mito político, propone la siguiente definición:

Un mito puede ser definido como el trabajo sobre una narración común a través del cual los miembros de un grupo social (o sociedad) le asignan significatividad a la propia experiencia y a las propias acciones políticas. En síntesis, lo que genera un mito político a partir de una simple narración no es su contenido o su pretensión de verdad, sino el hecho de que esta narración coagule y produzca significatividad, que sea compartida por un grupo, y que le indique las condiciones específicamente políticas por las cuales ese grupo opera (Bottici, 2007, p. 179).

La definición resulta útil para nuestros propósitos, pues no asigna de entrada un juicio de valor sobre el fenómeno del mito, sino que lo

explica más allá de los usos concretos que pueda adquirir; además, destaca que un mito no es político porque su contenido mismo lo sea, sino por las implicaciones políticas que tiene en un grupo social al guiar sus acciones. Continúa con su delimitación conceptual del mito político, distinguiéndolo de una categoría que le es muy cercana y con la que le se suele confundir: ideología. Para Bottici, la ideología, entendida como el conjunto de ideas gracias a las cuales los seres humanos postulan, entienden y justifican fines y medios de una acción social más o menos organizada (Flood, 1996, p. 13), comparte con el mito político la implicación de un conjunto de ideas gracias a las cuales es posible representar los fines y medios de la acción social. Sin embargo, para que se pueda hablar de un mito son necesarias otras dos condiciones que no son comunes a todas las ideologías. Primero, que ese conjunto de ideas esté articulado en la forma de una narrativa, esto es, como una serie de eventos presentados de forma dramática. Segundo, que sobre la base de esa forma narrativa, las ideas puedan fundar y reproducir significatividad; dicho en otras palabras, los mitos políticos son ideologías que ponen en escena un drama. (Bottici, 2007, p. 196)

Así mismo, distingue el mito de la utopía otro discurso simbólico con el que se le confunde, en tanto que define la utopía como una proyección política más cercana a la literatura, dado que si bien describe escenarios políticos y sociales posibles, ya sea en dimensiones espaciales o temporales diferentes, estas proyecciones siguen siendo “no lugares”, mientras que los mitos políticos son una invitación a la acción y a la concreción de significatividad presente para una comunidad política. (Bottici, 2007, p. 199); en ello le acompañaría Guido María Chiodi, para quien la utopía señala una ruptura con la realidad del presente, mientras que el mito está necesariamente radicado en el presente, pues aún si tiene elementos de meta-temporalidad, los somatiza en su ritualidad. (Chiodi, 2011, p. 154).

La sucinta presentación que acabamos de hacer sobre la discusión del mito político da el campo para mostrar el caso de la génesis de la Constitución Política de Colombia de 1991 y cómo puede entenderse como un mito político. Para hacer esto, se centra el análisis en

dos colectivos de influencia determinante para que se promulgara la Constitución de 1991: el movimiento estudiantil denominado mediáticamente como “Movimiento de la Séptima Papeleta” y la Asamblea Nacional Constituyente, escenario de la fabricación definitiva del texto constitucional.

3. ¿Qué hace posible una Constitución?

La vida de las sociedades democráticas contemporáneas trascurre bajo la regulación de un entramado de leyes de distinta jerarquía, que pretende dar orden y estabilidad a la vida social. Ese conjunto de leyes, como enseñó Kelsen hace más de cien años, está organizado jerárquicamente, de modo tal que en su instancia más alta se encuentra la Constitución. Así, ésta se presenta como una ley fundamental, es decir como una ley que otorga fundamento a todo el conjunto de leyes de una determinada comunidad y, por tanto, debe ser estable y propender por su preservación, pero, ¿en qué momento esa comunidad determina que el documento constitucional tiene la facultad de irradiar con suficiente autoridad el resto de las leyes? dicho de otra forma, ¿qué le otorga a la Constitución esa condición de “fundamentalidad”?

Otro pensador decimonónico, Ferdinand Lassalle, se planteó la misma pregunta en una conocida e influyente conferencia en la que se pregunta por aquello que constituye, en los niveles más esenciales, una Constitución, a lo que responde que la fuerza activa e informadora de las leyes reside en los factores reales de poder que rigen esa sociedad. (Lassalle, 1931, p. 58); así pues, es inútil pensar que cualquier proclamación de un texto Constitucional, por muy bien intencionado que sea, esté en capacidad de otorgarle legitimidad a un orden social, si no se ajusta a los factores reales y efectivos del poder. Por lo anterior, las consideraciones teóricas acerca de las condiciones de emergencia de una Constitución, no solamente pueden cifrarse en términos jurídicos, sino también deben ponderar el análisis de la dimensión política. Lasalle (1931) dice “los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de *derecho*, sino problemas de poder” (1931, p. 95). En ese sentido, es acertado plantear la categoría del poder constitu-

yente como una facultad posible en cualquier comunidad soberana, la cual está por fuera de lo jurídico en el sentido en que desborda las reglas del mismo, y cuya principal fortaleza es la relevancia política que llega a tener en un momento determinado de la historia social.

No es ventura entonces, desde este punto de vista, que los cambios constitucionales estén convencionalmente precedidos por cambios en la distribución del poder en la sociedad. Esta consideración es perfectamente verificable en la historia constitucional colombiana, tal y como hace Hernando Valencia Villa en *Cartas de batalla, una crítica del constitucionalismo colombiano*, donde critica las presentaciones tradicionales de la historiografía a propósito de la historia republicana de Colombia, como la consecución de momentos constitucionales estables. Historia a la que opone una lectura *belicista* del derecho y las constituciones, es decir, que las constituciones en Colombia fueron parte de una retórica estratégica utilizada por los vencedores de una contienda política determinada y, por tanto, especies de “Cartas de batalla”, que son el testimonio de una “batalla interminable entre élites y partidos, cartas y enmiendas” (Villa, 1997, p. 170).

Precisamente Villa siente entusiasmo hacia la Constitución política de 1991, pues en ella cree ver quella transición de poder en términos partidistas, común denominador de las constituciones precedentes, no es razón suficiente para explicar su formación, por el contrario, la Asamblea Constituyente se formó gracias a la suma de minorías, condición que favoreció que ninguno de los grupos políticos, ni los partidos tradicionales, ni los partidos de oposición, contara con una mayoría suficiente para imponerse sobre los demás y controlar las deliberaciones y decisiones del organismo. Como comenta Rodrigo Uprimny:

En el desarrollo de la Constitución progresivamente, aunque en forma muy accidentada, distintas fuerzas políticas y sociales, muy diversas y que en décadas anteriores habían estado enfrentadas, lograron un consenso sobre la posibilidad de convocar una Asamblea Constituyente como pacto político de ampliación democrática, que permitiera una salida a la difícil crisis que se estaba viviendo (Uprimny, 1991, p. 40).

Así pues, el texto constitucional de 1991 es recordado como un escenario que intentó vincular la mayor parte de sectores políticos en respuesta a una demanda de la sociedad civil, y de esta interlocución es que deriva su principal legitimidad. ¿Quiere decir esto que la Constitución logró neutralizar los factores de poder que según Lasalle alimentan la creación de toda Constitución? Difícilmente. Si bien las partes involucradas en la Constituyente representaron buena parte de las facciones existentes en la sociedad de entonces, su participación estuvo garantizada porque cada una de estas contaba con un reconocimiento y una legitimidad como agente capaz de formular demandas políticas. La relucencia de grupos insurgentes como el ELN y las FARC a participar del proceso constituyente da cuenta de un inconformismo por parte de dichos grupos frente a las garantías que tendrían de que se les reconocieran sus demandas en el seno constituyente. El poder real de dichos grupos entraba en contradicción con el poder que se les reconocería en el texto constitucional; esta deserción anticipaba la continuidad de coyunturas conflictivas y bélicas.

Ayuda a la explicación precedente sobre los factores de poder, otro componente que no apela a la hipótesis del desplazamiento de los poderes constituidos, sino a la aparición de fuerzas de movilización simbólica que hicieron de la aparición del texto constitucional una necesidad social. Concretamente, ese componente es la narración mítico-política que da origen a la constitución. Julieta Lemaitre Ripoll, especialmente, en *El Derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, secunda este camino al argumentar que para estudiar la relación entre los movimientos sociales y el derecho “no basta con estudiar el derecho institucional, la distribución de poder y los recursos, las oportunidades creadas para el acceso a recursos, y la presencia o ausencia del aparato estatal. Adicionalmente, es necesario estudiar el papel generador de sentidos sociales y las emociones involucradas en la reforma legal” (2009a, p. 28). La colectividad estudiantil llamada por la prensa como el “Movimiento de la Séptima Papeleta” ayuda a entender en qué consistieron estas emociones involucradas en la reforma constitucional del 91.

4. Los jóvenes que todavía pueden salvar a Colombia

En el periodo que transcurre entre 1985 y 1989, se crea una atmósfera de zozobra y vacío de sentido político y social, ante el cual la Constitución es la respuesta simbólica más importante. Acontecimientos como la toma del Palacio de Justicia el 6 de noviembre de 1985 por parte de un comando del M-19, que aducía la razón de juzgar al presidente de la República por su traición en los diálogos de paz, pero que muchos interpretan como una retaliación contra los jueces colombianos por la persecución del narcotráfico y la aprobación del tratado de extradición, son seguidos por un incremento de las masacres, los desplazamientos, los secuestros y el pánico en la población. Los ataques contra el edificio del DAS y contra la prensa escrita (*El Espectador* y *Vanguardia Liberal*), y la violencia contra líderes políticos, como el secuestro en 1988 de Álvaro Gómez y el asesinato en el mismo año del líder de la UP Jaime Pardo Leal dan cuenta de esto.¹ Al final de la década de los ochenta, la turbulencia política es insoportable, y buena noticia de ello dan algunos de los títulos de los libros más vendidos en la década: *Al borde del abismo*, *Al filo del caos* y hasta *En qué momento se jodió Colombia*.

Ante dicho escenario, era difícil imaginar que los jóvenes pudieran avizorar una solución política a la violencia. “De muchas formas el país resultaba entonces incomprensible, y ya no había un futuro claro al cual apostarle. En lugar de soñadores, a finales de los años ochenta los estudiantes en su mayoría eran espectadores impotentes de un panorama nacional protagonizado por la desesperanza” (Lemaitre Ripoll, 2010, [en línea]).

¹ Así mismo, el exterminio sistemático del movimiento político Unión Patriótica. La Unión Patriótica surgió como una convergencia de fuerzas políticas a raíz del proceso de negociación adelantado a mediados de la década de 1980 entre el gobierno del presidente Belisario Betancur y el estado mayor de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC. En 1984, y como fruto de esos diálogos, las partes pactaron varios compromisos sellados con la firma de los llamados “Acuerdos de La Uribe”. En ellos se estipuló el surgimiento de un movimiento de oposición como mecanismo para permitir que la guerrilla se incorporara paulatinamente a la vida legal del país. <http://www.desaparecidos.org/colombia/fmcepda/genocidio-up/cepeda.html> recuperado junio 2016

Este clima de desamparo llega a su cenit cuando el 18 de agosto de 1989, en medio de la campaña electoral para la presidencia, es asesinado en un acto político en Soacha, Cundinamarca, el líder liberal Luis Carlos Galán Sarmiento. Galán era considerado como la figura de mayor credibilidad cuando se pensaba en renovación política. Su discurso era radical contra el clientelismo, la violencia, el narcotráfico y la corrupción. Su muerte, profundamente lamentada desde los sectores estudiantiles que le apoyaban ampliamente, como dice César Augusto Torres en uno de los testimonios más completos sobre el movimiento estudiantil que impulsó la Constituyente, “podría decirse como el “florero de Llorente” que desencadenó los hechos que culminarían en la convocatoria a una Asamblea Constituyente” (Torres, 2007, p. 27).

Como respuesta a la muerte de Galán, un grupo de estudiantes bogotanos, reunidos entorno a debates y discusiones que se efectuaron principalmente en las universidades privadas, salieron de sus situaciones académicas regulares y lideraron una marcha estudiantil de luto, que les condujo hasta el Cementerio Central en el que era enterrado el líder liberal, lugar en el cual se pronunció un mensaje que contenía un apoyo a las instituciones democráticas en su lucha contra las fuerzas que pretendían desestabilizar la sociedad, como el narcotráfico, la guerrilla, los paramilitares y otros. Al mensaje se adjuntó la solicitud al pueblo para reformar “las instituciones que impiden que se conjure la crisis actual” (Torres, 2007, p. 32). De esta marcha surgiría el movimiento “Todavía podemos salvar a Colombia”, cuyo sugerente nombre indica muy bien el tipo de pretensiones del grupo.

En torno al proyecto de apelar a una consulta popular para que el pueblo decidiera si quería convocar a una Asamblea Constituyente para las elecciones presidenciales del 11 de marzo de 1990, objetivo que pretendía lograrse incluyendo una papeleta que consultara a los votantes sobre este asunto, los jóvenes estaban articulando una narración simbólica con al menos dos componentes: en un primer momento, se trataba de expresar la crisis del orden social; la suma de hechos de violencia, cuyo momento más álgido fue la muerte de

Galán, dio motivo a que en sus honras fúnebres los estudiantes lanzaran el llamado a la renovación nacional.

De ahí, en un segundo momento, parte la lectura de la necesidad de la Constitución como la vía para vencer la inestabilidad social y política. Se trataba, como dice Lemaitre, de “la idea de que con una reforma constitucional sí “habría futuro” como prometía Gaviria, o que la constituyente era “el camino” que nos sacaría de la desesperanza” (Lemaitre Ripoll, 2010). En estos términos, la narrativa de los jóvenes tiene una dimensión mítica tal y como fue definida por Eliade anteriormente, es decir, como una historia que relata un acontecimiento de inicio del mundo; como el momento de una “creación”. Por supuesto, no hablamos literalmente de la fundación de un cosmos, sino una narrativa con significatividad que cuenta el inicio de un orden social distinto, en el que la narración que articularon permitió que los miembros de varios grupos sociales asignaran significatividad a sus acciones políticas. La defensa por una nueva Constitución que estos grupos abanderaron descansa sobre esa narrativa de un orden social malsano necesitado de una renovación, y sobre la esperanza de que con el proceso constituyente “se iban a resolver los conflictos, se iba a afianzar la unión, con toda la fuerza mitológica de un nuevo contrato social que lograría la paz entre los colombianos” (Lemaitre Ripoll, 2009). La narrativa mítica de la Constitución como documento salvífico por la paz social tuvo una gran acogida en distintos sectores dentro de la sociedad colombiana, y es gracias a esa promesa que tuvo tan rápido éxito, transitando de sectores más o menos organizados de la sociedad civil como el “Movimiento Todavía podemos salvar a Colombia”, hasta los grupos insurgentes y la misma constituyente.

Los jóvenes, fuertemente apoyados por los medios de comunicación y con una gran astucia organizativa, lograron avanzar con su propuesta, convirtiéndola en una causa de toda la nación. Así es como lo refleja un aviso pagado por los mismos en el diario *El Tiempo*, el domingo 22 de octubre de 1989:

Ciudadano colombiano, todavía podemos salvar a Colombia.
Frente a la crisis generalizada que atraviesa la Nación y ante la

incompetencia de la clase política para dar respuesta a los graves problemas del país, se hace necesario que la ciudadanía asuma su responsabilidad en la búsqueda de las soluciones que las circunstancias exigen (Torres, p. 41).

En adelante, sirviéndose de la red de contactos existentes entre los estudiantes promotores del movimiento y algunos aliados potenciales en la política y la prensa, el movimiento llegó a las instancias más altas del poder público fuertemente respaldado por la sociedad civil informada. Así, la propuesta de convocar una Asamblea Nacional Constituyente condujo a que el presidente Virgilio Barco aceptara contabilizar los votos a favor de la convocatoria mediante un decreto legislativo en el que ordenaba a las autoridades electorales a efectuar el conteo. Esta decisión fue reconocida como exequible por la Corte Suprema de Justicia, aduciendo que “no abrir los caminos para registrar esa voluntad (...) conduciría a impedir tomar medidas que fortalezcan el orden institucional para enfrentar con eficacia los hechos perturbadores de la paz pública”.

De este modo, la convocatoria a la Asamblea fue aprobada en una elección en la que participaron más de cinco millones de votantes. Por problemas de técnica jurídica, debió ser el nuevo presidente –César Gaviria– quien convocara mediante un nuevo decreto legislativo a la manifestación popular sobre la convocatoria a la Asamblea; en dicha convocatoria se definieron las calidades de los miembros y su agenda, que se desarrolló plenamente entre el 4 de febrero y 4 de julio de 1991.

Los hechos relatados dan una explicación mucho más certera sobre la defensa que se hizo desde la sociedad civil de la Constitución de 1991 y muestran cómo esa defensa puede leerse en términos de mitología política, pues intentó fundar sobre una narrativa del pasado y futuro de la nación, la significatividad que le otorgó justificación a los actos políticos de esos movimientos civiles organizados. Al respecto dice Lemaitre, haciendo hincapié en la permanencia de esos símbolos en la defensa actual de la Constitución, que:

Aún hoy, 20 años después, muchos de los estudiantes de entonces defienden apasionadamente la Constitución de 1991, y el discurso que la funda, a pesar de todo. Y comparten una fe en ella que se funda en un postulado imposible de probar: que sin la Constitución del 91 todo hubiera sido peor. Es una fe que se fundamenta no en una apreciación pragmática de los logros concretos de la Constitución –logros que sin duda existen–, sino en un rechazo visceral que aún comparten al dolor de aquellos años, a la desesperanza y, sobre todo, a la necesidad profunda de darle sentido personal a la vida colectiva, que permita creer en la búsqueda de los ideales de la Constitución de 1991: la paz, la justicia social, la participación popular, las libertades y los derechos (Lemaitre Ripoll, 2013).

5. Permanencia del mito en la Asamblea Nacional Constituyente

Entendido como la narrativa acerca de un orden social decadente, necesitado de una solución “salvífica” cifrada en un texto constitucional capaz de devolver la credibilidad en las autoridades y resolver la violencia imperante, el mito en torno a la formación de la Constitución de 1991 no solo se quedó en las pretensiones del colectivo universitario, sino que abarcó buena parte de la sociedad de su tiempo, incluyendo los mismos miembros de la Asamblea Nacional Constituyente, quienes a lo largo de las sesiones en las que desarrollaron el articulado de la Constitución, dejaron entrever la pervivencia del mito en la percepción que tenían de su propio rol al haber sido convocados para participar de la redacción.

Por ejemplo, en palabras de Aida Abella, presidenta de la junta preparatoria de la Asamblea por parte de la Unión Patriótica, quedan claramente expresados los anhelos a los que respondía la Constitución:

Coronamos así una legítima aspiración de nuestro pueblo que anhela abrir de par en par las puertas del progreso, la paz y las libertades, reformando a fondo la Constitución de 1886 y poniendo a tono del próximo siglo a nuestra patria, digamos

que la más palpitante expectativa que nos reúne aquí es la paz, una paz entre el Estado y todas las fuerzas que hoy permanecen marginadas, la paz entre el gobierno y la insurgencia (Presidencia de la República, 1991, p. 2).

En su intervención se ve claro cómo la Constitución cumple con el rol simbólico de modernizar y pacificar la nación, palabras que se asemejan a las pronunciadas por Carlos Daniel Abello, presidente de la junta preparatoria por el partido conservador cuando dice que “El país quería, sin atinar cómo lograrlo, unas reformas que le devolvieran la paz, la moralidad y la justicia, y que se las retornaran a través de un organismo novedoso, distinto al justa o injustamente desacreditado ante la opinión pública” (Presidencia de la República, 1991, p. 4).

El hincapié presentado en la importancia de la paz es reiterado a lo largo de los cuatro meses de debates. Un asambleísta recuerda el 6 de febrero que el primero de los deberes de sus pares con Colombia es el de la paz, y otro, el 7 de mayo, entono mucho más grandilocuente: “la Asamblea Nacional Constituyente, la que bien se ha dicho que es un acto de paz y cuyo mandato principal es devolverle a Colombia la plena reconciliación que proyecte a nuestra patria, hacia una nueva era de concordia basada en el progreso y la justicia” (Presidencia de la República, 1991, p. 29).

En el acto de procurar la anhelada paz, los asambleístas se proyectan como pertenecientes a un momento histórico determinante. Creen que sus actos están llamados, como dice Aida Abella, a no desaparecer de la memoria de los colombianos, sino a quedar en ella por su trascendencia; su función es auténticamente redentora. “La Asamblea Constitucional está llamada entonces a cumplir una tarea de rescate y salvación, sin romper desde luego, la estructura democrática de la república” (Presidencia de la República, 1991, p. 4). Y ello lo reitera hasta el presidente de la república, que le recuerda a los miembros en su discurso que da apertura a la Asamblea, cómo sobre ellos recae el mayor de los desafíos de la historia contemporánea de Colombia, pues sus actos proyectan una responsabilidad hacia el futuro que inicia

con el nuevo siglo, futuro que les recordará por haberse tomado en serio la decisión de consolidar la paz:

Ha recaído sobre sus hombros el mayor de los desafíos de la historia contemporánea de nuestra república, no se trata solamente de atender las expectativas de millones de colombianos, que hoy los contemplan con la esperanza de que sus anhelos de renovación y de cambio institucional, sabrán ser interpretados cabalmente, su responsabilidad es también con el futuro de Colombia, con los hijos de nuestros hijos, con todos nuestros conciudadanos; avanzado el siglo XXI, ellos querrán recordar con gratitud aquella Asamblea Constituyente de la cual surgió una Constitución que contribuyó a consolidar la paz, a cimentar un orden justo y a fortalecer una democracia abierta a la participación de todos los colombianos (Presidencia de la República, 1991, p. 6).

6. Alcances y límites de la lectura mítica de la Constitución

Frente a las definiciones del mito político en el siglo XX, el caso de la génesis de la Constitución de 1991 muestra cómo no fueron aquí los sentimientos de un colectivo proletario que buscaba la lucha política los que fueron movilizados, sino las emociones de distintos sectores a lo largo del espectro político. Múltiples sectores que crean de manera polivalente y desde muchas coordenadas el mito. Al hacerlo, por supuesto, distancian el fenómeno de la versión de Cassirer, que ve como rasgo característico del mito político moderno, el que pueda ser implementado por el Estado como una técnica aprendida y consciente casi unilateralmente.

En cuanto a las clasificaciones de Reszler sobre los trazos decisivos de los mitos políticos modernos, el mito de la Constitución Política de 1991 no otorga predominancia a un mito revolucionario, sino que se asemeja más a un mito de fundación, que otorga fundamento al poder haciendo participar a toda una colectividad de esa legitimidad, en vez de cifrarla en la imagen de un héroe triunfante. Así pues, la idea de una “participación democrática” de distintos sectores antes

ignorados o excluidos, le confiere fundamento a la legitimidad de la Constitución y hace que “el pueblo” encarne la figura de héroe en la fundación del nuevo orden. Frente a la propuesta de Ricketson de analizar el mito político desde las dimensiones de la memoria colectiva, la tradición y la conmemoración, se evidencia que en el caso del mito de la Constitución Política de 1991 no hay una intención tan expresa de construir una imagen determinada del pasado basándose en el uso que hace de los referentes del tiempo y el espacio social. Sin embargo, en tanto que mito, no puede dejar de reconstituir los hechos del pasado, y a lo largo de las intervenciones de los actores que participan en la formación de la Constitución de 1991, se ve cómo se interpretó popularmente el periodo que va desde 1985 hasta 1989 como una época decadente y de crisis. Los hechos que capturaron la atención nacional, como la toma del palacio o los asesinatos de candidatos presidenciales,² pero también unos sin intervención humana, como la tragedia de Armero, acendraron una opinión generalizada: el país estaba en crisis y demandaba una renovación.

Igualmente sugerente para los efectos de pensar en la memoria, es el hecho de que el movimiento Todavía Podemos Salvar a Colombia encontrara su eje fundacional desde el momento en que acompaña en una *marcha del silencio* (que recuerda el último y más significativo acto político de otro candidato con profundo afecto popular, y asesinado antes de llegar a la presidencia) al cortejo fúnebre en dirección al Cementerio Central en Bogotá, lugar donde Galán sería enterrado, y en el cual el país daría despedida a su “héroe” político. No es casual que con la muerte del hombre en quien recaía la promesa de una salida de la crisis, emergiera la necesidad de seguir conjurándola en términos institucionales y con la participación de la sociedad civil. El mito de la Constitución inicia en un acto de conmemoración, que intentará en adelante organizar un proceso de memoria colectiva capaz de crear un consenso político en torno a la paz.

² Junto con el asesinato de Luis Carlos Galán, ese mismo año también fueron asesinados: Bernardo Jaramillo Ossa, militante del Partido Comunista Colombiano y presidente de la Unión Patriótica desde 1987 (22.03/1990) y Carlos Pizarro Leongómez, máximo comandante del grupo guerrillero Movimiento 19 de abril (M-19) entre 1986 y 1990. (26.04/1990)

Lo anterior no implica que el ámbito de la narrativa mítica agote la explicación sobre el proceso que originó la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991; muy por el contrario, un análisis completo demanda que se tomen en consideración las otras variables que explican el éxito de los colectivos al tramitar la idea de la Constitución. Al respecto, el análisis de John Dugas sobre el origen, impacto y caída del movimiento de la “Séptima Papeleta”, basándose en la teoría contemporánea de los movimientos sociales, le permite derivar que factores como la estructura de oportunidades políticas, y en especial, la disponibilidad de aliados en las élites influyentes, como antiguos presidentes colombianos, candidatos a la política, los medios de comunicación y la administración Barco, fueron determinantes para que las reivindicaciones del movimiento tuvieran un ingreso importante en las discusiones de la política nacional (Dugas, 2001). Así pues, una lectura más comprensiva del nacimiento de la Asamblea Nacional Constituyente debe contar con una consideración de los factores organizacionales y de oportunidades en el sistema político, así como de las dimensiones simbólicas subyacentes a los discursos e intereses de los actores implicados. Quedarse con una de las dos lecturas es entender solo parcialmente la doble condición de comprensión de lo público que propugnaba García-Pelayo, la cual pasa por la razón y la emoción, el discurso y el símbolo. El mito y la palabra.

Conclusión

Los casos extremos del siglo XX, en los cuales el mito político articuló sendos programas de movilización social orquestados desde instancias de partido, pero sobre todo, siguiendo la figura de un líder carismático, como pudo ser Stalin o Hitler, fueron los que hicieron bascular la indagación intelectual sobre el mito hacia unas posturas de claro rechazo de las dimensiones míticas de la política, cuyo caso paradigmático es Ernst Cassirer. Por supuesto allí encontramos verificado el amplio uso del mito político para la consecución de propósitos partidistas o ideológicos. Lo propio ocurre con el programa del comunismo en la Unión Soviética, y de ahí que en sus intentos de orquestación simbólica, ambos puedan ser considerados como los referentes más impactantes de la entrada del mito en la modernidad

política tecnificada. Como se puede evidenciar en el estudio de Ricketson, ambos casos no agotan la utilización mítica en la política, y a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se vuelven a usar mitos para procurar la formación de enemigos políticos, reivindicaciones nacionales y programas ideológicos. El caso de Kosovo es uno de ellos, y podríamos citar muchos más en todos los continentes del orbe.

La mayor parte de estos casos han sido estudiados como movimientos de gran impacto social y cultural, que irrumpieron los mecanismos esenciales del funcionamiento democrático, del cual se presume que ninguna parte dentro del sistema puede obtener tanto poder movilizador, como quiera que los calendarios electorales y la alternancia paulatina garantizan una dispersión controlada del poder. Por lo anterior, es común que se disocie el mito de la democracia, como si fueran fenómenos que no pudieran ocurrir simultáneamente. Sin embargo, si se derivan todas las consecuencias de los análisis contemporáneos del mito político, es perfectamente posible que narraciones míticas tengan lugar en las sociedades más democráticas y modernas. Esta fue una de las conclusiones mayores de la presente indagación sobre el mito político, que quiso poner en tela de juicio la lectura legal- racionalista del evento de la Constitución Política de 1991, y encontrar en ella móviles mítico-políticos. Conviene concluir, entonces, que a través del caso del proceso constituyente revisado, se puede ver cómo, sin prescindir de una explicación del cambio constitucional en términos de estructura de oportunidades sociales o transiciones de poder, la movilización social, primero en el movimiento de la Séptima Papeleta y luego en los miembros de la Asamblea Constituyente, se puede entender también como portadora de una narrativa sobre el pasado y el futuro de la nación. Un pasado signado por la crisis y el desequilibrio moral, y un futuro promisorio en el que una Constitución tiene la capacidad de desbloquear el avance social en términos de pacificación de la lucha política y desarrollo económico, una Constitución que puede insertar simbólicamente a Colombia en el siglo XXI, una Carta de batalla si se quiere, pero también un arcano que cuenta un futuro y en esta narración se le otorga significatividad a las acciones políticas de muchas personas.

Finalmente, no solo el caso de la constituyente muestra cómo se pueden entender transiciones constitucionales concretas simbólicamente, a través de conceptos como el de Mito Político, sino que estos mismos conceptos, cuya reflexión se despliega intensa entre el siglo XX y nuestro tiempo, ganan riqueza con cada nuevo caso que se le presenta. En el que nos ocupó, se deja ver cómo es posible articular una narración mítica sin apelar necesariamente a la construcción discursiva de un enemigo u orquestándola desde un partido político determinado como técnica de poder, o apelando a un colectivo social como el portador único de la fuerza de movilización simbólica, todas las cuales fueron pensadas como características de los mitos políticos modernos. Antes bien, el caso colombiano muestra que el mito político puede ser constituido desde fuentes polivalentes, como mecanismo de renovación social y artefacto de condensación de una narración sobre la memoria y el futuro de una sociedad. Que el mito, en ese sentido, no está opuesto a la razón práctica, al debate propiamente racional que se dice constitutivo de las democracias contemporáneas, sino que lo posibilita y le da condiciones simbólicas para su instauración.

Referencias

- Berger, P. (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Blumenberg, H. (1990). *Work on Myth*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Bottici, C. (2007). *A Philosophy of Political Myth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bultmann, R. (2000). *Kerygma and Myth*. Londres: Harper and Collins.
- Carrillo, F. (2004). La Séptima Papeleta o el origen de la Constitución de 1991. En F. Cepeda, *Fortalezas de Colombia* (pp. 9-15). Bogotá: Ariel y Banco Interamericano de Desarrollo.
- Cisneros, M. J. (2012). De la crítica al mito político al mito político como crítica. *Fragmentos de filosofía*,(10), 53-67.
- Chiodi, Giulio Maria. (2011). Il mito politico come coscienza collettiva. En *Hermeneutica* (pp. 139-170). Milano: Morcelliana.
- Cassirer, Ernst. (1993). *Le mythe de l'Etat*. Paris: Gallimard.

- Dugas, J. (2001). The Origin, Impact, and Demise of the 1989-1990 Colombian Student Movement: Insights from Social Movement Theory. *Journal of Latin American Studies*. 33(4). 807-837.
- Dutch, L. (1998). *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder.
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. España: Editorial Labor.
- Eliade, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. España: Editorial Labor.
- Freud, S. (1953). *The Interpretation of Dreams*, vols. IV-V, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.
- García Pelayo, M. (1991). Ensayo de una teoría de los símbolos políticos. En *Obras Completas Vol.1*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Greeley, A. (1974). *El hombre no secular*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Habermas, J., & Ratzinger, J. (2008). *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hubner, K. (1996). *La verdad del mito*. México: Siglo XXI.
- Jamme, C. (1995). *Introduction à la philosophie du mythe. Epoque moderne et contemporaine*. Paris : librairie philosophique J. Virin.
- Kirk, G., Raven, J., & Schofield, M. (1997) *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lassalle, F. (1931). *¿Qué es la Constitución?* Madrid: Cenit.
- Lemaitre Ripoll, J. (6 de marzo de 2010). Los estudiantes de la Séptima Papeleta. *Semana*. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/los-estudiantes-septima-papeleta/114006-3>
- Lemaitre Ripoll, Julieta. (2009). *La paz en cuestión: imágenes de guerra y paz en la Constituyente de 1991*. Recuperado de https://www.law.yale.edu/system/files/documents/pdf/sela/SELA12_Lemaitre_CV_Sp_20120325.pdf
- Lemaitre Ripoll, J. (2009a). *El Derecho como Conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Colombia: Siglo Del Hombre Editores/ Editorial Uniandes.
- Lerner, M. (1937). Constitution and Court as Symbols. *The Yale Law Journal*, 46(8) 1290-1319.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Myth and Meaning*. Washington: Schocken.
- Mardones, J. M. (1994). *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración post cristiana de la religión*. Madrid: Verbo Divino.
- Miguel, L. F. (1998). Em torno do conceito de mito político. *Dados*, 41(3), Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0011-52581998000300005

- Nisbet, R. (1987). Civic Religion. En M. Eliade, *Encyclopedia of Religion 3*, (pp. 325-342). Nueva York: Macmillan.
- Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente (1991). *Informe de las sesiones plenarias*. Bogotá.
- Reszler, A. (2010). *Mythes politiques modernes*. París: Archives Karelina.
- Ricketson, P. (2001). *Political Myth: The Political Uses of History, Tradition and Memory*. (tesis de doctorado en Filosofía, Universidad de Wollongong, Wollongong, Australia). Recuperado de <http://ro.uow.edu.au/theses/1438/>.
- Rivera García, A. (julio-diciembre, 2010). Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política. *Ingenium*(4): 145- 165
- Segal, R. (2004). *Myth: A Very Short Introduction*. Reino Unido: Oxford University Press, 2004.
- Sorel, G. (2005). *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Steiner, G. (2007). *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela.
- Torres Forero, C. A (2007). *De las aulas a las urnas. La universidad del rosario, la séptima papeleta y la constituyente de 1991*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario.
- Tschent, O. (diciembre, 1991). The Secularization Paradigm: A Systematization. *Journal for the scientific study of religion*, 30(4):395-415.
- Tylor, E. (1871). *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*. Londres: John Murray.
- Valencia Villa, H. (1999). *Cartas de batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Colombia: CEREC.
- Vita, L. (2014). La importancia del mito en el pensamiento de Carl Schmitt. En J.C. Balerdi, & M. A. Peri Guedes, *Teoría del Estado: miradas desde el sur del continente americano*, Buenos Aires, La Ley- Departamento de publicaciones de la Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires.