

Revista Colombiana de Educación

ISSN: 0120-3916

rce@pedagogica.edu.co

**Universidad Pedagógica Nacional
Colombia**

Ávila Penagos, Rafael

La guerra de las escuelas. Una lectura de la confrontación entre dos Teologías de la República
Revista Colombiana de Educación, núm. 50, enero-junio, 2006, pp. 178-195

Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=413635244010>

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

Resumen

Éste es un ensayo de interlocución crítica con un informe de investigación, recién publicado por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional, sede Bogotá, con el título de Legitimidad y cultura. Educación, cultura y política en los Estados Unidos de Colombia, 1863-1886, cuyo objeto de estudio son los avatares de un proyecto político y cultural de reforma de la educación pública, diseñado y puesto en marcha por los liberales radicales. El proyecto condujo a una confrontación entre “dos Teologías de la República”, que se expresó inicialmente en la forma de controversia doctrinaria y degeneró finalmente en contienda bélica. La intención de este ensayo es iniciar una conversación con su autor, desde una perspectiva sociológica, comentando acuerdos y desacuerdos, formulando preguntas e identificando algunos puntos que quedan abiertos a la discusión. Y que, por esa misma razón, generan polémica en el medio académico.

Palabras clave:

Cultura, modelos culturales, educación, legitimidad.

Abstract

This is an essay of critical interlocution related to a research recently published by the School of Human Sciences in the Universidad Nacional in Bogotá, titled Legitimacy and culture. Education, culture and politics in the United States of Colombia, 1863-1886. Its object of study were the events of a political and cultural project geared towards the reform of public education, designed and carried out by the radical liberals. The project resulted in a confrontation between “two Theologies of the Republic” that initially depicted a doctrinarian controversy which lead to a warlike dispute. The intention of this essay is to start a dialog with its author from a sociological perspective, sharing agreements and disagreements, posing questions and identifying certain issues that are opened to discussion. And for this same reason, it generates controversy within the academic community.

Key words:

Culture, cultural models, education, genuineness.

POLÉMICAS

La guerra de las escuelas.

Una lectura de la confrontación entre dos Teologías de la República*

Rafael Ávila Penagos¹

Increíble pero cierto: la confrontación entre dos Teologías de la República transformó en contienda bíblica una controversia doctrinaria. “La oposición apeló a la insurrección y logró desatar la más devastadora de todas las guerras civiles hasta la fecha presenciada en lo recorrido del siglo XIX” (González, 2005, p. 249).

No lo digo yo, lo dice literalmente Jorge Enrique González, profesor de la maestría en Estudios Culturales, de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia.

Su objeto de estudio: el intento de construir un sentimiento de nación, mediante un proyecto político y cultural de reforma de la educación pública, diseñando y puesto en marcha por los liberales radicales.

El escenario: los Estados Unidos de Colombia de 1863 a 1886.

El autor trata de “obtener una visión de conjunto de las razones por las cuales el proceso de transformación de los hábitos, las costumbres y las ideas, en la dirección de una cultura laica... no fue posible” (González, 2005, p. 16).

Mi propósito: ambientar su lectura, elaborando una entrada posible, a partir del capítulo noveno de su obra. Más que una reseña, pero menos que un estudio crítico, mi trabajo pretende conversar con el autor, desde una perspectiva sociológica, comentando acuerdos y desacuerdos, formulando preguntas, e identificando algunos puntos que quedan abiertos a la discusión.

* A propósito del libro: González, J. (2005). *Legitimidad y Cultura. Educación, cultura y política en los Estados Unidos de Colombia, 1863-1886*. En adelante me referiré al autor con la sigla JEG. Texto recibido en febrero 15 de 2006 y arbitrado en marzo 7 de 2006.

¹ Doctor en sociología, de la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Profesor titular del Departamento de Posgrados, Facultad de Educación, Universidad Pedagógica Nacional. Participa en el grupo *Sujeto, cultura y dinámica social*, del Doctorado Interinstitucional en Educación. losavila@yahoo.fr

1. La educación como objeto de luchas entre los poderes sociales

El poder de predisponer a los individuos a pensar, obrar y sentir de una manera determinada, es el poder específico y asombroso de la educación. Si conceptualizamos la educación como una acción dirigida de modo intencional a la constitución de subjetividades transformadoras reproductoras del sistema cultural subyacente a un determinado orden social, queda al descubierto la relación encubierta entre educación y práctica política.

Se trata de un “bien” tan inmensamente empoderador, que se ha convertido en un objeto de disputa (un *enjeu*) entre las diferentes fuerzas sociales. Cada una de ellas quiere apropiárselo, para poder imponer las orientaciones culturales que más se acoplan con sus posiciones y sus intereses. En algunos momentos de la historia fue propiedad monopólica de la Iglesia y en otros lo fue del Estado. La tendencia actual parece orientarse hacia una diversificación en los modos de apropiación, circulación y consumo de los bienes simbólicos.

Se comprende así por qué el control de las instituciones educacionales ha sido, en el transcurso de la historia, objeto de luchas y de compromisos entre los diferentes poderes sociales en competición. Luchas entre el papado y los príncipes en torno de las universidades medievales, luchas entre comunidades religiosas de inspiración cristiana o de inspiración budista, luchas entre Estados e iglesias por el monopolio de la enseñanza, en Francia, en Alemania, en Turquía. Entre diferentes grupos de presión ligados a fracciones diferentes de la clase dominante (burguesía modernista y burguesía tradicionalista), o entre escuelas de tendencias opuestas en el seno del mundo universitario (ya sea a favor o en contra el latín, a favor o en contra la tecnología, a favor o en contra determinadas competencias, etc.), o entre políticas culturales de signos opuestos que se traducen en tendencias opuestas en los currículos orientadores de las instituciones y las prácticas educativas (Passeron, 1992, p. 7).

Las luchas entre las políticas de los liberales radicales y las de sus adversarios tradicionalistas, objeto de atención de la investigación terminada por JEG, ponen en evidencia una vez más, a partir del caso colombiano, y en el período trabajado, las situaciones conflictivas a que pueden conducir estrategias contrapuestas de apropiación y control de este bien de naturaleza simbólica; situaciones que pueden conducir, y de hecho condujeron en este caso, a la llamada “guerra de las escuelas”.

2. González versus Melo. Dos modelos de interpretación historiográfica

La interpretación historiográfica en Colombia, sin embargo, no le ha prestado la atención suficiente a la dimensión cultural, “un elemento insustituible para comprender cabalmente los procesos histórico-sociales” (González, 2005, p. 249). En general, le ha conferido mayor importancia a los aspectos tecnoeconómicos de di-

chos procesos, y en menor grado a los procesos de constitución de las instituciones jurídico-políticas, orientada quizá por la distinción entre civilización (elementos materiales) y cultura (progreso intelectual y científico).

Jorge Orlando Melo, por ejemplo, sostiene que los principales indicadores de modernización en Colombia, a finales del siglo XVIII, son el económico y el morfológico (social). Este enfoque que se ha logrado posicionar como “el principal modelo de interpretación historiográfico”, de amplia aceptación en los círculos académicos colombianos, resulta difícil de aceptar, según afirma JEG, porque “deja de lado el papel de los elementos de carácter intelectual que, en no pocas ocasiones, se convierten *en elementos claves o, tal vez, determinantes* de los procesos históricos” (González, 2005, p. 233; el resaltado en cursiva es mío).

Para decirlo de otra manera: el trabajo historiográfico se ha centrado en las condiciones económicas y morfológicas propias del proceso de **modernización** y ha dejado de lado las condiciones intelectuales y culturales propias del proceso de ingreso a la **modernidad**, en la cual se vuelve decisiva la contraposición entre un orden social **recibido**, legitimado por una cosmovisión religiosa, y un orden social **producido** inspirado en una cosmovisión secular del mundo de la vida².

Según Melo, a finales del siglo XVIII o comienzos del XIX se creó un amplio consenso, en los sectores de la élite criolla neogranadina, en torno del establecimiento de una economía de carácter capitalista y de un sistema político basado en la soberanía popular. JEG replica:

En nuestro concepto *el panorama fue muy diferente* puesto que, aun aceptando que existieron elementos semejantes para definir el proyecto modernizador, en el sentido de vincularnos a la historia universal al estilo occidental, *las controversias en torno de las concepciones humanísticas sí marcaron en una forma decisiva el ritmo y la dirección de ese proceso* (González, 2005, pp. 233-234; el resaltado en cursiva es mío).

La vinculación con las corrientes de pensamiento y las cosmovisiones asociadas a la modernidad representaron para las élites dirigentes *un tema que los separó hasta convertirse en dos opciones irreconciliables* que, si bien se mantuvieron cohesionadas frente a algunos temas vitales de la organización política del Estado republicano..., no lo estuvieron en torno de la fundamentación de la actividad política y jurídica, por cuanto *se distanciaron en forma radical por sus diferentes concepciones* (González, 2005, p. 234; el resaltado en cursiva es mío).

3. ¿Cómo caracterizar el período en estudio?

JEG intenta una caracterización de los elementos históricos más significativos de la Colombia del período de la Federación (1863-1886) para tratar de comprender *los problemas de legitimación* que se presentaron a lo largo del siglo XIX en Colombia,

² JEG entiende por *modernización*: el control y el desarrollo creciente de las condiciones materiales de una sociedad. Y por *modernidad*: el proceso de desencantamiento del mundo (Weber), el cual comporta una decisiva secularización del mundo de la vida.

y muy particularmente los que terminaron con el sistema federal de gobierno durante la década de 1880 (González, 2005, p. 221; el resaltado en cursiva es mío).

Sospecha, desde el comienzo, que los problemas de legitimación del sistema federal tuvieron su origen en su (desigual) “vinculación con las corrientes de pensamiento y las cosmovisiones asociadas a la modernidad, por parte de las élites locales”. Aunque JEG no lo dice explícitamente, esta afirmación constituye una **hipótesis** orientadora de su proceso investigativo.

JEG se vale de la teoría de la evolución cultural de J. Habermas para comprender y ubicar el período en cuestión.

Tres rasgos fundamentales de esta teoría son necesarios para comprender su proceso interpretativo:

- a) La historia de la humanidad es reconstruida, en un esquema lógico-evolutivo, en cuatro formaciones sociales básicas: la anterior a las altas culturas, la tradicional, la capitalista y la poscapitalista.
- b) Cada una de ellas tiene sus correspondientes “principios de organización”, entendidos como aquellas innovaciones producidas por etapas de aprendizaje que determinan un nuevo grado de aprendizaje de la sociedad.
- c) Cada principio de organización, a su vez, determina el ámbito de variación de los sistemas de interpretación del mundo que fundamentan la identidad.

Apoyándose en la idea de que “las sociedades aprenden de modo evolutivo en la medida en que incorporan institucionalmente estructuras racionales que ya están caracterizadas en las tradiciones culturales” (Habermas, 81: 181-232), JEG ubica el período en cuestión como “*una fase de transición* entre una formación social tradicional y algunos elementos sistémicos, propios de una formación social capitalista liberal” (González, 2005, p. 221; el resaltado en cursiva es mío).

Si se tiene en cuenta que el principio organizador de una sociedad tradicional, como la estudiada, tiene que ver con **el principio de diferenciación funcional** entre segmentos especializados de la sociedad (división tripartita del Estado y separación institucional entre las autoridades seculares y las autoridades religiosas) (Habermas, 75: 36), y que el principio organizador de la formación social capitalista tiene que ver, por un lado, con la regulación de relaciones entre el trabajo asalariado y el capital, entre el aparato de poder y el régimen jurídico, y entre la jurisdicción civil y la jurisdicción eclesiástica, las contingencias del período en cuestión llevan a las siguientes conclusiones:

1. A pesar del esfuerzo por desarrollar **las fuerzas productivas** (educación, vías de comunicación, fortalecimiento del mercado nacional, etc.), durante los gobiernos de la Federación “no se logró desarrollar de manera suficiente el aspecto cognitivo-instrumental con el cual potenciar las fuerzas productivas en un grado considerable” (González, 2005, p. 222).

2. En cuanto a **la forma del Estado**, hubo una adaptación precaria de las estructuras burocráticas propias del régimen colonial español, mediante una orientación de índole republicana que incorporó el principio de la soberanía popular y los derechos del hombre y del ciudadano a los fundamentos del orden jurídico legal.
3. Con la introducción de las doctrinas de Bentham se lograron transitoriamente algunas transformaciones en **los sistemas de interpretación** que apuntaban a fundamentar las relaciones interpersonales y las reglas del mercado, “pero sin contar con una transformación correlativa de las fuerzas modeladoras de una economía de mercado” (González, 2005, p. 223).

Sobre la diferenciación funcional entre las autoridades civiles y las religiosas, y su consiguiente diferenciación entre jurisdicción civil y religiosa, JEG no interroga las contingencias históricas. Un punto por trabajar.

Concluye, entonces, que “la mezcla indeterminada entre elementos de un orden social tradicional y (los de un orden social inspirado por) el capitalismo liberal, *no permitió establecer una clara transición hacia un nuevo principio organizador de la sociedad en nuestro medio*” (González, 2005, p. 223, el resaltado en cursiva es mío).

Si uno trata de mantenerse en el marco interpretativo de Habermas, al cual se acoge el autor, podría formularse la siguiente ampliación: no fue posible crear las condiciones estructurales para institucionalizar y consolidar un nuevo grado de aprendizaje de la sociedad (en los aspectos técnico-cognoscitivos y práctico-morales) porque el nuevo principio organizador (el proyecto de reforma de la educación pública, de inspiración secular) logró ser deslegitimado por los adversarios de las doctrinas liberales.

Sugiero respetuosamente sustituir la metáfora química de la “mezcla indeterminada” entre los elementos tradicional y liberal, por una metáfora que recoja el proceso de diferenciación interno entre las diferentes fracciones de la clase dominante, y el consiguiente proceso de confrontación a que éste los conduce. Si nos salimos del paradigma “lógico-evolutivo”, de Habermas, y adoptamos un paradigma agónico y posicional, no es posible explicar la “aguda confrontación en torno del modelo cultural... imperante” (González, 2005, p. 223), sin esa previa diferenciación.

Para la década de 1880 los sistemas de interpretación propios de la colono-evangelización, que llevaban ya cuatro siglos suministrando patrones de identidad cultural, arraigados hondamente en los hábitos de la población, eran cuestionados de modo radical por las políticas del gobierno federal y estaban creando las condiciones estructurales para afianzar un nuevo modelo cultural (por medio de escuelas y normales). Esta nueva orientación del Estado ponía en peligro, a mi juicio, el monopolio interpretativo de la institución religiosa y sus aliados: los tradicionistas, fuente de la hegemonía de la institución religiosa, no sólo en el ámbito cultural, sino también en el político.

De modo que obstruir el acceso a otras interpretaciones de la realidad era una manera de conservar la hegemonía y, por consiguiente, los beneficios que de ella se derivaban. Una identidad arraigada entraba en conflicto con una identidad en proceso de construcción. Unos patrones culturales ya internalizados entraban en conflicto con otros patrones que estaban teniendo la oportunidad de universalizarse por medio del aparato educativo³.

4. Una segunda forma de examinar el problema

JEG intenta “otra forma de examinar este problema”: la de “explorar las propiedades formales que... deben poseer los modelos culturales, para que, en el mundo de la vida, sean posibles las orientaciones racionales de la acción y éstas se expresen en un modo de vida racional” (González, 2005, p. 224). Según Habermas, el modelo cultural debe poseer cuatro propiedades o condiciones:

1. Poner a disposición de los actores los conceptos formales de mundo objetivo, social y subjetivo, tener pretensiones de validez diferenciadas (verdad, rectitud, veracidad subjetiva) y provocar las actitudes correspondientes: objetivación, conformidad, no conformidad y expresiva.
2. Permitir una relación reflexiva consigo misma, despojarse de su dogmática, hasta el punto en que las interpretaciones nutridas por la tradición puedan ponerse en cuestión y ser sometidas a reconstrucción crítica.
3. Permitir una conexión de retroalimentación con formas especializadas de argumentación (como la ciencia, la moral, el derecho, el arte y la literatura), cuyo aprendizaje puede institucionalizarse socialmente.
4. Facilitar la interpretación del mundo de la vida donde se escenifica la confrontación entre los diversos actores y sus modelos culturales.

El comentador experimenta aquí un vacío argumentativo. Cuando el lector espera que el investigador se pregunte si los dos modelos culturales en confrontación⁴ cumplen con esas “propiedades formales”, JEG se limita a contraponer dos interpretaciones de la modernidad: la de Weber, que enfatiza “el desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo”, y la de Habermas, quien

Encuentra insatisfactorio este diagnóstico del desencantamiento del mundo y propone considerar como forma de racionalización, que sirve de recipiente para las transformaciones posteriores, a las mismísimas imágenes religiosas del mundo. En su concepto, dice, el análisis weberiano pasa por alto las maneras en que esas imágenes sirven de fundamento para desarrollar versiones alternativas que marcarían el paso a la modernización cultural (González, 2005, p. 226).

³ El comentador echa de menos la categoría “hegemonía” en el aparato exegético del autor. Una categoría que nos parece de enorme capacidad heurística para interrogar las contingencias históricas.

⁴ El modelo cultural católico y el modelo cultural liberal, reconocidos por JEG como “los elementos de referencia en la confrontación entre cosmovisiones, y entre esfuerzos por avanzar en la modernización de nuestra formación social” (González, 2005, p. 226).

El asunto se complica aún más porque las propiedades formales requeridas por Habermas, y escogidas por el autor como referente o étalon teórico para interrogar las contingencias culturales de las dos cosmovisiones que se disputan el control del sistema educativo, son, a mi juicio las propiedades del modelo cultural característico de la modernidad europea, y no las propiedades de las concepciones culturales que estaban en confrontación en el siglo XIX en Colombia. Estas propiedades solamente podrían inferirse del análisis concreto de sus especificidades y sus contingencias. Con una herramienta como ésta sólo podría concluirse que ninguna de las dos cosmovisiones conducía a un modo de vida racional, como el exigido por la modernidad europea. Si Habermas juzga como paradigmáticas las propiedades de un modelo cultural para evaluar otras modalidades de la cultura, estaría incurriendo en una variedad de etnocentrismo. Un punto para la discusión.

5. La persistencia de estructuras ideacionales profundas

Entre los interrogantes más llamativos de los estudios sobre la cultura en América Latina, JEG se detiene a considerar aquel que suscita “la real o aparente inmovilidad de algunas de sus estructuras ideacionales profundas, o, para decirlo en otros términos, la persistencia de un determinado tipo de mentalidad” (González, 2005, p. 226). El comentador supone que está refiriéndose a la cultura católica tradicional.

Y él mismo responde afirmando que existen dos versiones al respecto:

- Quienes consideran que las grandes estructuras simbólicas que conforman nuestra cultura han sido objeto de una notoria **discontinuidad** a raíz de la penetración de las ideas ilustradas en el régimen colonial.
- Quienes sostienen que la historia de Latinoamérica, y en particular de sus manifestaciones culturales, se comprende a partir de sus **continuidades** más que de sus rupturas.

La cita de Mariano Picón Salas es significativa al respecto: “La historia cultural hispanoamericana no obedece tanto a una tradición de la ruptura, sino a una tradición sin más” (González, 2005, nota de la p. 227).

En la sociedad tradicional que, en nuestro caso, corresponde al período colonial y a buena parte del período republicano, el principio de identidad más sólido se encuentra fundamentado en una cosmovisión católica, a un grado tal que podemos entenderla efectivamente como una cultura tradicional católica, a la cual propone denominar cultura tradicional (González, 2005, pp. 227-228).

A continuación JEG trata de **caracterizar esta cultura**, apoyándose o inspirándose en algunas elaboraciones de Hegel sobre la religión católica, algunas de ellas discutibles. “Hegel –dice– califica como el gran error de nuestro tiempo... el querer considerar como diferentes a la religión y al Estado, puesto que en su concepción, éste se fundamenta en una disposición de ánimo ética, y ésta en la

religiosidad”. El comentador considera que el error no consiste en considerarlas como “diferentes”, sino en considerarlas como “separadas”⁵. Son dos niveles que coexisten, dirá más adelante.

Según Hegel, dice JEG, “en el cristianismo primitivo el contenido estuvo representado por la idea de Dios como espíritu, sin necesidad de acceder a una serie de materializaciones que lo representaran” (González, 2005, p. 228). “Para la cultura tradicional católica... el orden espiritual se presenta en la realidad en formas materiales exteriores. Por ejemplo, según Hegel, Dios es presentado a la adoración religiosa como una cosa externa (la hostia)” (González, 2005, p. 229). El comentador considera que lo esencial del cristianismo primitivo era creer que Dios se había materializado (encarnado) en un cuerpo humano. No es exacto, en consecuencia, ubicar la diferencia entre cristianismo y catolicismo como una diferencia entre una representación de Dios concebido como espíritu y una representación de Dios concebido como materia.

Según Hegel,

La religión católica ha sido y es aún, con frecuencia, altamente valorada como aquella por la cual es asegurada la estabilidad de los gobiernos, pero efectivamente de aquellos gobiernos ligados a instituciones que se fundan en la servidumbre del espíritu... esto es, bajo instituciones de injusticia y bajo una condición de corruptela y barbarie moral (González, 2005, p. 229).

El comentador considera que, en este punto, Hegel tiene razón; hay demasiada documentación histórica para certificar esta tesis.

Es más interesante, sin embargo, el recurso a Ernest Tröeltsch (1951). JEG se apoya en este último autor para afirmar que:

La cultura tradicional católica... es en gran medida una cultura eclesiástica; ...es decir, aquella que reposa en la creencia en una revelación divina, absoluta y directa, así como en la organización administrativa de la revelación en un instituto de salvación y de educación que es la Iglesia, cuya característica distintiva es la de un profundo autoritarismo (González, 2005, p. 229).

Ésta es una concepción más histórica y más sociológica. Tröeltsch no se limita a caracterizar la cultura católica tradicional como una creencia, agrega el componente organizativo de la creencia como instituto o como institución “de salvación y de educación”, cuya característica distintiva es “una cultura autoritaria en grado máximo” (González, 2005, p. 229, cita 10).

En resumen, las características de la cultura católica enunciadas serían⁶:

- a) Supone una distinción entre religión y Estado, pero no una separación. De hecho, siempre han estado ligados de maneras diferentes.

⁵ “Diferentes” puede ser el correlato de iguales o de semejantes, de mismos o de idénticos. Mientras que “separados” puede ser el correlato de contigo, unido, conectado o relacionado.

⁶ JEG utiliza, como equivalentes, las expresiones “cultura tradicional”, “cultura católica” y “cultura tradicional católica” (véase, por ejemplo, González, 2005, p. 228).

- b) Supone una distinción entre moral y ley, pero no una separación.
- c) Supone la posibilidad de que el Estado sea legitimado (o deslegitimado) por la religión.
- d) Supone la creencia en una revelación divina, absoluta y directa.
- e) Supone una organización de la creencia y de los creyentes en una institución de salvación y de educación.
- f) Supone una cultura autoritaria en grado máximo.

Apuntalado en estas elucubraciones de Hegel, JEG concluye que:

Las implicaciones que tiene una cultura tradicional católica para la legitimación de un sistema político son inmensas, porque *es la conciencia religiosa la que permite derivar el principio de acatamiento a las normas*; si esto no ocurre así, pone en evidencia la contradicción existente entre estos dos órdenes y se precipita la confrontación. Este fenómeno se presenta históricamente a diferentes niveles, pero su operatividad se registra como *una constante que adopta la fuerza de un principio regulador del orden social tradicional* (González, 2005, p. 231; el resaltado en cursiva es mío).

Estoy de acuerdo en que la conciencia religiosa tiene “la fuerza de un principio regulador del orden social tradicional”; es preciso aclarar, sin embargo, cómo se entiende la expresión “es la conciencia religiosa la que permite derivar el principio de acatamiento a las normas”. Y, sobre todo, lo que entendamos por “derivado”. Si derivar significa “deducir”, no es evidente que el principio de acatamiento de las normas se deduzca de (tenga su origen en) la conciencia religiosa. Es posible pensar en una fundamentación secular de las normas, como se ha intentado en las éticas civiles. No creo que una norma o un conjunto de normas, de carácter secular, puedan fundamentarse con argumentos de tipo religioso extraídos de los libros sagrados.

Si derivar significa validar o “legitimar”, entonces sí creo que es posible legitimar normas civiles con discursos religiosos o teológicos. De hecho, esto es lo que ha ocurrido cuando la institución religiosa legitima un orden social con discursos religiosos. Sin embargo, el poder de la legitimación no es el resultado del poder de los discursos, sino el resultado del poder de los productores de discursos que han recibido de la institución la autoridad para hacer creer que un determinado orden social es legítimo o ilegítimo. Esto es válido, con mayor razón, cuando estos discursos están respaldados por “el instituto de salvación y de educación” llamado iglesia⁷.

⁷ El comentarista conjectura que JEG ha puesto toda la fuerza en la confrontación discursiva entre tradicionistas y liberales, y ha subvalorado el peso específico de la institución religiosa para validar o invalidar los discursos en lucha.

6. Si la mentalidad católica contribuyó o no a la racionalidad moderna

Nueva pregunta de JEG: “¿Contribuyeron los elementos constitutivos de la mentalidad católica a adoptar elementos estructurales de la racionalidad moderna? O, por el contrario, ¿fue esa mentalidad completamente refractaria a esas innovaciones?” (González, 2005, p. 234).

JEG se ha adelantado a responder que “en un período de larga duración... se observa *un fragmentario proceso modernizador...* pero no podría decirse que éste va acompañado de un proceso satisfactorio en cuanto a la adopción de una mentalidad de tipo moderna que la soporte” (González, 2005, p. 234; el resaltado en cursiva es mío).

Si releemos la pregunta, unas líneas atrás, ésta queda sin responder. JEG no aduce argumentos para sostener que la mentalidad católica contribuyó a adoptar elementos de la racionalidad moderna, pero se resiste a afirmar que esa mentalidad fue completamente refractaria a las innovaciones.

Finalmente, no queda clara la posición de JEG,

Quizá sea por eso –dice– que suele hablarse de una *modernización incompleta, escindida, postergada, o truncada*, para denotar que tanto en el plano de la modernización como en el ingreso en la modernidad el nuestro ha sido un proyecto *sui generis* donde, por ejemplo, se asistía al final del siglo XIX a una fórmula tan particular como la de una *modernización tradicionista* (González, 2005, p.234; el resaltado en cursiva es mío).

El comentador experimenta una especie de insatisfacción ante esta comprensión de las contingencias históricas del período pero, al mismo tiempo, reconoce la dificultad para encontrar la clave que nos permita salir del laberinto. Sospecha, sin embargo, que dicha clave puede estar en la comprensión misma de la modernidad que JEG trata de conceptualizar a continuación.

7. La confrontación entre diferentes orientaciones culturales

El concepto de cultura moderna, dice JEG:

Nos aproxima a una de las dimensiones que queremos subrayar de la modernidad, en el sentido de que esa nueva mentalidad presupone una constante liberación del modo de ser del hombre respecto de las ataduras impuestas por la cosmovisión religiosa, en este caso católica. El concepto de cultura moderna nos aproxima también al desencantamiento del mundo, al terreno de un mundo en el que la unidad de los discursos teológicos y metafísicos es sustituida por el politeísmo de los valores, produciéndose una diferenciación entre tres esferas de valor relativamente autónomas, como son la ciencia, la moral y el arte que deben producir sus propias argumentaciones y fundamentaciones (González, 2005, p. 234),

como ámbitos separados de las justificaciones religiosas y metafísicas, convertidos en “dominios esotéricos de expertos” (Brunner, 1992, p. 100).

Apoyándose en E. Trötsch, JEG sostiene que, aunque la secularización “se convierte en un sistema cerrado que, en varios aspectos, viene a funcionar como la nueva religión de una élite que se considera portadora de la razón”,

es necesario reconocer que... esa concepción de cultura sirvió de soporte para la *conformación de un movimiento social transformador de los modelos de historicidad imperantes*, en momentos y lugares determinados, que dieron como resultado la formación de los Estados nacionales contemporáneos (como el Estado-nación colombiano) (González, 2005, p. 235; el resaltado en cursiva es mío)⁸.

JEG acaba de introducir otra categoría heurística, proveniente de otra caja de herramientas. Me refiero a la categoría “modelos de historicidad” y al instrumental teórico propuesto por Alain Touraine. Si seguimos el juego con este instrumental, podríamos decir que los liberales radicales, concebidos como un movimiento social, intentan modificar el modelo de historicidad dominante; es decir: intentan modificar las orientaciones culturales de los modos de intervención de la sociedad colombiana sobre ella misma.

En efecto, JEG reconoce que “un sector de la élite dirigente (en Colombia) adoptó el tema de la educación y la aplicación del conocimiento científico como una de sus principales estrategias para... aproximarse a la adopción de una nueva mentalidad” (González, 2005, p. 236). Con lo cual “las orientaciones culturales de tipo laico operaron a partir del pivote de la educación como *estrategia para ingresar en la modernidad*” (González, 2005, p. 237; el resaltado en cursiva es mío). Digámoslo aun de otra manera: los liberales radicales elaboran un intento de control social y político por medio de resocialización total del imaginario colectivo.

Un proyecto de tal alcance no podía llevarse a cabo sin suscitar la reacción de las orientaciones culturales dominantes, de forma y contenido religioso, agenciadas en primera instancia por la institución religiosa y sus ámbitos civiles de influencia, cuya hegemonía en el campo simbólico quedaba cuestionada mediante una doble descalificación: la del discurso religioso y la moral católica como referente para enjuiciar los asuntos públicos, y la correspondiente a la autoridad

⁸ JEG introduce aquí una categoría acuñada por Alaine Touraine (1978): el modelo de historicidad (véase su libro *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina*, Ciudad de México: Siglo XXI Editores, p. 25), el cual define como un sistema de orientaciones culturales de los modos de intervención de la sociedad sobre ella misma. Conceptualización que implica y se acompaña de una conceptualización diferente del “desarrollo”, el cual define así: “Le développement est l’ensemble des actions qui fait passer une collectivité d’un type de société à un autre, défini par un degré plus élevé d’intervention de la société par elle-même” (p. 9 de la edición francesa). Esta concepción, por supuesto, es sustancialmente diferente de la concepción del desarrollo según los parámetros de un paradigma “lógico evolutivo”, como el de Habermas.

El desarrollo no es concebido en Touraine como el paso de una etapa a otra etapa en una secuencia evolutiva y lineal que va del subdesarrollo al desarrollo, sino como una transición de la no intervención de la sociedad sobre sí misma a la autointervención de la sociedad sobre ella misma. Lo que distingue a una sociedad de otra no es el estar más atrás o más adelante, ni el estar más arriba o más abajo, sino el grado de complejidad de su intervención sobre sí misma. Una sociedad será más desarrollada en la medida en que la intervención sobre sí misma sea más cualificada y más inteligente (papel del conocimiento).

misma del gremio sacerdotal, portador y predicador de ese discurso (González, 2005, p. 211). Un jaque al monopolio de la “dirección intelectual y moral”, al monopolio de la producción de sentido y al monopolio de las interpretaciones que resultaba de la confrontación “entre diferentes orientaciones culturales”.

Lo que para los liberales radicales era “una estrategia para ingresar en la modernidad” o un nuevo principio organizador, para la institución religiosa era una expresión de ateísmo, de libertinaje y de pecado. A la deslegitimación de la moral católica y de la autoridad sacerdotal, la institución religiosa contraargumentaba presentando al liberalismo radical como una “autoridad intrusa, inspirada por el fanatismo, corruptora de las costumbres, impostora, que le declara la guerra a los predicadores de la verdad”. Una confrontación entre mutuas deslegitimaciones.

La confrontación, lejos de presentar las características de una controversia académica, fundamentada en la argumentación, estaba viciada por un “clima de exacerbación de los sentimientos dogmáticos” y por las heridas derivadas de la “expropiación de bienes de manos muertas” y de las restricciones que se habían operado sobre el poder eclesiástico en los gobiernos anteriores.

De esta manera, dice JEG,

Con argumentos en contra de la legitimidad de las instituciones políticas, sociales y culturales vigentes, el tradicionismo continuó su labor de demolición de los fundamentos de una concepción laica del Estado... hasta lograr la máxima agudización de las contradicciones que originaron la guerra civil de 1876-1877, también conocida como la guerra de las Esuelas (González, 2005, p. 212).

Al formular el balance del período, JEG sostiene que:

- a) “La contienda literalmente arrasó con lo logrado en materia de educación y vías de comunicación, convirtiendo en despojos las instalaciones educativas y desangrando el presupuesto nacional” (González, 2005, p. 249).
- b) “Algo quedó como potencial de aprendizaje de una ética regida por principios diferentes de los del iusnaturalismo clásico”
- c) “Se hicieron algunos avances en el plano de la modernización y se racionaron algunas estructuras de conciencia”.
- d) “El desarrollo cultural del siglo XIX colombiano quedó anclado en una concepción de corte tradicionista” (González, 2005, p. 241).

8. ¿Transformación endógena o importación simbólica?

Al interrogarse por las posibles causas de este descalabro, JEG se manifiesta de acuerdo con algunos de los planteamientos de Núñez sobre el carácter dogmático de la controversia y la actitud de golpear a los adversarios con procedimientos de exclusión.

Desde el punto de vista de la teoría de la evolución cultural, JEG concluye que:

La adopción de convenciones culturales foráneas que fueron, en su contexto, el fruto de *una lenta superación de niveles* de evolución cultural, se llevó a cabo, en nuestro medio, de *una forma sobresaltada e improvisada*, dejando de lado las consideraciones acerca de nuestras propias condiciones culturales (González, 2005, p. 242; el resaltado en cursiva es mío).

Dicha adopción de convenciones culturales modernas:

Chocó... con una férrea oposición que impidió cualquier intento de transacción o de diálogo por parte de una Iglesia que, a nivel internacional, emprendió una furiosa reacción contra la cultura moderna (Pío IX y todas sus encíclicas), incluyendo la condenación de los errores modernos del liberalismo (González, 2005, p. 243).

Si tomamos como **indicadores discursivos** de su paradigma teórico el conjunto de oposiciones, explícitas e implícitas, que JEG utiliza en su interpretación, vemos que se trata de una lectura muy coherente con el esquema lógico-evolutivo, de Habermas:

Lento *versus* rápido

Irreflexivo *versus* reflexivo

Maduración progresiva *versus* transplante abrupto

Anunciado *versus* súbito

Planeado *versus* improvisado

Calmado *versus* sobresaltado

Arraigado *versus* desarraigado

Coincide, además, con la posición de Agnes Heller (1994), según la cual en los lugares en que la modernidad fue el resultado de un lento proceso de maduración, la dinámica de la modernidad precedió al orden social moderno, facilitando el camino hacia el segundo. En cambio, cuando el orden social moderno fue el resultado de un transplante abrupto a territorios donde la dinámica de la modernidad no había hecho su aparición espontáneamente, la ausencia total de esta dinámica ha mantenido al orden moderno en una situación de permanente inestabilidad⁹.

Como señala Brunner (1992, p. 90) comentando a Octavio Paz, el proyecto modernizador no corresponde, por un lado, a una transformación endógena de la propia base económica, sino a la imitación o la fascinación ideológica de una élite y, por otro, supone una negación del núcleo católico, cuando en Europa hubo un perfecto acoplamiento entre ética protestante, capitalismo y democracia.

⁹ Si bien reconozco que esta interpretación del proceso es coherente con el paradigma lógico-evolutivo, creo que es posible también elaborar una interpretación con el instrumental de una teoría crítica de la cultura, según el cual la cultura no es el indicador de un grado de desarrollo alcanzado en una evolución de tipo lineal, sino la expresión simbólica de una lucha entre poderes por el control de la producción, la circulación y el consumo de sentido.

Lo primero significa que los hábitus y las orientaciones culturales que en Europa surgieron como un resultado endógeno del desarrollo de las fuerzas productivas, para posibilitar y reforzar el desarrollo del capitalismo y la democracia, aquí en América Latina fueron producto de la importación simbólica (recepción) hecha por las élites que tenían el privilegio de estar en contacto con el mercado simbólico internacional, y estaban ausentes, no existían ni podían existir, en el resto de la población. Para convertirlas en orientaciones culturales dominantes habría dos medios: a) cimentarlas y arraigarlas en el imaginario cultural por medio **resocialización** total de la población, o b) imponerlas por la fuerza, por medio **represión** desde regímenes autoritarios.

Lo segundo significa que, en lugar de montar el proyecto sobre la negación de la cultura católica, sería necesario construir (o adoptar) unas orientaciones culturales (de carácter civil o religioso) que favorezcan el acoplamiento con el modo de desarrollo capitalista. O, a la inversa, construir o adoptar unas orientaciones culturales que favorezcan el desacoplamiento con ese modo de desarrollo. En el primer caso tendríamos que buscar alternativas de desarrollo; y en el segundo, alternativas al desarrollo (Escobar, 1996, p. 403).

Finalmente González afirma que:

Para finales de la década de 1870 el proyecto liberal estaba derrotado por el proyecto de la Regeneración, que proclamaba la *necesidad urgente de retornar al cauce original de nuestra cultura...* para fundamentar desde allí el orden normativo, y acompañar las transformaciones materiales o modernizantes con una mentalidad tradicionista que garantizara el mantenimiento del orden social (González, 2005, pp. 243-244; el resaltado en cursiva es mío).

A juicio de JEG, esto significaba:

Sustituir una visión extremista por otra, si nos atenemos a las interpretaciones según las cuales quienes pretendieron instaurar una nueva fundamentación del orden republicano en nuestro medio (los liberales radicales *Raf*) *actuaron de una manera irreflexiva*, tratando de imponer un nuevo orden simbólico a como diera lugar (González, 2005, p. 244 cursivas mías).

Estas dos visiones extremistas son calificadas como “dos cosmovisiones en conflicto” o como dos “Teologías de la República”. Y ya sabemos a dónde condujo la agudización de sus contradicciones.

9. Modernidad trunca versus modernidad selectiva

Son múltiples las lecturas de la modernidad. Y no soy yo quien va a poner punto final a este conflicto de interpretaciones. Hay quienes creen que la modernidad fue un producto “de experiencias intraeuropeas, como el Renacimiento italiano, la Reforma protestante, la Ilustración y la Revolución francesa”, las cuales generaron

una acumulación de superioridad interna sobre las otras culturas, y contribuyeron a la constitución del orden social moderno, lo cual explica su posición como ombligo de la historia y meta del desarrollo. Es lo que Dussel llama “el mito del desarrollo” (citado por Castro, 2005, p. 45).

Otros, en cambio, piensan, pensamos, que la modernidad europea se construyó sobre la “acumulación originaria de capital” expoliado a partir del 12 de octubre de 1492, de modo que aquella es el resultado, y no la causa, de los procesos de descubrimiento, conquista y colonización de la América india. Una tesis difícil de aceptar por parte de los colegas europeos para quienes la modernidad nada tiene que ver con el fenómeno del colonialismo, cuando en realidad “la modernidad y el colonialismo fueron fenómenos mutuamente dependientes” (Castro, 2005, p. 47). La modernidad ciertamente se construyó sobre la materialidad específica de los procesos de colonización.

¿Cómo llega la modernidad a la América Latina? Ya sostuvimos que no es un producto del desarrollo endógeno de las fuerzas productivas, ni surge de la dinámica del modo de producción dominante en la América colonial. La modernidad en América Latina es un producto simbólico importado por las élites criollas, debido a su posición como mediadoras entre el mercado simbólico mundial y el mercado simbólico local, la cual sirvió como instrumento para controlar y reprimir este último, continuando, de esta manera, el epistemicidio inaugurado en la Conquista y afianzado en el período colonial.

Como élites receptoras del mercado simbólico mundial se apropiaron de porciones diferentes de ese mercado y elaboraron **modos diferenciales de recepción** según sus posiciones y sus intereses en el campo económico y cultural, lo cual significa que hicieron **un uso selectivo de la modernidad**, y dieron origen así a una primera diversificación de caminos de modernización que pusieron en escena y en juego una diversidad de lógicas y de propuestas que, a su vez, condujeron a una diversidad de procesos de identificación, de diferenciación, de encuadramiento y militancia, incluso de terror o atemorización. Es lo que Brunner ha llamado participación segmentada y diferencial en el mercado simbólico mundial (Brunner, 1992, p. 90).

Esta primera diversificación se acentúa en la medida en que avanza el proceso de globalización, cuando los intercambios culturales y sus modalidades se multiplican casi al infinito con diferentes sectores del mercado simbólico internacional, que penetran “por todos lados” y conducen a una mayor segmentación y a **una mayor diferenciación de las culturas locales**, y produce, como consecuencia, una verdadera implosión de los sentidos y una correspondiente desestructuración de las representaciones colectivas que integran a la comunidad (Brunner, 1992, p. 104).

Como lo había sostenido Germani, la modernidad genera problemas graves de integración normativa y éstos debilitan o vuelven imposibles los régimenes democráticos. Justamente por eso “en estas sociedades se recurre con relativa frecuencia a régimenes de excepción, autoritarios, *para asegurar su gobierno aunque no su integración*, pero sobre la base de consensos locales y parciales” (Brunner, 1992, p. 111; el resaltado en cursiva es mío).

“El autoritarismo sería, entonces, una forma de gobernar, de controlar, esa pluralidad de consensos, cada vez que éstos tienden a alinearse, de manera catastrófica, polarizando a la sociedad” (Brunner, 1992, p. 112). Lo cual lleva a “pensar nuestras sociedades como *sociedades sin consensos básicos*, sin acuerdo sobre fundamentos, por tanto, con escasa posibilidad (y necesidad) de pensarse como totalidades; donde más que consensos se requiere organizar el conflicto y dar lugar a concertaciones de intereses” (Brunner, 1992, p. 112; el resaltado en cursiva es mío).

A lo anterior hay que agregar, para acabar de comprender lo que nos ocurre, que los **regímenes autoritarios** obedecen a un doble tipo de políticas, unas y otras movidas por dinámicas de exclusión:

- a) **Las políticas de contrasecularización**, que buscan superar la heterogeneidad constitutiva de la sociedad y restablecer un principio rector de integración anclado en fundamentos absolutos, mediante una nueva síntesis que permita reacoplar el imaginario colectivo con la ética de inspiración religiosa. (¿Recatolicizar?)
- b) **Las políticas de contrapluralización**, que buscan la construcción de una nación mediante ideologías nacionalistas que niegan o disuelven el pluralismo étnico, político o religioso. En lugar de promover la construcción de consensos básicos, apuntan en el fondo a restablecer el monopolio de la producción de sentido, mediante la exclusión simbólica o física de otras fuentes de sentido. Todo lo contrario de lo que necesitamos para la construcción de una democracia: diversificar la producción y los mercados de sentido.

¿Por qué, si no es así, la permanente lucha en torno de las Constituciones? Porque no es casual que de 1819 a 1858 se hayan expedido seis Constituciones, “todas con una existencia efímera” (González, 2005, p. 11), y que la más reciente, la de 1991, haya sido modificada tan prematuramente, durante el más reciente de los regímenes autoritarios.

10. El estudio de las lógicas culturales

El trabajo de JEG constituye, sin lugar a dudas, una notable contribución a la historiografía del período. El mío, como comentador, insinúa una posible ruta para iniciar la conversación con el autor, en clave académica y, en todo caso, con ánimo eminentemente constructivo.

Más allá de su contribución, el trabajo de JEG es sintomático; se inscribe en una corriente interpretativa de las ciencias sociales que realza, en nuestro medio, la ineludible importancia de la **dimensión cultural** en los procesos históricos que intentan entretejer nuestra *res pública*.

Su lectura de la confrontación entre dos tipos de orientaciones culturales en los Estados Unidos de Colombia; la investigación de Santiago Castro sobre el epistemicidio del Imperio Español en América con su política de reordenamiento

de las epistemes¹⁰; y la de Margarita Serje, sobre el conjunto de relatos constituyentes del imaginario geopolítico que media nuestra relación con “los territorios salvajes, las fronteras y las tierras de nadie”¹¹ conforman, a mi juicio, un trípode sintomático del espíritu de las ciencias sociales en nuestro medio.

Sea que visualicemos estas investigaciones como cartografías que intentan diseñar los mapas culturales de nuestro devenir histórico, o como etnografías que intentan descifrar la gramática cultural que habita nuestra subjetividad, o como psicoanálisis del inconsciente cultural de nuestra incultura política, lo cierto es que están motivadas por un propósito común: **desvelar y revelar las lógicas culturales** que orientan la construcción de relaciones entre géneros, etnias y regiones, y la no menos importante construcción de un modo de habitar nuestro territorio. Es claro que, con el conocimiento que estas investigaciones nos aportan, podremos llegar a **acuerdos fundamentales** sobre las políticas de autointervención de nuestra sociedad sobre sí misma.

Bibliografía

- Ávila, R. (2005) (Comp.). *Sujeto, cultura y dinámica social*. Bogotá: Ediciones Antropos.
- Brunner, J. (1992). *América Latina: cultura y modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Castro, S. (2005). *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Escobar, A. (1996). *La invención del Tercer Mundo. Construcción y reconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Norma.
- González, J. (2005). *Legitimidad y cultura. Educación, cultura y política en los Estados Unidos de Colombia, 1863-1886*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Centro de Estudios sociales, CES.
- Habermas, J. (1990). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Editorial Tecnos.
- _____, (1987). *Teoría de la acción comunicativa*. (2 Vol.). Madrid: Taurus.
- Heller, A. (1994). *El péndulo de la modernidad*. Barcelona: Península.
- Passeron, J. (1992). Pedagogía e poder. En *Teoría e Educacião*, 5.
- Serje, M. (2005). *El revés de la nación. Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Bogotá: Ediciones Uniandes-CESO.
- Touraine, A. (1976). *Les sociétés dépendantes*. Paris-Gembloux: Ed. Duculot.
- Trötsch, E. (1951). *El protestantismo y el mundo moderno*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

¹⁰ Véase S. Castro, (2005).

¹¹ Véase M. Serje, (2005).