

Hacia la idea de la “Patria Grande”. Un ensayo para el análisis de las representaciones políticas

Augusto Gardy Bolívar Espinoza*
Óscar Cuéllar Saavedra**

Resumen: Se construye el concepto de “representación política constitutivas” como expresión de la “imaginación social y cultural” desde la teoría sociológica contemporánea en sus dimensiones de mito, ideología, utopía o idea. Paralelamente, se propone un ensayo de análisis de la representación de la “Patria Grande” considerada como una “representación social” con pretensiones de universalidad, contradictoria y polisémica, que permite una gran flexibilidad heurística y una variedad de funciones que la hacen operacional a la investigación, pero también, rodeada de una gran confusión. Finalmente, se interpreta Patria Grande como idea de una historia universal con designio cosmopolita dirigida hacia la paz perpetua expresada en el momento de la ilustración y la independencia de las repúblicas latinoamericanas como alternativa crítica a algunas tesis reduccionistas del análisis político contemporáneo.

Palabras clave: Marx, representación, idea, globalización, Patria Grande.

Towards the idea of the «Extended Country”. An essay for the analysis of political representations

Abstract: The concept of “political representation constituents” is built as expression of the “cultural and social imagination” brought from the contemporary sociological theory in its dimensions of myth, ideology, utopia or idea. In parallel, an analysis of the representation of the “Extended Country” considered is proposed, as a “social representation” with pretensions of universality, contradictory and polysemic, which permits a great heuristic flexibility and a variety of functions which make it operational for investigation, but also, surrounded by a great confusion. Finally, Extended Country is interpreted as an idea of a universal history with a cosmopolitan plan, oriented towards the aforesaid perpetual peace at the moment of the illustration and the independence of the Latin-American republics, as critical alternative to some reductionist thesis of the contemporary political analysis.

Key words: Marx, representation, idea, globalization, Extended Country.

Recibido el 27.11.07

Aceptado el 17.12.07

* * *

Introducción

Las diferentes prácticas de resistencia y sumisión que los habitantes originarios de América opusieron a las campañas de conquistas emprendidas por los imperios europeos desde el siglo XV se acompañaron de complejas formas ideológicas justificativas que, después de múltiples metamorfosis, culminaron con la utopía de una “Patria Grande”, antesala de la liberación. Elaborada por indígenas y criollos en la independencia, reaparece hoy enarbolada por algunos sectores latinoamericanos opuestos a las acciones y consecuencias de la globalización que reivindican, en una renovada “Patria grande”, en una identidad en construcción.

Dicen estos sectores, con los cuales compartimos los mismos sentimientos, que el mayor reto y el principal desafío para América Latina será asumir la diversidad cultural en la conformación de un “pueblo latinoamericano” en una “Patria grande” que lo cobije.

El “pueblo americano” es una cultura en formación un crisol de identidades raciales, étnicas y nacionalidades; poseedor de múltiples expresiones lingüísticas, musicales, literarias, pictóricas, artesanales; de cosmovisiones y concepciones religiosas, instituciones jurídicas, propias, adquiridas o construidas sincréticamente desde la Colonia; habitante de un territorio que posee la mayor biodiversidad del planeta, las mayores reservas de agua dulce, el litoral más extenso del mayor océano del mundo que especifican y potencian cualidades que nos diferencian y nos enriquecen.

“La única idea de ‘Patria’ que podría corresponder al momento histórico que vivimos sería la de una ‘Patria Grande Latinoamericana’ como la soñada por Simón Bolívar y los libertadores, ahora reconstruida por la imaginación de las elites intelectuales, políticas y religiosas bajo nuevas condiciones y

augurios”. Se trataría de construir una «Patria Grande» donde todos tengan cabida, que abra espacios a la diversidad cultural propia enriquecida por la cultura mundial, capaz de permitir la libre expresión de la multiplicidad de «patrias» ensombrecidas en la construcción de los Estados-Naciones pero que persisten y no podrán desaparecer. Una Patria Grande unificada política, económica y culturalmente como la unidad que ya comienza a construir la Unión Europea (cfr., Elizalde, 2007).

Claro está, queda pendiente qué tipo de imaginación es la que conforma esta Patria Grande y qué debe entenderse por ella: ¿es un sueño, una utopía, una ideología, una representación, de qué tipo? ¿Qué función o sentido tiene? Esta cuestión general supone otras cuestiones más específicas: ¿Cuáles son los factores que impiden materializar las iniciativas integradoras del espacio latinoamericano? ¿Cómo pasar de la retórica de los discursos hacia iniciativas políticas exitosas? ¿Cómo superar las restricciones que imponen las políticas internas de cada país? Todos estos cuestionamientos sirven de telón de fondo que encuadra la reflexión de este ensayo¹. Esta es la problemática a la que trata de introducir, someramente, este artículo.

Las antiguas tensiones y desafíos que enfrenta América Latina las podemos pensar, esquemáticamente, mediante la construcción de un “mono de paja” operacional en el que los actores latinoamericanos se enfrenta a un dilema principal: o ponen el acento en las representaciones de la “globalización”, o lo hacen en la representación de la “identidad latinoamericana”. En el primer caso — desde las directrices de las grandes megatendencias de la “modernización-mundial”: la globalización, transnacionalización y regionalización— se le impondría a los pueblos de América Latina un triste dilema: o la sujeción y la pérdida de soberanía y sometido a un bienestar basado en un más que discutible consumismo; o, la exclusión de la “modernización-mundial” y quedar aislada en una precaria cultura local. En el segundo, —desde las organizaciones de los pueblos y movimientos sociales—, se le exigiría a la “a los agentes de la globalidad” un dilema peligroso: o desalojar sus fronteras y quedar excluidos del desarrollo local o ponerse al servicio de los intereses locales y conformarse a él reduciendo peligrosamente sus beneficios.

Este artículo sólo se refiere al examen del último cuerno del dilema, a la representación de la “identidad latinoamericana”, es decir, a la nueva utopía de una “Patria grande” y deja de lado la amenaza externa de la representación de la mundialización llamada corrientemente neoliberalismo, que es su contrapartida. La hipótesis que aquí se sostiene es que el dilema en que hemos puesto a al “pueblo latinoamericano o su identidad”, como era de esperar, es un falso dilema: primero porque, la antítesis principal de representaciones, globalidad-identidad, no son dicotomías rígidas como lo expresa el maniqueísmo ideológico -fantasmas neoliberales o las identidades raciales y racistas de pueblos originales ancestrales-, y, segundo, porque la disyuntiva política no es derrotar al imperio o, cambiar el esquema de reproducción mundial.

La utopía de la patria grande, la antigua y la moderna, son consideradas como “representaciones” desde el análisis teórico general, tanto clásico como contemporáneo, sin pretensiones históricas ni intencionalidades políticas. Su objetivo específico es contribuir al análisis de las “representativas políticas constitutivas”, en general, pero pensando siempre en la representación de la “Patria Grande” como una muestra de las opciones de América Latina en el afianzamiento de su identidad. En lo que sigue (1) expondremos nuestra visión sobre el sustrato teórico contemporáneo adecuado para el estudio de las “representaciones políticas constitutivas” como la de la “Patria Grande”: ideología, utopía o idea; (2) una puesta en evidencia de algunas de las instancias intelectuales históricas que han concurrido a formar la representación de la Patria Grande; y (3) finalmente, algunas proposiciones sobre la Patria Grande como idea.

Discutir las representaciones sociales políticas

El sustrato teórico del estudio de las representaciones sociales

El problema de las formas de representación

¿Desde dónde es posible aclarar el sentido de la noción, utopía, ideología, de la “Patria Grande”?

Como primera aproximación, la “Patria Grande” puede ser considerada, muy en general, como una “representación social” con pretensiones de universalidad, contradictoria y polisémica, que permite una

gran flexibilidad heurística y una variedad de funciones que la hacen operacional a la investigación, pero también, rodeada de una gran confusión. Por una parte, es “patria” en sentido de “*pater familias*” compatible con la concepción de la comunidad indígena, específica; y por otra, es “grande” lo que expresa la intención de inclusión indiferenciada. No es raro que el lenguaje común no se rija por una sola regla lógica y que haya múltiples familias de proposiciones que determinan el sentido de uso de ciertas expresiones como lo expresa la filosofía analítica en la versión de Wittgenstein.

Así, en el lenguaje geopolítico se la ha traducido, impulsada por intereses evidentes, en el sentido de una sola Patria; pero o “Latinoamericana”, o “Panamericana”, o “Iberoamericana” o “Luso americana”, o simplemente, como “América”, entendiéndola en esta denominación sólo a los Estados Unidos de Norte América. Por otra parte, el lenguaje de la institucionalidad jurídico política ofrece conceptos que tienden a identificar tipos de sociabilidad en diferentes niveles: Estados o Repúblicas nacionales y sus respectivas esencias: “chilenidad”, “ecuatorianidad”, “mexicanidad”, etc. También las grandes organizaciones internacionales, asociaciones, confederaciones o uniones como la Organización de Estados Americanos, o, agrupaciones reales o ficticias, como la Unión de las Repúblicas del Sur o el Imperio Inca restaurado, se acercan o se alejan de la Patria Grande. En la tradición internacional no se ha escatimado en nombrar las instituciones políticas de sorprendentes maneras: Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas, Unión Americana, República Popular China, Naciones Unidas, Estados Unidos, la Patria de la Cuba socialista, las Repúblicas francesas. Por otra parte, el lenguaje menos institucional ligado a las formas de organización “naturales”, comunidades, pueblos originarios o adventicios, etnias, razas, sistemas de cargo, ejidos, repúblicas de indios, etc. también juegan, próxima o lejanamente, en torno a la significación de la expresión Patria Grande.

Por su parte, las familias ligadas al conocimiento han entregado algunas opciones sobre el tipo de “objetos” a los que podría pertenecer la Patria Grande u otras representaciones de este tipo: imágenes, sueños, símbolos, fetiches, mitos, utopías, ideologías, referentes, concepciones de mundo, consignas de combate, conceptos, esquemas, o, las realidades profundas que hay que desentrañar, como todo tipo de figuras de inconscientes individuales o colectivos. En el caso de este artículo nos ubicamos en el amplio ámbito de las “familias de proposiciones” de las ciencias sociales.

Las representaciones sociales

Desde una perspectiva teórica contemporánea de las ciencias sociales —que constituye el primer campo discursivo de este artículo— y no del de los diversos usos de lenguaje, la Patria Grande correspondería al estudio de las “representaciones sociales”, es decir, a las formas como los hombres —la conciencia, el espíritu, el pensamiento— se imaginan, construyen, perciben, etc., lo real social político. Este “objeto de estudio” tuvo un lugar paradigmático en el inicio de la Sociología y, en especial en la perspectiva de Durkheim, fundadas en las ideas expuestas en *Las formas elementales de la vida religiosa*; y, en las “acciones dirigidas a valores” expuestas en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber tanto respecto de las sociedades como de los pueblos; y que, posteriormente han sido revividas, entre muchos, por los trabajos de Bell (1977), Lipovsky (2002) y Boudon (1999). Entre tanto, después de la Segunda Guerra Mundial, el estudio de las representaciones experimentó un avance espectacular gracias al desarrollo de las ciencias cognitivas que puso en jaque a la teoría del conocimiento en general y, en especial, a la Sociología del conocimiento. Los desarrollos de ese momento, en la psicología, la neurofisiología y la etología; en la teoría del lenguaje y en la filosofía ampliaron y profundizaron lo que tradicionalmente se había entendido, como, pensamientos, creencias, opiniones, ideas, conceptos, categorías, y los “objetos a ellos referidos”, etc. Este fenómeno dio pie al renacimiento de una **Sociología moral** y una **Sociología del espíritu** (Petitot, 2002; Pharo, 1997) a demás de los extensos desarrollos subdisciplinarios al interior de la psicología; y, también, permitió nuevos enfoques en la cibernética, la inteligencia, artificial o natural, cuyo objeto esencial último serán las representaciones. Desde la filosofía, el concepto de la “representación” fue incluido o tiene su lugar natural, en el eje articulador de la fenomenología (tanto en las filosofías de la naturaleza y del espíritu) y específicamente, en el dominio de las “experiencias vividas” puestas en relieve por Husserl, siguiendo la tradición crítica de Kant desde su obra *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* y la *Metafísica de las costumbres* que sin reparos encontrarán su aplicación en algunos enfoques en las ciencias conectivistas (Varela, 1979)

Los avances en los estudios de las representaciones dentro de las ciencias en general, se expresan en las posibilidades abiertas por la experimentación, que permite establecer hipótesis innovadoras en términos de verificar supuestos vínculos planteados por la filosofía entre la cultura y naturaleza que en el siglo XVIII y XIX, se veían como infranqueables. Nuevas temáticas —la retórica, la manipulación de imágenes y emociones, los problemas de la ética y los valores, la ingeniería constitucional, la inducción

de comportamientos y la manipulación entre muchos-, enriquecen los estudios sobre las representaciones sociales; pero también, asuntos tradicionales de la metafísica y la ética -como dominios trascendentales, como la discusión sobre principios e intereses en el derecho y en la política-, se incorporan tanto a las perspectivas de las ciencias naturales como de las sociales, mucho más cercanas que antes.

De este infinito nuevo universo contemporáneo de teorías y técnicas de diversas disciplinas en que están insertas las explicaciones de las “representaciones sociales”, hemos construido nuestra propia “caja de herramientas” y el universo de proposiciones de las “representaciones sociales” a fin de intentar un análisis preliminar de las constitutivas políticas entre las cuales ubicamos a la Patria Grande. Estos dos “constructos” se basan en las posturas pioneras de Marx, sobre “la ideología” –la de la deformación y la de la praxis social–, reconstituida por la hermenéutica de Ricoeur en un discurso integrado que, mediante la incorporación de los aportes de Mannheim –contraposición Ideología y Utopía– y la visión antropológica de Clifford Geertz le permiten diseñar los principios de una **filosofía de la imaginación** que se ocupará de la estructura simbólica de la imaginación social y cultural. Ricoeur construye una teoría de la acción social, y conserva la teoría de la ideología como encubrimiento pero sin reconsiderar un tratamiento especial para las representaciones políticas. Nuestra perspectiva considera las funciones que esta teoría de la acción social supone y las pone a prueba en el caso del análisis de la representación de la Patria Grande. También, propone como cúspide de la espiral a que tiende la relación dialéctica entre ideología y utopía, la idea de dignidad humana y la consecuente perspectiva de la historia universal con designio cosmopolita y hacia una la paz perpetua.

En lo que sigue desarrollamos el campo de batalla de las ideas abiertas por Marx que constituirán la sustancia del ejercicio analítico que pretende este artículo.

Crítica a las ideologías políticas: inversión y deformación

El estudio de las ideologías políticas supone encarar una corta tradición no por eso menos compleja y fundamental. Si bien el concepto de “ideología” probablemente refiere a los filósofos franceses del siglo XVIII llamados *les idéologues*, es decir, aquellos que abogaban por una teoría de las ideas para la interpretación de lo social, duramente perseguidos por Napoleón, no existen evidencias que los desarrollos posteriores sobre el tema deriven de esta acepción. Aunque es probable que la connotación negativa, corriente hoy día de la ideología, provenga del rotundo rechazo que supuso el uso de las ideas para el emperador.

Más bien, la tradición occidental considerará a Marx fundamentalmente y, a su seguidor Mannheim, como los clásicos en este tema. Dicho prestigio se debe a que la práctica teórica de Marx aparece desde sus inicios, fundamentalmente, como una crítica a ideologías entendidas como ideas deformadoras de la realidad social. Según Lenin, son tres las ideologías que Marx desenmascara y que son las fuentes donde surge el materialismo dialéctico: el socialismo utópico, la filosofía idealista y la economía política, tres representaciones ideológicas nacionales, disfrazadas de ciencia: Francia, Alemania e Inglaterra. Estas tres críticas a las respectivas ideologías marcarán el itinerario teórico de Marx; y posteriormente, de gran parte si no de todas las ideologías de las izquierdas.

La primera de las connotaciones del concepto marxista de ideología es la que presenta como “inversión” expuesta en los escritos del joven Marx y, especialmente, en *La Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, y la *Contribución a la crítica del derecho de Hegel* (Marx, 1968). En el primer texto, a los 25 años, Marx da el primer paso que lo aparta de la tradición filosófica y del derecho; significa un viraje respecto de una representación ideológica que ha invertido la realidad: “no es el espíritu el que trabaja sino el trabajo es espíritu” (Marx, op. cit.) de esta manera Marx considera que la ideología idealista hegeliana hipostasía lo real. En el segundo texto, Marx expone las relaciones diversas entre ideología y praxis, según los diversos desarrollos de las fuerzas productivas respecto de la superestructura trabajo que se continúa con la crítica a lo más representativos de *La Ideología Alemana*. Esta primera perspectiva del concepto de ideología se ilustra –mediante la poca afortunada metáfora de Marx– con la imagen invertida en una pantalla, tal como ocurre en la experiencia física cuando la luz pasa a través de un lente. Lo que se encuentra invertido es la realidad gracias al trabajo de la religión, entre otras formas de pensamiento, tal cual lo había expuesto Feuerbach en *La esencia del cristianismo* cuya Crítica se expresa en las famosas tesis sobre este autor (Marx, op. cit).

La generalización de la ideología y la antítesis ciencia-ideología

A Mannheim se le debe el intento de trabajar en conjunto los conceptos de Ideología y Utopía, estudios que plantean la famosa “paradoja de Mannheim”. Esta paradoja que contaminaría las ciencias sociales y el mismo pensamiento de Marx, pone en tensión la antítesis entre ciencia e ideología. La generalización del fenómeno de la ideología como forma de representación con pretensiones globales de deformación de lo social, convierte a la crítica en imposible, al hacer partícipe de esta de la ideología encubridora general. Mannheim intentó, rebuscadamente superar la paradoja por intermedio de “la concepción adecuada” antecedente de la vulgata de Althusser que desarrollará extensamente.

La corriente estructuralista althusseriana será la expresión más destacada de esta perspectiva, medida por su influencia en las ciencias sociales y en los movimientos revolucionarios de América Latina, ligados al partido comunista y, en especial en Cuba, a través **de la divulgación hecha por** Martha Harnecker. En lo grueso, a partir de una exégesis de El Capital, esta postura interpreta a Marx y a su pensamiento como desmitificador y descubridor de las verdaderas condiciones de la sociedad y fundador de la ciencia de la historia al establecer la “*coupure*” epistemológica entre ideología y la ciencia. Esta perspectiva reductora, en sí misma “ideológica”, califica como falsas las representaciones de clases diferentes al proletariado y coarta la posibilidad de comprender la conformación contradictoria de lo real social. Una aceptación a-crítica de esta interpretación podría llevar a considerar la “Patria Grande” como una alternativa verdadera y científicamente fundada para la acción enraizada en una clase o pueblo, sujeto de la historia, enfrentada a la ideología del antiguo régimen como su opuesto negativo falso. Pero se le podría criticar que, además de asimilar la clase con el pueblo, podría estar pasando por alto el que los pueblos latinoamericanos son producto de la síntesis de procesos que incluyen la vida colonial transformada en nuevas instituciones creadas por los criollos.

La síntesis de la imaginación social y cultural

Ideología y utopía: la función constitutiva de la ideología

Probablemente es Ricoeur (1997) el que mejor ordena la problemática vasta y compleja planteada por Marx y Mannheim sobre la teoría de las representaciones políticas y que es desde donde la tradición de los políticos de izquierda han sacado varias y diferentes interpretaciones que serán aplicadas al análisis de estudios específicos y en la acción política revolucionaria al modo de una ideología más: intentar legitimar por la fuerza de la historia un nuevo sistema de dominación. Según el trabajo hermenéutico de Ricoeur el pensamiento de Marx transita “...desde la ideología entendida como ‘inversión’ y ‘deformación’ a un segundo plano donde se establece la correlación de ideología y ‘dominio’ para arribar a la decisiva conexión de transición entre ‘interés’ y ‘crítica’ que hace posible ascender a la función “constitutiva” de la ideología. Se trata de un movimiento ‘regresivo’ que va desde la función deformadora de la ideología hasta su función legítimamente y luego hasta su función constitutiva” (Ricoeur, 1997).

Respecto a Mannheim, a partir de la noción de “incongruencia” de los conceptos de ideología y utopía con el presente es posible asociarlos. La “imaginación social”, por intermedio de la ideología deformante realiza la afirmación del presente, mientras la Utopía ejecuta su rechazo», la función deformadora sólo comprende una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que las alucinaciones o ilusiones constituyen solamente una parte de nuestra actividad imaginativa en general. La Utopía no es menos importante que la ideología en su aspecto conceptual y en su función en la representación social. Las Utopías como las de Saint-Simon o Fourier y la de Tomás, expresan la capacidad de salirse del estrecho margen de la ideología y de constituirse más que en una referencia anclada en la situación concreta de la cual surgieron, en una representación universal. El concepto de Utopía, que tiene su origen en la expresión de Tomás Moro “como el lugar que no existe” aparece ligado al de ideología a través del concepto de autoridad; mientras la ideología es la aceptación de la dominación o su reafirmación, la Utopía aparece como la evasión o la subversión. Ricoeur se pregunta si no es la excentricidad de la “imaginación utópica» al mismo tiempo la cura del pensamiento ideológico que tiene su ceguera y estrechez precisamente en su incapacidad para concebir un «ningún lugar”.

El esfuerzo de Ricoeur es integrar la ideología, entendida como deformación, en un marco que reconozca la estructura simbólica de la vida social.

Se trata de “...situar estos fenómenos, ideología y utopía, generalmente tratados por separado dentro de un solo marco conceptual. Su hipótesis es que la conjunción de estas dos funciones opuestas o

complementarias típica a lo que podría llamarse la imaginación social y cultural” (Ricoeur: 45) como síntesis de la ideología y la Utopía atendiendo a la idea de integrar el concepto de ideología en la «estructura simbólica de la vida social» (primeros capítulos de *Ideology and Utopia*) de Karl Mannheim.

Mientras la ideología ha sido el tema de los estudios políticos, la utopía lo ha sido de los historiadores y literatos. “...cuando consideramos la historia de las ideas reconocemos que las grandes obras de la literatura y de otras disciplinas no son meras expresiones de sus épocas. Lo que las hace grandes es la posibilidad de ser descontextualizadas y recontextualizadas en nuevos escenarios. La diferencia entre algo que es puramente una ideología que refleja una determinada época y algo que se abre a nuevos tiempos, es el hecho de que este último algo no refleja meramente lo que existe” (Ricoeur, op.cit.). Mientras la ideología está fundamentalmente dirigida a la legitimidad de **lo que es**, la utopía trabaja para destruir el orden establecido. La utopía es el “poder de la variación imaginativa del orden. Cuando la ideología es deformación la utopía es evasión; cuando la ideología es la legitimación de la autoridad, la utopía es el desafío a esa autoridad; cuando la ideología es identificación, la utopía exploración de lo posible”

La praxis y el dominio: legitimación y superación

La salida de la paradoja puede realizarse más seriamente que los intentos de Mannheim desde la misma incongruencia por él expuesta al contraponer la ideología y la utopía. Estos conceptos a pesar de su incongruencia o, por ella misma, ofrecen un ámbito de problemas y nuevas especificaciones a la crítica. De este modo, la crítica a la ideología o la salida a la paradoja de Mannheim, propuesta por el análisis hermenéutico de Ricoeur, supera los problemas básicos de la epistemología y la teoría del conocimiento, enfrentados por Mannheim mediante la incorporación del concepto de praxis marxista y las formas de representación asociadas con la legitimidad y el poder de Weber². Mediante esta consideración, fundada en una línea diversa a la planteada en la oposición ideología-ciencia relevada por Althusser, se da énfasis a las “relaciones sociales” más que a las “fuerzas productivas” y se podrá entender la raíz del carácter constituyente de la ideología y no sólo su aspecto deformador. De hecho Ricoeur desaloja el concepto de ideología opuesto al de ciencia y retoma el concepto más primitivo de ideología, el concepto que la opone a la praxis (...) la oposición entre ideología y ciencia es secundaria en comparación con la más importante oposición entre ideología y vida real. “En el contraste de ideología y praxis lo más importante no es la oposición; lo más importante no es la deformación o el disimulo de la praxis por obra de la ideología. Antes bien, lo más importante es una **conexión** interna entre los dos términos” (Ricoeur: 53).

La crítica puede enfrentar ahora a la ideología desde fuera de ella a partir de un «ningún lugar», la utopía. Mediante la oposición dialéctica entre ideología y praxis se reconoce la «función integradora» de la ideología entendida a partir del orden y el poder. La ideología se hace legítima en la medida que expresa una determinada forma del ejercicio del poder como lo mostrarán los trabajos de Weber y las posteriores observaciones de la escuela de Frankfurt y, en especial, Habermas³. Esta concepción dialéctica de la escuela de Frankfurt se presenta como una crítica del objeto, que es a la vez crítica de esa crítica. Expresa la primera condición para construir una utopía o destruir las bases que sustentan la persistente ideología; revela además, que en la consideración de lo real está contenido, necesariamente, su futuro, su potencialidad, su utopía. El positivismo, en todas sus formas, cuando quiere apearse a lo dado, a lo que es ahora y aquí, no sólo pervierte lo real sino que reafirma un modo malo de ser, aquel impuesto y que no soporta el cambio. Es en este sentido que Adorno afirmará que la sociología –y por supuesto todo pensamiento riguroso– no tiene que ver con las hipótesis sino con el “*telos*”, es decir con la Utopía. La acción de la Utopía y ella misma, ahora, no son extrínsecas a la ideología, de la misma forma como sucede con la realidad, la praxis y la ciencia. La Utopía, no necesariamente es un sueño y si lo es, como todos los sueños, está más profundamente ligado a la realidad –como lo mostró Freud– para el caso de cualquiera otra manifestación del espíritu. La utopía se abre al futuro y puede ser utilizado como elemento de reflexión para otras gentes en otras latitudes y en otros tiempos. La utopía surge de la insatisfacción respecto del presente y el “otro lugar” es arrancado, no de cualquier parte, sino de la inmediatez como primera muestra de la frustración ante la imposibilidad de cambiar el presente.

La espiral de la acción social: la cultura

Ricoeur avanza en la relación de la ideología y la utopía preguntándose junto con Clifford Geertz (1988) sobre que se fundamenta la función integradora de la ideología tratando de superar las limitaciones de la teoría del conocimiento sociológico tradicional⁴. “Lo que falta en sociología de la cultura, es una

precisión significativa de la retórica, de las figuras, es decir, de los elementos de estilo –metáforas, analogías, ironías ambigüedades, retruécanos, paradojas, hipérbolos– que obran en la sociedad tanto como en los textos literarios”. Su concepción, como la de Weber, de pretensión más universal, muestra el fundamento simbólico del entorno social que hace posible la función integradora de la ideología (Ricoeur, 1989).

La experiencia social se debe articular de la misma manera que la experiencia perceptiva. Así como los modelos en el lenguaje científico nos permiten ver las cosas *como* esto o aquello, de la misma manera nuestros moldes o plantillas sociales articulan nuestros papeles, articulan nuestra posición en la sociedad **como** esto o aquello. Y tal vez no sea posible ir más allá de esta primitiva estructuración. La índole misma de nuestra existencia biológica hace necesaria otra clase de sistema de información, el sistema cultural. Como no poseemos un sistema genético de información genético tocante a la conducta humana, necesitamos un sistema cultural. No existe ninguna cultura sin semejante sistema. De esta manera Geertz sostiene la hipótesis de que cuando se trata de los seres humanos no es posible un modo de existencia no simbólico y aún menos un tipo no simbólico de acción. “La acción está inmediatamente regida por moldes culturales que suministran plantillas o modelos para organizar procesos sociales y psicológicos, tal vez de la misma manera en que los códigos genéticos –aunque no estoy seguro de esto– suministran plantillas para organizar procesos orgánicos. Así como en nuestra experiencia natural es necesario trazar mapas, los mapas son también necesarios en nuestra experiencia de la realidad social” (Geertz, 1988, cfr. Ricoeur: 51-53).

No existe respuesta a cómo el interés se transforma en ideas, es decir se pasa por alto el proceso autónomo de la formulación simbólica. Para que haya “inversión” tiene que haber algo que se invierta y este proceso está determinado por la acción o el trabajo, los cuales están inmediatamente impregnados de instancias culturales y que existen como “plantillas sociales” como condiciones para aproximarse a lo real. La praxis es inmediatamente acción simbólica, cultural. De este modo, la principal función de la ideología es su carácter integrador. Si en ésta se considera el sentido deformador de la ideología propuesta por Marx en *La Ideología Alemana* se tendrá un marco más comprensivo del problema.

La correlación entre ideología y utopía es un círculo: un círculo práctico. Los dos términos son ellos mismos prácticos y no conceptos teóricos. No es posible salirnos de este círculo, pues se trata del irremediable círculo de la estructura simbólica de la acción. Podrá ser un círculo, pero es un círculo que desafía y trasciende las imposibles oposiciones de ideología versus ciencia o de ideología versus realidad. Dentro de este círculo (cfr., Ricoeur). “Debemos tratar de curar las enfermedades de las utopías por lo que hay de saludable en la ideología –su elemento de identidad– y tratar de curar su rigidez, la petrificación de las ideologías mediante el elemento utópico”. Pero, agrega Ricoeur, “es demasiado simple pensar que el círculo sea meramente continuo. Debemos tratar de hacer del círculo una espiral. Apostamos a favor de cierta serie de valores y luego tratamos de ser consecuentes con ellos; por eso, la verificación es una cuestión de toda nuestra vida. Nadie puede escapar a ella” (Ricoeur: 23).

La cultura y la política: una vuelta a la Ilustración

La postura de Ricoeur que partió desde la política concluyó en una teoría de la acción social mediante la relación dialéctica entre ideología y utopía, entre lo constituido, deformado legitimado y lo disruptivo, abierto a la construcción de lo verdadero y deseable y a la búsqueda de una nueva legitimación: una espiral más que un círculo. En este movimiento se encuentra la aspiración de un orden sabio, bello y bueno y por tanto, a Mannheim se le debe, desde 1929, el intento de trabajar en conjunto los conceptos de Ideología y Utopía, estudios que plantean la “paradoja de Mannheim». Esta paradoja que contaminaría las ciencias sociales y el mismo pensamiento de Marx, pone en tensión la antítesis entre ciencia e ideología. Son los ideales clásicos griegos y los de la ilustración, expresados en la idea de la dignidad humana. La búsqueda de la insociable sociabilidad la realización de la república popular anunciada por Rousseau y que todavía mantiene su constante espiral hacia la realización. Ideal burgués dicen muchos ¿será diferente del comunismo de Marx?, en fin, hay que seguir usando el juicio reflexionante. Es este el contexto en que se debe encontrar el significado de la Patria Grande.

La Patria Grande como síntesis de la imaginación social y cultural

Una representación de la imaginación social y cultural

Las representaciones del tipo de la “Patria Grande” son síntesis de la imaginación social y cultural del “pueblo latinoamericano”. Ayudan a su constitución y pueden permanecer por mucho tiempo en la conciencia colectiva, es decir, servir de constante referente en situaciones problemáticas donde es necesario replantear su identidad.

En una de sus dimensiones es utopía: cuando se opone, por ejemplo, a la dominación odiosa del absolutismo. También pueden ser instancia detonante de diversas “representaciones ideológica políticas” que llevan a la liberación de grupos o naciones avasallados por instancias externas.

La representación política requiere de uno o más mitos políticos fundantes. Es decir, explicaciones que a partir de hechos significativos, simbólicos, estimulan los ánimos de un pueblo para la acción. Muchas veces no hay unanimidad en la selección de mitos, otras, se consideran evidentes. En el caso de América Latina el hiato a que condujo el debilitamiento del poder colonial y la posibilidad de acceder a una situación inesperada provocó distintos mitos regionales. Los que nos han parecido más significativos, sólo a modo de ilustración y sin ninguna pretensión de realidad histórica o fuente verdadera de la construcción de la utopía de la Patria Grande, es la constitución de las repúblicas de Sudamérica y su posibilidad de restaurar el imperio Inca constitucional.

Como ideología política, la representación social americana para su liberación, corresponde a las representaciones sociales constituyentes, es decir, aquellas concepciones de mundo, referenciales, ideologías o utopías que ordenan y guían a los individuos y a las sociedades en su decurso histórico. Este tipo de representaciones, las ideológicas, conservan o a ellas se les pueden aplicar para su análisis, las mismas connotaciones de producción y sentido que afectan a cualquiera representación cultural — esbozadas en la primera parte— pero, en el ámbito político. El sentido de una Patria que aspira a ser grande es la utopía frente a la legitimación del poder absoluto que se lo impide, por lo tanto, requiere de formas diversas de ideologías para la acción.

Tanto en la teoría como en la práctica política, las “representaciones sociales políticas” se confunden en sus denominaciones y significados. Manifestación de este hecho es la utilización alternativa e indistintamente de conceptos como patria, pueblo, comunidad con otros como: país, Nación y Estado o el Estado-Nación permitida por el complejo proceso de identificación y diferenciación en que se aceleran los procesos político-históricos desde el siglo XIX. Gracias al desarrollo desigual y combinado de la mundialización, el establecimiento de los Estados nacionales y sus formas republicanas se inició en un lapso de poco más de treinta años en América Latina, Europa y Norte América. Sin embargo, en general, la semi consolidación de estas entidades sólo fue alcanzada después de los años cincuenta del siglo pasado. Aunque en este proceso de unidad formal e institucionalización del Estado, algunos de los países de la América latina se adelantaron en el tiempo a viejos pueblos como el italiano y el alemán, que tuvieron diferentes destinos cualitativos en su maduración.

Los estrechos límites de los Estados-Naciones conformados en nuestro continente a partir de los imperios coloniales, se “superpusieron” a las etnias y pueblos aborígenes que habitaban América. A pesar de siglos de dominación occidental, no fue posible enterrar absolutamente ni sus lenguas, creencias religiosas, ni hábitos culturales. En la construcción de esa identidad mayor, la Patria Grande -la de de los que habitan en un mismo continente y en un mundo que camina aceleradamente hacia la globalización- se ha recorrido un tortuoso camino. Hoy aparece un hueco: se tiende a olvidar o a dejar de lado a los Estados nacionales -el sustento primario empírico del o de los pueblos que los hicieron posibles-, con lo que se hace más problemática la unión de pueblos o de repúblicas.

La Patria Grande en su metamorfosis hacia la gran nación americana

En términos reductores, se podría considerar que la “Patria Grande” se expresó, en un principio, en la bandera de la liberación del despotismo colonial, que posteriormente, se convirtió en una doctrina al interior de los nuevos estados nacionales para la derrota del imperialismo capitalista; y que, ahora, se revela en ideal de las identidades locales en su oposición al proceso de globalización neoliberal. Paralelamente, la posturas autoritarias legitimadas, como referente ideológico antagónico a la “Patria Grande”, se expresaron, primero, en la sujeción a los lazos tradicionales coloniales, en la cruzada contra el comunismo y, finalmente, en la adhesión a una visión competitiva de las relaciones humanas a escala internacional sin fronteras, lideradas por el capital. Aunque en el largo periodo de la colonia se formaron múltiples formas institucionales problemáticas pero de unión entre conquistados y conquistadores que hacen que la concepción de pueblos latinoamericana se haga más compleja e incluyente, entre otras

razones por las migraciones de todas las nacionalidades del mundo que constituyen evidentemente parte de este nuevo pueblo en formación.

En este sentido la expresión “Patria Grande” correspondería a la representación social -primero incas criollos, negros y zambos, y a la infinita mezcla entre ellos, más la rica expresión de nacionalidades “nuevas”- modelada, como alternativa a o en contradicción con la representación conquistadora externa del Gran imperio católico español, impuesta fundamentalmente por la fuerza para la conquista de tierras, oro y almas, pero también de todos los imperios europeos y del más cercano y fuerte, el de los Estados Unidos de Norte América.

Pero, al mismo tiempo la utopía de la Patria Grande surge en el vértice de dos procesos mundiales de gran trascendencia, la decadencia del colonialismo español y la posibilidad de revancha de las razas sometida y los ciudadanos de segunda o tercera; y, el derrumbe del antiguo régimen que recién comienza a imponer un sello ciudadano. Ambas víctimas, indígenas y ciudadanos criollos latinoamericanos comparten, al mismo tiempo y a veces en los mismos actores con un objetivo común, como es el caso de Belgrano y Tupac Amaru.

Como una buena representación social, la Patria Grande, expresa un proceso de cohesión simbólica social, del nuevo continente, más allá de algunas de las funciones negativas de la ideología deformadora, en un marco que reconoce la estructura simbólica de la vida social...»la función deformadora sólo comprende una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que las alucinaciones o ilusiones constituyen solamente una parte de nuestra actividad imaginativa en general» (Ricoeur, op. cit).

La representación ideológica de la Patria Grande como «deformación» e «integración»

La Patria Grande es una inversión en sus más diversos sentidos, tanto en el de la otra cara alternativa a una cierta realidad, como la construcción de una clase para justificar su acción, como las ideas que guían una acción, o como sustituto de la ciencia en cuanto su verdad. A consecuencia de su carácter finalista tiene como fin último la cohesión y la acción política. Aparece de diversas maneras en todos los llamados “patriotas” de la independencia de la colonia española, aunque adopta formas de consolidación diversas de gobierno: restauración del imperio Inca, gran Nación del Sur, la gran República latinoamericana, monarquía democrática, unión de repúblicas de indios, etc.

La imagen de la Patria Grande puede ser entendida como “representación ideológica” como deformación invertida. Sus raíces históricas más evidentes aparecen en la lucha por la independencia (aunque existen expresiones anteriores reiteradas de indígenas y negros en contra del invasor durante toda la conquista), que alimentarán en forma importante la ideología libertadora criolla. Por una parte, constituye la cara opuesta de la ideología del antiguo régimen europeo de la universalidad católica, monarquía absoluta y civilizada, que se considera instrumento de la voluntad divina. Por otra, la oposición de los pueblos indígenas y de los criollos, fundamento de una “nueva” voluntad general ciudadana prohijada en las antípodas de la Metrópoli.

Por un lado, la ideología de la Patria Grande, históricamente, se refiere al fin -“telos”- que guía la praxis inscrita en el proceso de liberalización del colonialismo. En este sentido resume de forma integradora sintética el sentimiento social que está en la base no sólo de un grupo de hombres, sino del pensamiento de una época. Pero su sentido original trasciende esta dimensión histórica para convertirse en ideal transmutable hacia otras épocas o a cualquier época. Más tarde servirá para referirse a la lucha contra el imperialismo y, más recientemente, a aquella fuerza mundial o global que impone por la fuerza, de diversos modos, formas de vida ajenas al hombre “natural” del continente. En definitiva se ha constituido en uno de los referentes del conflicto más general por la afirmación de la identidad frente al agresor externo. Sin embargo, en esta representación, conceptos como neoliberalismo, capitalismo, mundialización se confunden indiscriminadamente.

La Patria Grande aparece como referente -utópico y “ukrónico”- que interpreta diversas visiones de liberación e independencia en la región de Latinoamérica. Sin mucho problema se mezclan personajes como Túpac Amaru, San Martín, Bolívar, Artigas, Belgrano, Sucre; pero también, Martí, Ugarte, Sandino, Perón, Allende, Fidel, el Che, Chávez y Morales considerados como representantes de la “Patria Grande”, consigna de los que luchan por los “nuevos” valores del hombre y el planeta. Con el paso del tiempo la Patria Grande, que en algún momento expreso al proletariado Latino americano, se configura como centro aglutinador que incorpora una diversidad de realidades sociales y de muchas de las

reivindicaciones del continente las que se conjugan bajo el discurso de la chusma, los salvajes, los infieles, la negrada, los cabecitas, los grasitas, los descamisados, los negros de mierda, los piqueteros (cfr., Lapolla, 2005), y habría que agregar, los “antiglobalifóbicos” y los posmodernos, imposibles de integrar en un ejercicio lógico,

El mito fundador de la Patria Grande

El mito fundacional de la Patria Grande

El mito fundador, permite la posterior flexibilidad discursiva. Por su abierta contradicción interna hace posible la representación de la Patria Grande, siempre abierta a la interpretación. La lucha de liberación de Túpac Amaru y la restauración del Imperio Inca se unen en un hecho épico en la proclamación de Belgrano de las repúblicas de Sudamérica. Se puede pensar que ahí se da el sustento mítico (uno posible) abierto por la independencia del antiguo régimen, de la Colonia, del despotismo ilustrado y del no ilustrado. Fuese el imperio Inca restaurado o la Unión de Repúblicas, estos proyectos conjuntaron voluntades de criollos e indígenas y no pocos españoles puros, con ayuda también de intereses foráneos imperiales. Los unió probablemente la necesidad de una estrategia común frente a un enemigo debilitado pero aún fuerte. Proyecto aceptado y querido por San Martín y Bolívar y toda la Logia Lautarina, mezcla europea del racionalismo de las luces con los símbolos del “rebelde pertinaz” de los araucanos hechos admirar por O’Higgins a Miranda.

Pero además de los pasos tácticos y de alianza permitidos por momentos de debilidad frente al enemigo, hubo más que cálculo: también concurren las ideas. Estas ya se habían expresado en la Constitución de Cádiz de 1812 una de las más grandes hazañas de la historia –según Marx– **en la que concordaron** representantes colonizadores y colonizados, impulsados por los ideales de la ilustración para abolir de cuajo el absolutismo y los privilegios. Fenómeno histórico protagonizado por los futuros pueblos latinoamericanos totalmente independiente de las experiencias revolucionarias de las colonias del Norte de América y del Antiguo régimen francés, digno de análisis especial de la ciencia política mundial y latinoamericana junto a las dos otras constituciones paradigmáticas.

Las ideas que se plasmaron en la independencia no fueron, solamente, aprendidas como escolares recibidas por enseñanzas y libros de Rousseau y Montesquieu derivadas de Europa, sino que fueron experiencias que todos los libertadores ayudaron forjar y a realizar, con increíble diversidad que, como dice Bolívar, pudieron conciliar en la imagen de la Virgen de Guadalupe, reivindicada por Hidalgo, muestra del sincretismo de culturas distintas que participaron en la liberación de esa gran nación que hoy es México.

El mito del imperio Inca

Dicho imperio tenía como sustrato esencial y aglutinante de la americanidad, los 1000 años del Incario. Un imperio organizado en base a un socialismo de estado con propiedad estatal de la tierra, el agua, las simientes, las herramientas, los recursos y los productos. Estado que se extendió durante esos mil años entre Panamá y Mendoza abarcando el grueso de los pueblos andinos y constituyendo la mayor cultura extendida por el continente y base real de la idea de una sola nación americana. Mucho más aun, si se considera que dicha cultura fue la más justa conocida hasta hoy en la humanidad. La única que sació el hambre de todos sus miembros, destinando su organización social para atender a los ancianos, los huérfanos, las viudas y los inválidos. La única basada en la solidaridad y la propiedad común que permitió el florecimiento de una cultura que desconocía el hambre y la necesidad, que distribuía sus recursos entre todos sus habitantes en función de sus necesidades. Cultura infinitamente superior a la precapitalista y esclavista, –luego capitalista y esclavista– que trajeron los españoles, portugueses e ingleses a América, esclavizando y exterminando a las nueve décimas partes de la población originaria” (cfr., Lapolla, 2005).

Los Incas, constituían la mitología de la revolución donde su Olimpo había reemplazado al de la antigua Grecia: su sol simbólico, era el sagrado de Prometeo, generador de patriotismo. Manco Cápac, el Júpiter americano que fulminaba **con** los rayos de la revolución y Mama Ocllo⁵, la Minerva indígena que brotaba de la cabeza del padre del nuevo mundo fulgurante de majestad y gloria (...). (cfr., Lapolla, 2005).

El mito de las repúblicas sudamericanas y la estrategia de criollos e indios contra la colonia

En las proclamas, en sus boletines, en sus bandos, en sus manifiestos, en los artículos de su prensa periódica, en sus cánticos guerreros, los patriotas de aquella época invocaban con entusiasmo los manes de Manco Cápac, de Moctezuma, de Guatimozín, de Atahualpa, de Siripo, de Lautaro, de Caupolicán y de Rengo, como a los padres y protectores de la raza americana.

En julio de 1816 el único territorio en América no reconquistado por España era el de las Provincias Unidas del Río de la Plata. Tucumán –lejos de Buenos Aires y más cerca del Cuzco– era el lugar donde en 1812 Belgrano había salvado la Revolución. Era lógico entonces que todo intento libertador continental partiera de allí.

La Declaración de Independencia de España del antiguo Virreinato del Río de la Plata en 1816 estableció el nombre de Provincias Unidas en Sudamérica, posteriormente, en la Constitución de 1819 se llamará Provincias Unidas de Sudamérica. A partir de la constitución de 1926, se adoptó el nombre República Argentina o Confederación Argentina al constituirse formalmente como estado-nación, también se utilizaba el nombre Provincias Unidas del Río de la Plata. Las “provincias unidas”, mostraron efectivamente su vocación continental al abarcar la actual Argentina, Uruguay y el hoy departamento boliviano de Tarija. Desde la Revolución de Mayo hasta mediados de la década de 1830 las Provincias Unidas de Sudamérica limitaban al sur con los territorios indígenas bajo control de las naciones Mapuche, Ranquel y Het que abarcaban la mayor parte de la región pampeana y la Patagonia y al norte con los territorios indígenas del Gran Chaco bajo control de las naciones guaycurúes (abipones, mocovíes, tobas y pilagaes).

La estrategia del plan del Rey Inca, se proponía sublevar e incorporar a la revolución a las grandes masas del Perú y del Alto Perú –2.5 millones de personas versus el “desierto argentino”– demoliendo al poder español en su bastión peruano⁶. También permitía incorporar a la nación artiguista que bajo la bandera de la federación y la república ocupaba ya la mitad del territorio de las Provincias Unidas. La orientaba la idea republicana, por eso la Monarquía Inca propuesta era constitucional, con una cámara vitalicia de caciques y otra de diputados electos. La propuesta del Rey Inca debía ser bien tomada por las masas indias guaraníes y charrúas que componían la mayoría de las tropas artiguistas y que estaban emparentadas desde tiempos inmemoriales con el Incario, cuya esencia solidaria habían revivido bajo los jesuitas en las misiones. La cuestión de Rey Inca resolvía también de un solo golpe el problema de todos los problemas que cargaría de manera insoluble la Revolución Americana: la distribución igualitaria y democrática de la tierra.

No dejando dudas sobre su carácter de reparación indígena, la declaración de la independencia de las Provincias Unidas en Sudamérica del 9 de julio de 1816 fue publicada simultáneamente en tres idiomas: Castellano, Quechua y Aymará. Hasta hubo una versión en la escritura jeroglífica de los pueblos de Tihuanako⁷.

El desafío teórico de la integración cultural y política

Falta de claridad en lo que significa identidad latinoamericana. El desafío es poder discutir la identidad latinoamericana sin prejuicios. Para ello deben establecerse las condiciones básicas del diálogo. Parte importante de esta tarea se hizo desde la independencia. En esta coyuntura no sólo se planteó la liberación como consigna arbitraria del momento, sino desde que principios. Los libertadores no sólo fueron lectores de la ilustración fueron actores intelectuales de ella y algunos, brillantes, como Miranda. Fueron la mayoría de ellos mestizos de todas las tonalidades. Y, los mismos libertadores fueron, en sus actos, el comienzo de un doloroso proceso de integración no exento de conflictos como se ilustra paradigmáticamente entre muchos, en el debate posterior entre Sarmiento y Martí.

Revivir la utopía de la Patria Grande en un proceso creciente de mundialización es un deseo utópico compartido por los autores de este artículo pero que, sin embargo, debe ser aclarado, profundizado y reconstruido racionalmente a partir de sus fundamentos esenciales. Por una parte, para afianzar su legitimidad, por otra, para convertirlo en una de las propuestas ideológicas políticas como guía de conducta que sea sometida al juicio público reflexionante.

La reflexión sobre una Patria grande “patria americana”, “patria de todas las patrias” que presente a las “patrias” vueltas invisibles, existentes pero ocultadas por los “estados nacionales” que tiene como protagonista al “pueblo americano no deja de ser misteriosa y metafísica. Puesto que es patria trascendente, no puede ser una patria física que tenga territorio e identidad propia así como el pueblo

americano no puede ser de color bronce, ni negro, ni amarillo, ni blanco; ni es un pueblo elegido por nadie, ni por Dios, ni por mortales.

Ambos, esta “patria” y este “pueblo”, son sujetos en formación, un “crisol de identidades”. Se trata de pensar en una gran patria y un gran y poderoso pueblo que reivindique todas las injusticias cometidas por los imperios y por los intereses egoístas de las oligarquías y las burguesías, cómplices nacionales de la explotación, y que restituya la justicia, pero no como meta inmediata realizable ahora, sino como idea, es decir como principio orientador fuera del espacio y el tiempo. Ese pueblo y esta Patria por supuesto son objetos simbólicos pero ¿de que instancia ideológica?; y si ese pueblo y esa patria mostraran su valor ¿donde encontraría su legitimidad y cuál sería su eficacia y justicia?

En realidad la Patria Grande y sus pueblos además de utopía e ideología pueden verse como una Idea. Ambos constituyen un símbolo, una abstracción. Esta Idea trasciende la enorme heterogeneidad y diversidad de las patrias que participan de su formación y a todos los pueblos que las conforman. Esta idea no existe, vale, es un principio. La unidad de lo diverso no corresponde a una patria determinada sino a todas las patrias, a todas las costumbres, a todas las razas; que acepta la biodiversidad, que defiende al planeta con todos sus animales y plantas adentro, que impide la explotación y la discriminación.

¿Qué es y cómo puede ser ese símbolo maravilloso capaz de unir tanta diversidad? La ideología de la Patria Grande primaria había pensado unir a incas y criollos, negros y zambos, en un solo imperio restaurado, ilustrado y constitucional sustentado en un proyecto político mítico que podía servir a todos. Pero la nueva Patria y el nuevo pueblo son algo infinitamente mayor, más allá del Cono Sur y no parece que nadie los pueda unir, ni siquiera un nuevo imperio, a pesar de que no han faltado intentos.

La idea de Patria Grande y pueblo latinoamericano no es una entidad física sino condiciones previas que deben ser pensadas antes de ser realizadas. Son condiciones de la razón para la implementación de políticas de integración regional que se hacen posible una vez que se subvierte una realidad insostenible de dominación y se recurre a la utopía: al ningún lugar, al ningún tiempo pero que se debe realizar todos los días. Al salir del conflicto y la batalla ideológica y al reflexionar desde la utopía sobre lo deseable y posible es desde donde se construye una entidad común.

Los primeros constructores de la Patria Grande fueron formados en la idea de la ilustración que posee como centro la dignidad humana. Siendo las revoluciones europeas producto de la burguesía eso no excluyó, como bien lo expresó Marx en el *Manifiesto Comunista*, el carácter innovador de estas revoluciones y el aporte que significó para la humanidad la asunción de los derechos del hombre como idea siempre abierta, como tarea de realización y perfeccionamiento.

Por ello, el ciudadano latinoamericano es o debe ser, primero, un ciudadano del mundo. Y como los patriotas eran ilustrados y no simplemente influidos por ideas de la ilustración, sabían bien que “el nuevo pacto de la unión civil (que querían imponer) debía darse dentro de los simples límites de la razón” condicionado por “la exigencia normativa trascendental de la razón humana”. Por lo tanto, todo lo que concierne al Estado se encuentra en los límites de la simple razón. “...aún un pueblo de demonios a condición de que tenga inteligencia sabría resolver para un Estado el problema de su Constitución”. No es mirando al Cielo donde se encuentran las luces trascendentales y sobrenaturales (...) que se resolverá el problema de la organización de la república, (al proceder así) el hombre se perdería en los sueños de la utopía (...sin embargo,) porque el hombre es por naturaleza razonable (puede) escapar, mediante el contrato social a la libertad anárquica del estado de naturaleza, abriéndose a la vida civil, teniendo a su cargo crear las instituciones para ese efecto (Goyard-Fabre, 1996 refiriéndose al Kant de la Metafísica de las costumbres).

El peligro de esta idea de “unión” compartida por los ilustrados libertadores (estigmatizados por algunos marxistas, incluyendo al mismo Marx) como realmente una “sociedad civil” del entendimiento, burguesa, gobernada por principios egoístas, fue contrapuesta a la idea de un Estado racional y, por ello real, consignada por Hegel, a su vez criticada por Marx como ideología encubridora en la *Cuestión Judía*; en esa crítica de la inversión, se encontraba el inicio de la superación, el comunismo. Las vulgatas de los post marxistas en sus corrientes estalinistas y trotskistas ilustran en el presente de sectores mesiánicos cómo se confundió la crítica al capitalismo como la crítica a toda idea de libertad: la crítica al Estado de derecho por su parcialidad no invalida la aspiración de realizar un nuevo Estado de derecho, como utopía como idea.

Parafraseando a Kant, la nueva utopía de la patria y pueblo latinoamericano puede inscribirse en la “Idea de una historia universal con designio cosmopolita”, dirigida hacia la paz perpetua. Esto significa el respeto a la dignidad humana, que es su idea rectora, para la que la libertad es su esencia -la de todos los pueblos, de todas las razas y de todas las naciones-, cualquiera sea la forma de organización que ellas estimen darse mediante el ejercicio constante y libre de la razón. Ideal burgués, sí, pero en el camino de la realización del respeto universal. Claro, esto es una utopía. Se trata de realizarla. ¿Cómo? Al menos no por la sola fuerza sino por la fuerza de la razón.

El destino de una Idea debe encontrarse no en un pueblo elegido por su poder o su fuerza. Su destino es hacia la unidad de las repúblicas latinoamericanas existentes: bolivianos, peruanos, chilenos, y todos los demás. Es en esta unión donde, con dificultades enormes, pueden afianzarse las débiles ciudadanías que se reconocen nacionales. El supuesto de los autores de este artículo, no discutido, es que la probabilidad de la resolución de los desafíos que afectan a los pueblos latinoamericanos y que se expresan en la convocatoria a nuestra participación sólo podrá ser efectiva a partir de la reforzamiento en la cohesión interna de los estados nacionales de América latina, que permita pensar un sistema novedoso de unión de repúblicas populares latinoamericanas, bajo los principios de la dignidad humana en una visión cosmopolita. Por el contrario, no se lograrán resultados a nuestros desafíos si se recurren a proyectos de integración como los de los Acuerdos de Integración Regional en boga desde los noventa, sostenidos por el interés y la ventaja; y, tampoco mediante cualquiera pretendida fusión racista latinoamericana, impuesta por la fuerza y basada en principios ideológicos oscurantistas, fundamentalistas, de caudillos eternos o que quieren serlo o vanguardias auto-convocadas iluminadas en el sendero de la historia.

La lucha contra la globalización y el neo liberalismo no es contra sustancias externas, maléficas ni irreversibles. Se trata de oponerse a proyectos alternativos que hay que mirar en cada caso. La reivindicación de la política y las políticas de integración debe darse a través acciones de rebeldía por intermedio de la movilización transnacional que incluya las políticas internas nacionales. Pensar y actuar con políticas transnacionales debe ser papel no sólo de los gobiernos, sino de las regiones de las naciones vecinas primero, y después de toda la región, de los pueblos y las localidades. Impulsar corredores bioceánicos, energéticos, turísticos, cambio en las soberanías nacionales, constituir soberanías compartidas, derecho común regional, fortalecimiento de las instituciones regionales, tribunales internacionales renovados, corredores de seguridad y salud pública, libre tránsito de trabajadores y ciudadanos, son medidas que no deberían tardar.

Como consecuencias prácticas de los enunciados anteriores, pensamos los autores de este artículo que la Patria Grande contemporánea no puede contener: movimientos de liberación fundados en fundamentalismos de razas. La Patria Grande es para todos y no para razas elegidas. Los métodos de lucha no pueden ser cualesquiera, ninguna violencia padecida supone la violencia vengadora. No hay caudillos representantes de las verdaderas naciones pueblos, o razas aceptables solamente por su audacia y demagogia. La convivencia no debe entenderse como todos iguales por la fuerza. En la base de todo se encuentra la dignidad humana utopía universal, intransable.

Bibliografía

- Artesano, E. (1979), *Juan Bautista de América. El rey Inca de Belgrano*, Edición Castañeda, Buenos Aires.
- Bell, D. (1977), *Las contradicciones del capitalismo*, Editorial Patria, México.
- Bolívar, S. (1982), *Simón Bolívar, antología general*, SEP/UNAM, México.
- Boudon, R. (1999), *Les sens des valeurs*, PUF, Paris.
- Elizalde, A. (2003), “¿Cómo hacer posible lo deseable?” en *Las nuevas utopías de la diversidad, lo deseable vuelve a ser posible*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- Idem(ed.) (2003), *Las nuevas utopías de la diversidad, lo deseable vuelve a ser posible*, Universidad Bolivariana, Santiago de Chile.
- Idem (2003), *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*, Universidad Bolivariana, PNUMA, Santiago de Chile.
- Furet, F. (1988), *La revolution*, Pluriel, Paris.
- Geertz, C. (1988), “La ideología como sistema de cultura” en Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Gedisa, México.

Idem (1988), «La interpretación de las culturas» en Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Gedisa, México.

Goyard-Fabre, S. (1996), *La Philosophie du droit de Kant*, Vrin, Paris.

Informe del corresponsal sueco Jean Adam Graaner sobre el 9 de Julio de 1816 en Tucumán, citado por A.J. Pérez Amuchástegui en *Crónica Histórica Argentina*. Tomo II. Codex 1972. Pag. 2-LXVIII, cfr., Lapolla, op.cit.

Lapolla, A.J. (2005), “La Patria Grande perdida. El Congreso de Tucumán y el proyecto del Rey Inca de Belgrano, San Martín y Güemes”, 9 de julio de 2005. http://www.elhistoriador.com.ar/articulos/independencia/patria_grande_perdida.php, consultada el 26.11.07

Lipovesky, G. (2002), *La era del vacío*, Anagrama, Barcelona.

Mannheim, K (1936) *Ideology and Utopia: An introduction to the sociology of knowledge*, Routledge and Kegan Paul, London. Versión en castellano (1973) Aguilar, Madrid.

Marx, K. (1968), *Karl Marx OEuvres*, 4 volúmenes, édition établie et anotée par Maximilien Rubel, Bibliothèque de la Pléiade, NRF, Paris.

Petitot, J.; Varela, F.; Pachoud B.; Roy J.M. (2002), *Naturaliser la phénoménologie. Essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*, CNRS Éditions, Paris.

Pharo, P. (1997), *Sociologie de l'esprit, conceptualisation et vie sociale*, PUF, Paris.

Ricoeur, P. (1989), *Ideología y utopía*, Gedisa, Barcelona.

Tribe, L.H. (2000), *American Constitutional Law*, Foundation Press, New York.

Varela, F. (1979), *Connaître: les sciences cognitives, tendances et perspectives*, Seuil, Paris.

Notas

* Doctor en ciencia política de la Universidad de París 1, Sorbonne, profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, de Ciudad de México. Correo electrónico: abe88@hotmail.com.

** Maestro en ciencias y candidato al doctorado en ciencia política del M.I.T, profesor investigador del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, de Ciudad de México. Correo electrónico: oscarcuellar00@prodigy.net.mx.

¹ Este artículo intenta responder algunas de las cuestiones derivadas de la gentil invitación de la Revista Polis que nos ha hecho llegar a través de su director y amigo Antonio Elizalde.

² El punto de quiebre en la concepción de la ideología en Marx, se da con la aparición de la contradicción: individuo en relaciones de producción determinadas y fuerzas productivas, contradicción no resuelta y que será el antecedente que permitirá, posteriormente, interpretar y desplazar la contradicción entre ideología y realidad a la de ideología y praxis.

³ La función integradora de la ideología sólo puede ser sostenida por los miembros de una determinada sociedad mediante la aceptación voluntaria de la representación más general de la realidad social y del orden que estatuye. Es decir, el orden social requiere de la función legitimadora e integradora de la ideología aplicada a los sistemas de autoridad (Weber). Esta concepción construye sus tipos ideales de «sistemas de dominación».

⁴ “Pero lo que los sociólogos no se preguntan (marxistas y no-marxista) es cómo opera la ideología. (...) como un interés social puede ser ‘expresado’ en un pensamiento, en una imagen en una concepción de vida (...) se pasó de alto ‘el proceso autónomo de la formulación simbólica’ (...) ¿cómo una idea puede surgir de la praxis si la praxis no tiene inmediatamente una representación simbólica?”(Geertz, 1988).

⁵ En el quechua oficial, su nombre es escrito como *Mama Uqllu*. Las transcripciones alternas incluyen: Mama Oclo, y Mama Oglo (En los dialectos norteños, la letra q representa la uvular fricativa sonora ([ʎ]), similar a la oclusiva velar sonora a los oídos de los hispanohablantes). También se ha dado lugar a las siguientes ortografías: Mama Oello, Mama Oella, Mama Oullo, y Mama Occllo (Artesano, ob.cit).

⁶ El plan de los Generales: Belgrano, San Martín y Güemes (Artesano, ob.cit).

⁷ Artesano Eduardo, op. cit