

La noción según la cual la sociedad se encuentra en un proceso continuo de cambio y, más concretamente, de evolución, aparece en un determinado momento histórico, relativamente reciente. El *desarrollo* constituye una forma específica del cambio: es uno en el que se *progres*a, es decir, se cambia para crecer, para *superar etapas* y avanzar.

Esta es una forma de entender la vida social que empieza a configurarse en los siglos XVI y XVII en Europa, cuando tuvo lugar una serie de acontecimientos que desembocarían en el afianzamiento del capitalismo como modo de producción dominante, en la Revolución Industrial y la Modernidad, aunque, como señala Carlos Aguirre:

Es sabido que existe un amplio debate en torno al momento en que debe ser ubicado el nacimiento mismo de la modernidad. [...] Podemos datar su origen en el siglo XVI, aunque concibiendo a este último [...], como un largo siglo XVI, que se prolonga aproximadamente desde 1450 hasta 1650. Pues es

justamente a partir de la amplia difusión del sistema manufacturero capitalista que se da en Europa durante este largo siglo XVI que comienza[n] a afirmarse también, en los varios planos del tejido social general, tanto las primeras formas características del modo de producción capitalista, como las distintas expresiones de la moderna sociedad burguesa en los campos de la sociedad civil, de la política y de la cultura en general.<sup>1</sup>

En América Latina, esta visión conoce una dinámica contradictoria de paulatino afianzamiento, desde la primera mitad del siglo XIX hasta nuestros días.

Por el contrario, antes de que se iniciara esta comprensión que la vida social se encuentra en continuo *desarrollo*, historiadores y filósofos se dieron a la tarea de desentrañar las causas de las tendencias *involutivas* de las sociedades humanas; a ella se abocaron los grecolatinos Hesíodo, Homero y Séneca, entre otros, que trabajaron desde la hipótesis de un proceso regresivo del proceso social, lo que indicaron como "la degeneración del oro hasta el hierro".

Durante la Edad Media se abandonó esa percepción secular del proceso de la sociedad y ocupó su lugar la visión escatológica provista por la Iglesia Católica y el escolasticismo. El imaginario social occidental veía a la sociedad como *algo dado*, es de-

1. C. A. Aguirre Rojas (2011), *La historiografía en el siglo XX: Historia e historiadores entre 1848 y 2025?*, La Habana: Ediciones ICAIC, p. 19.

cir, como algo *creado* de una determinada forma y de una vez y para siempre por fuerzas superiores, divinas. El ser humano, en este contexto, nacía en una cierta clase, casta o grupo social y no tenía forma de abandonarla, a no ser por causas fortuitas que se salían por completo de la normalidad. Existía, por lo tanto, un orden dado que no evolucionaba hacia ninguna parte, menos aún (como se pensaría después) hacia adelante, progresando continuamente. En el ámbito de la economía, la escolástica condensó sus puntos de vista en dos postulados: a) que las consideraciones económicas carecían de importancia, pues el mundo presente era solo la preparación para el futuro y b) que la actividad económica era tan solo un aspecto de toda la actividad humana, y por consiguiente, debía juzgarse de conformidad con normas de moralidad<sup>2</sup>.

Como apunta René Báez:

El final del medioevo marca también el retorno a la percepción secular del devenir humano. Según el autor italiano Juan Bautista Vico (1668-1743), éste se cumpliría no en términos involutivos sino cíclicos, comportamiento que, según el alemán Herder, tendría validez para todas las áreas del planeta. Al menos entre las visiones seculares señaladas se podría identificar un denominador común: su concepción de la dinámica de las sociedades humanas como un proceso de múltiples interdependencias de factores. Concepción proteica

2. J. M. Ferguson (1988), *Historia de la economía*, México: Fondo de Cultura Económica.

que comenzará a restringirse con la progresiva imposición del paradigma económico.

La Reforma Protestante (1517-1650) encabezada por Lutero, al reducir el poder temporal del papado y, por contrapartida, alentar la formación de estados nacionales en Europa, impulsó la difusión del enfoque economicista del proceso social en la principal expresión religiosa de Occidente; todo esto en la medida que legitima[ba] el móvil de lucro y el individualismo, es decir, los valores sustantivos de la emergente clase burguesa.<sup>3</sup>

Las transformaciones que trajo consigo el capitalismo fueron fundamentales para que esta concepción cambiara, y tuvieron el carácter de un terremoto ideológico en Europa, que era el sitio en donde se gestaban las transformaciones. Marx y Engels, en el *Manifiesto Comunista*, reconocen que fue la burguesía la que provocó “una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes” que distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Y añaden: “Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias e ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber

3. R. Báez (1997), “Ponencia al II Encuentro Internacional por la Humanidad y contra el Neoliberalismo”, evento convocado por el EZLN y cumplido en Madrid, p. 1, publicada en *Boletín do IELA*, enero 2012. Instituto de Estudios Latinoamericanos. Universidad Federal de Santa Catarina. Florianópolis. Localizable en <[www.iela.ufsc.br](http://www.iela.ufsc.br)>.

podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado...”<sup>4</sup>.

La visión ideológica del comportamiento de la sociedad elaborada por los clásicos liberales fue asumida también por la economía política marxista, en el sentido de percibir el desarrollo de las fuerzas productivas como algo decididamente positivo y que, además, diseminaría la abundancia y el bienestar. De esta suerte, el marxismo representó una proyección del enfoque optimista del proceso social heredado del Siglo de las Luces. En realidad, toda la teoría económica marxista –fundada en la anterior premisa– puede ser considerada y entendida como una teoría del desarrollo del modo de producción capitalista.

Como dice Furtado (citado por Báez):

El choque de la ideología del progreso-acumulación fue tan profundo y abarcó tanto que impregnó incluso el pensamiento revolucionario surgido de la lucha de clases y orientado a la destrucción del orden capitalista. Su incorporación al pensamiento revolucionario es uno de los ingredientes del paso del “socialismo utópico” al “socialismo científico”, del pensamiento de un Fourier con su mundo sencillo de “pasiones armónicas” al de las contradicciones siempre superadas que abren la puerta de un mundo mejor en Marx. En su forma más elaborada, el pensamiento revolucionario surgido en el marco de la civilización industrial atribuye a la clase trabajadora

4. C. Marx y F. Engels (1976), “Manifiesto del Partido Comunista”, en *Obras escogidas*, Moscú: Editorial Progreso, p. 114.

el[un] papel histórico semejante a aquel que desempeñara la clase burguesa o sea la función de provocar transformaciones culturales que habrían de abrir un nuevo ciclo de civilización[...]. Apoyada en una teoría de la historia que tuvo gran repercusión al llenar una evidente laguna de las ciencias sociales —y que era suficientemente vaga para adaptarse a una multiplicidad de situaciones sin que nunca pudiera ser sometida a prueba— la ideología del “socialismo científico” desempeñó un papel de gran importancia en la difusión de la civilización industrial en zonas en las que fue débil o nulo el proceso de la revolución burguesa: zonas de gran atraso relativo en la acumulación y también la lucha contra la dependencia en los países sometidos al yugo colonial, o sea allí donde la dependencia fue un obstáculo efectivo, a la difusión de la civilización industrial.<sup>5</sup>

No es casual que fuera en este contexto en donde se produjeran las ideas de Charles Darwin relativas a la evolución de los seres vivos, que no es sino una variante de la noción de desarrollo. Asimismo, no es casual que esta evolución se diera, en la concepción darwiniana, por medio de la *selección natural*; esta última está inscrita en la esencia misma del capitalismo según la cual prevalece en el ruedo del mercado el más apto. Las ideas de Darwin son hijas de su época. En efecto, la teoría de la evolución de Charles Darwin está permeada por este ambiente de época que se encuentra teñido por el descarnado ideario de la competencia capita-

5. C. Furtado (1982), *Obras escogidas*, Bogotá: Plaza y Janes. Citado por Báez, *op. cit.*

lista. En su propuesta, Darwin acentúa en la lucha por la supervivencia, y llega a la conclusión de que solo el más apto sobrevivirá. Otros estudios (como los basados en la *teoría de la simbiogénesis*, realizados desde principios del siglo XX, y los de Pedro Kropotkin —*El apoyo mutuo*, 1970—) sostienen que no ha sido la competencia sino la cooperación la que ha estado en la base de la evolución natural. Siendo producto, pues, de su época, estas ideas, al mismo tiempo, la influyeron de forma determinante, permeando el pensamiento moderno y convirtiéndose en uno de sus pilares, lo mismo que pasa con la noción newtoniana del tiempo, al que perfectamente podemos denominar tiempo moderno burgués, tiempo de un solo sentido, único, irreversible, continuo y progresivo, que establece la precisa cronología, el orden, la sucesión y la progresión de los distintos acontecimientos, fenómenos, épocas y realidades históricas diversas<sup>6</sup>.

El desarrollo material del modo de producción capitalista encuentra expresión ideológica y cultural en el llamado pensamiento moderno. Este, se desarrolló a partir de las condiciones creadas por la burguesía; pero se transformó en la cosmovisión de toda una época que, aunque signada por el desarrollo del capitalismo, no se circunscribe solamente a aquellos lugares o poblaciones en el que es dominante. En este sentido, Imanuel Wallerstein considera que se transformó en lo que él llama una *geocultura*, en la que vino a ocupar un lugar central

6. C. Aguirre R., *op. cit.*, p. 27.

el concepto de desarrollo a partir de la década de 1950, subsumiendo a los anteriormente dominantes de *civilización* –entre 1750 y 1850–, y de progreso –entre 1850 y 1950–. En efecto, la mentalidad moderna ha penetrado incluso en formaciones sociales que de forma explícita han pretendido construir modelos de organización social y desarrollo distintos al capitalista, o en lugares en las que el capitalismo se ha instaurado de modo parcial o *deformado*, de acuerdo a los cánones originales. En la base de la teoría de la modernización subyace la apuesta según la cual el ser humano puede ir superando los obstáculos y problemas con base en el avance de los medios de producción, especialmente la ciencia y la tecnología, lo que permite lograr, cada vez más, el dominio sobre la naturaleza.

El *desarrollo moderno* implica, pues, no solamente formas de relación entre los factores de producción, sino también, una serie de valores acordes con esas relaciones, que las hacen viables y les sirven de soporte y justificación, y que van mucho más allá de ellas, constituyéndose, como apuntamos más arriba, en una verdadera cosmovisión con su correspondiente sentido común.

La expresión política de esta cosmovisión moderna es el *liberalismo*, que instituye una doctrina acorde con las necesidades de pervivencia del capital y sus factores de producción. El liberalismo se constituye en la desiderata máxima por alcanzar en las sociedades capitalistas occidentales, en donde se considera el estrato más alto de desarrollo posible de la sociedad contemporánea. Dice Báez:

El liberalismo al fundar la racionalidad económica en el interés personal, convalida y proyecta el enfoque del cambio social en términos similares a los mercantilistas, sólo que renegando del intervencionismo estatal que tanto sirviera para que la burguesía ensayara sus primeros pasos.<sup>7</sup>

Las revoluciones burguesas y el iluminismo consagran la *Welstanchauungen* (ideología) economicista, moderna, de funcionamiento y avance de la sociedad.

Conforme el análisis de Celso Furtado (citado por Báez):

Durante el proceso de invención cultural que fue la revolución burguesa, se produjo el refinamiento de dos poderosos instrumentos de la mente humana: el racionalismo y el empirismo. Por un lado, someterlo todo al entendimiento crítico a partir de un conjunto de conceptos y, por otro, tomar como punto de referencia la experiencia para comprobar la veracidad de una proposición –la correspondencia de las ideas con los hechos– era lanzar las bases de una sociedad fundamentalmente secularizada. En esta sociedad todo podía ser puesto en duda y la cohesión social pasaba a depender más de la visión del futuro que de la memoria del pasado. Esta visión del futuro encontró su expresión definitiva en la idea de progreso.<sup>8</sup>

Todo lo anterior, en su conjunto, se constituye en un *modelo macro*<sup>9</sup> de desarrollo, es decir, en

7. R. Báez, *op. cit.*, p. 2.

8. C. Furtado, *op. cit.* Citado por Báez, *op. cit.*

9. Utilizamos la palabra *modelo* “de manera genérica, aglutinadora de unas prácticas, unos agentes, unas políticas que con el tiempo configuran un escenario identificable”. Véase Javier

el modelo de desarrollo capitalista, dominante mundialmente en nuestros días. De hecho, la dinámica misma del capitalismo, basada en la necesidad de valorización constante y sin pausa del capital, es la que ha provocado su expansión mundial. A pesar de su difusión mundial, este modelo macro se expresa de forma particular de muy distintas maneras, dependiendo de múltiples factores: el lugar, el momento histórico, las características de las fuerzas de producción, la ubicación en el sistema capitalista mundial, etc.

En el sentido apuntado, entonces, cuando nos referimos al modelo de desarrollo capitalista hacemos alusión a los aspectos más permanentes, estructurales del sistema: a los que determinan su naturaleza.

### Los "niveles" de desarrollo

Acorde con esta visión evolucionista, que implica crecimiento, progreso y maduración constantes, el modelo de desarrollo capitalista conoce *etapas* por las que, según sus teóricos, debe atravesar todo sistema organizado según sus principios. De ahí que se hable de países más avanzados o menos avanzados, dependiendo del "nivel" que haya alcanzado el desarrollo del sistema. Más avanzados serían los países "desarrollados", y menos los "subdesarrollados", a los que también se denomina "en vías de desarrollo", asumiendo que, en algún momento,

---

Marsé (2011), "Públicos para cambiar el modelo cultural español", en *g+c, Revista de gestión cultural*, n.º 14, Madrid: Ministerio de Relaciones Exteriores y de Colaboración/AECID.

alcanzarán los niveles de los países desarrollados, siempre y cuando superen las condiciones que los mantienen "atrasados". Para referirse a estos países también se utiliza frecuentemente el término Tercer Mundo, que fue acuñado por el economista francés Alfred Sauvy en 1952, por paralelismo con el término francés Tercer Estado, para designar a los países que no pertenecían a ninguno de los dos bloques que estaban enfrentados en la Guerra Fría. Actualmente, el término se utiliza para referirse a los países "periféricos" o "subdesarrollados" o "en vías de desarrollo", en contraste a los países desarrollados.

En función de esta concepción, el sistema capitalista mundial tendría un centro desarrollado y una periferia subdesarrollada. Originalmente, los países desarrollados eran los europeos y los Estados Unidos de América, aunque posteriormente, a partir del penúltimo decenio del siglo XX, países del sudeste asiático accedieron a cotas de desarrollo que permitirían catalogarlos como desarrollados.

El centro del sistema capitalista mundial, es decir, los países desarrollados de hoy, se corresponde en muy buena medida con el núcleo de países en los cuales nació y se desarrolló inicialmente el sistema capitalista, y desde el cual este se expandió hacia el resto del mundo. Esta expansión ocurrió preponderantemente por la necesidad de encontrar fuentes de materias primas para alimentar su naciente complejo industrial, y asumió características de *colonización* de los países periféricos por parte de los países centrales.

La colonización y creación de la periferia capitalista implicó la estructuración de un sistema mun-

dial de saqueo de recursos naturales, de explotación de fuerza de trabajo, de comercio y administración que se conoce con el nombre de *sistema colonial*.

La expropiación colonial determinó la organización de la periferia capitalista de acuerdo a las necesidades del centro; de este modo creó sociedades distintas a las centrales, que no se correspondían con un nivel inferior de desarrollo del capitalismo, sino con una estructuración específica dentro de la lógica del sistema colonial. Los países centrales nunca pasaron por una etapa igual, de expropiación de sus recursos y de su fuerza de trabajo, para alimentar el desarrollo en otra parte del sistema. Es cuestionable, por lo tanto, que las características de los países periféricos correspondan a un nivel inferior de desarrollo; más bien responden a una forma sui generis de desarrollo, estructurada y articulada por el papel que les tocó jugar en el sistema colonial.

Por supuesto, ese papel que les asignó el sistema colonial capitalista europeo a los territorios y pueblos de América, África y Asia tuvo repercusiones profundas no solo en términos de la definición de unas ciertas relaciones económicas y de producción, sino, sobre todo, en la configuración de experiencias históricas, culturales y sociales de violencia física e ideológica, de anulación de la diversidad y de exterminio incluso, que desde entonces han acompañado —por su lógica colonial— los empeños y proyectos de las potencias occidentales, y de quienes replican su pensamiento hegemónico en la periferia, por civilizar, modernizar y desarrollar desde afuera al llamado Tercer Mundo.

Es esto, precisamente, lo que a mediados del siglo XX, en una vigorosa crítica pensada desde la perspectiva de los colonizados, denunciaba el intelectual martiniqueño Aimé Césaire:

No podremos deshacernos tan fácilmente de esas cabezas de hombres, de esas cosechas de orejas, de esas casas quemadas, de esas invasiones godas, de esa sangre que humea, de esas ciudades que se evaporan al filo de la espada. Son la prueba de que la colonización, repito, deshumaniza hasta al hombre más civilizado; que la acción colonial, la empresa colonial, la conquista colonial, fundada en el desprecio del hombre nativo y justificada por ese desprecio, tiende de manera inevitable a modificar a quien la lleva a cabo; que el colonizador, quien, para no tener remordimientos, se acostumbra a ver en el otro al "animal", se entrena a tratarlo como animal, tiende objetivamente a transformarse él mismo en "animal" [...].

Entre colonizador y colonizado, no hay más lugar que para la faena, la intimidación, la presión, la policía, el impuesto, el robo, la violación, las culturas obligatorias, el desprecio, la desconfianza, la morgue, la suficiencia, la zafiedad, para élites descerebradas y masas envilecidas.

Ningún contacto humano, sino relaciones de dominación y de sumisión que transforman al hombre colonizador en cuidador, jefe autoritario y obtuso, en vigilante brutal, en chicote, y al hombre nativo en instrumento de producción.<sup>10</sup>

10. P. Ollé-Laprune (2008), *Para leer a Aimé Césaire*, México D. F.: Fondo de Cultura Económica, pp. 321-323.

## Las consecuencias del colonialismo y el desarrollo de los países periféricos

¿Era esta forma de plantar los árboles alineados  
de poner arena amarilla en los senderos  
esta manera de poner los adoquines en las calles  
este sistema con el que se forja el hierro  
que cierra el paso a los jardines de las casas señoriales  
nuestro modelo  
nuestro norte  
la ambición de perfección a que aspirábamos?  
¿Estoy acaso en el centro?<sup>11</sup>

Partimos, entonces, de la idea según la cual en la periferia capitalista no nos encontramos con países que se hallarían en una etapa inferior del desarrollo capitalista, sino con una formación económico-social bien diferenciada. Hacemos, también, otra constatación de base: América Latina se encuentra inscrita en esa periferia del sistema capitalista que se estructuró con el colonialismo.

La incorporación de América Latina en el circuito colonial se origina con la llegada de los europeos a finales del siglo XV. En efecto, el territorio de lo que hoy conocemos como América Latina fue incorporado de manera dependiente al mercado mundial en estructuración entre 1492 y 1580. Los protagonistas de este proceso de colonización fueron los dos Estados, fuertemente centralizados, de la península Ibérica, España y Portugal. En ellos,

11. R. Cuevas Molina (2004), "Poema III", en *Crónicas del centro que resplandece*, Guatemala: Editorial Cultura, pp. 15-16.

los intereses de la aún endeble burguesía y de los grandes propietarios señoriales estaban sometidos a los de la monarquía absoluta.

Las principales riquezas encontradas en el Nuevo Mundo fueron, en primer lugar, la fuerza de trabajo y, en segundo lugar, los inmensos yacimientos de plata localizados sobre todo en México y Perú. Para controlar y organizar la explotación de la fuerza de trabajo, la Corona española creó distintas instituciones: la encomienda, el repartimiento, los obrajes, la hacienda y la minería. Muchas de las actividades económicas que desarrollaron los europeos tras su arribo y penetración en el Nuevo Mundo no eran en realidad estrictamente novedosas. Lo que hizo novedosos en la economía hispanoamericana a sectores como la minería, la ganadería o la producción textil fue su distinta y generalmente más avanzada tecnología, así como las diferentes formas de organización de la producción.<sup>12</sup>

Como afirma el historiador cubano Sergio Guerra Vilaboy, en las primeras décadas de la Conquista, los repartimientos y encomiendas constituyeron una práctica común. A diferencia de las formas abiertamente esclavistas, las encomiendas contenían la obligación formal de "civilizar" y "cristianizar" al indio.<sup>13</sup> Este constituye, pues, el basamento material del "modelo de desarrollo" que se implan-

12. C. Contreras Carranza (2000), "El desarrollo de las nuevas actividades económicas: minería, hacienda, obrajes", en *Historia general de América Latina*, París: UNESCO, p. 373.

13. S. Guerra Vilaboy (2001), *Historia mínima de América*, La Habana: Editorial Félix Varela, p. 59.

tó en América Latina, al que perfectamente podemos denominar *modo de producción colonial* en su conjunto, aunque en distintos lugares y momentos históricos tuvo variantes en función de la ubicación geográfica, la topografía, la disposición de fuerza de trabajo y su calidad, etc.

América Latina se estructuró en función del papel que desempeñó en la construcción del sistema mundial capitalista. Fue organizada, desde sus inicios, en función del drenaje de sus recursos naturales; su población fue organizada como fuerza de trabajo colonial, lo cual significa que se le mantuvo al margen de las formas de relacionamiento social que empezaban a perfilarse en Europa, especialmente el trabajo asalariado.

Estas circunstancias materiales tuvieron también su expresión en el orden de lo ideológico-cultural, la cual ha marcado desde entonces la identidad de América Latina. La conformación de una estructura económica orientada "hacia afuera", es decir, hacia la exportación de materias primas necesarias para la acumulación original europea a través de España perfiló una mirada dirigida, ella también, hacia horizontes que no se encontraban en nuestras inmediaciones sino, por el contrario, al otro lado del mar, en donde estaba el centro del Imperio: Sevilla, Cádiz, Madrid, identificadas como "centro que resplandece"<sup>14</sup>, es decir, como modelo de desarrollo, de modo de vida, de relacionamiento social, de las cosas bien hechas, de lugar en donde sucedía lo verdadero.

14. Véase R. Cuevas Molina (2004), *op. cit.*

Esa mirada puesta en el afuera no nació espontáneamente, sino que se fue configurando paulatinamente a lo largo de todo el período colonial. Como parte del andamiaje ideológico que aceitó y justificó las prácticas de explotación de la fuerza de trabajo, el europeo se adjudicó a sí mismo la calidad de civilizado; de portador de la luz del saber, la verdad y la belleza, los cuales tenían su sede privilegiada en los grandes centros urbanos peninsulares. De ahí derivó una actitud de los grupos dominantes criollos que podríamos denominar como *mimesis acrítica*, que el escritor uruguayo Eduardo Galeano ha calificado como "copianditis" ("Nuestras clases dominantes, desde siempre enfermas de *copianditis*, convencidas de que nadie es mejor que quien mejor copia"<sup>15</sup>), que no es más que la admiración inconmensurable del otro europeo o norteamericano (dependiendo del momento histórico), que ofrece el camino por seguir por los "atrasados" latinoamericanos.

Es consecuencia, entonces, de nuestra condición colonial, la continua copia de modelos elaborados en Europa o los Estados Unidos de América, sin importar mucho si esos modelos pueden aclimatarse o no a nuestras tierras del sur, modelos de todo tipo, inclusive de organización social y de desarrollo, que nos son vendidos y aceptados como la panacea que pondrá a nuestros países en la senda que elimine la pobreza y los eleve a la condición de desarrollados. Es la historia de nunca acabar, que se

15. E. Galeano (1997), *Apuntes para el fin de siglo: Antología*, Montevideo: Casa del Libro, p. 36.

ha repetido a lo largo de toda la vida independiente de América Latina, que se repite incansablemente en cada nuevo ciclo histórico: la historia de Sísifo.

### Desarrollo y modernidad en América Latina

De modo acorde con la idea anterior, decía el político y pensador mexicano Alfonso Reyes en la segunda década del siglo XX:

Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma a otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces el salto es pesado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción. La tradición ha pesado menos, y esto explica la audacia. Pero falta todavía saber si el ritmo europeo —que procuramos alcanzar a grandes zancadas, no pudiendo emparejarlo a su paso medio—, es el único tiempo histórico posible y nadie ha demostrado todavía que una cierta aceleración del proceso sea contra natura.<sup>16</sup>

Así sintetizaba el controvertido destino de Latinoamérica. El destacado intelectual mexicano dejaba entrever en estas *Notas sobre la inteligencia americana*, los diversos problemas que se han presentado en las naciones de la América nuestra a partir de una determinada interpretación de la historia y el anhelo de alcanzar los niveles de la civilización eu-

16. A. Reyes (1997), "Notas sobre la inteligencia americana", en *Ideas en torno a Latinoamérica*, vol. 1, México D.F.: UNAM, p. 242.

ropea. La historia de los últimos doscientos años en esta parte del globo ha sido la del empeño de Sísifo por acceder a la modernidad deseada.<sup>17</sup>

Como apunta el investigador cubano Joaquín Santana Castillo, en América Latina hubo obstáculos que determinaron una *modernización anómala* en el siglo XIX:

1. Simbiosis entre latifundio y modernización, mostrándose el primero como condición del segundo;
2. La oligarquía facilitó un tipo de modernización proveniente del exterior y que no afecta[ría] de manera directa las estructuras internas, consolidando estructuras características "del atraso";
3. La modernización se concentró en determinadas ciudades que perdieron contacto con el interior y se erigieron en modelos de civilización que se oponía a la "barbarie" rural;
4. La modernización se asoció por lo regular a un tipo de gobierno fuerte, autoritario y, en ocasiones, dictatorial;
5. Prevalció una filosofía positivista (importada de Europa) permeada de evolucionismo social, que no aceptaba a una población indígena y mestiza, difícilmente asimilable al proyecto modernizador, por lo que adquirió un marcado matiz racista.<sup>18</sup>

17. *Idem*, pp. 42-43.

18. J. Santana Castillo (2008), *Utopía, identidad e integración en el pensamiento latinoamericano y cubano*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, pp. 152-153.

En esa misma línea de reflexión, Tulio Halperin Donghi explica que el desenlace de las revoluciones independentistas del primer cuarto del siglo XIX en América Latina trajo consigo consecuencias –o “novedades”– que marcarían, desde entonces, el devenir de las repúblicas que empezaban a gestarse y, necesariamente, condicionarían sus futuros caminos hacia el *progreso* y el *desarrollo*.

Una de estas novedades fue la violencia como vía de imposición y consolidación de nuevas hegemónicas, y al mismo tiempo, como mecanismo de resolución de conflictos entre nuevos y viejos actores sociales, o en caso contrario, de su prolongación indefinida. Derrotado el imperio español, dice Halperin Donghi, la guerra de independencia terminó por convertirse...

En un complejo haz de guerras en las que hallan expresión tensiones regionales, grupales demasiado tiempo reprimidas. [...] Esa violencia llega a dominar la vida cotidiana [...]. Luego de la guerra es necesario difundir las armas por todas partes para mantener un orden interno intolerable; así la militarización sobrevive a la lucha. Pero la militarización es un remedio a la vez costoso e inseguro [...]. Los nuevos estados suele entonces gastar más de lo que sus recursos permiten, y ello sobre todo porque es excepcional que el ejército consuma menos de la mitad de esos gastos. Lo que la situación tiene de anómalo es muy generalmente advertido; lo que tiene de inevitable, también. La imagen de una Hispanoamérica prisionera de los guardianes

del orden (y a menudo, causante del desorden) comienza a difundirse.<sup>19</sup>

Otras novedades fueron el inicio de una lenta y limitada democratización de la vida política y social, mediada por y supeditada a las concesiones de los grupos hegemónicos y el grado de profundidad de sus contradicciones con los sectores dominados, así como por las necesidades que imponía el sistema económico (el de la economía-mundo en el que América Latina ha intentado insertarse) y que afectaban y todavía hoy afectan la esfera de las relaciones de trabajo, la disciplina de la mano de obra y la productividad.<sup>20</sup>

Se modificó también la estructura social de castas de las sociedades latinoamericanas, y aunque en los países con población mayoritariamente indígena, como México, Guatemala y las ubicadas en el macizo andino experimentó pocas transformaciones de orden legal y práctico, otros estratos y grupos étnicos (mestizos, mulatos libres, y en general, “los legalmente postergados en las sociedades urbanas o en las rurales de trabajo libre”<sup>21</sup>) fueron rápidamente incorporados al orden posrevolucionario. Era parte del ideal modernizador decimonónico, que aspiraba a *civilizar la barbarie* para afirmar el poder del Estado, ordenar la vida social según los cánones dominantes (en educación, salud, mo-

19. T. Halperin Donghi (2010), *Historia contemporánea de América Latina* (8.ª reimp.), Madrid: Alianza Editorial, pp. 136-138.

20. *Idem*, pp. 139-140.

21. *Idem*, pp. 140-141.

ral, reproducción sexual, cultura) y proveer fuerza de trabajo al sistema económico-productivo.

Asimismo, tuvo lugar un cambio en el equilibrio de poder que había establecido el régimen colonial español, y que afectó el rol hegemónico que hasta entonces habían cumplido las elites urbanas (administradores criollos y españoles, la Iglesia, las corporaciones, los comerciantes), desplazadas por la emergencia del sector terrateniente, al que el orden colonial había mantenido en posición subordinada.<sup>22</sup>

Desde entonces, el estrecho vínculo entre la propiedad de la tierra y la distribución de sus riquezas, y los poderes político y económico (representados por los comerciantes de ultramar y los agiotistas que financiaban con capitales extranjeros a unos Estados que se enfrentaban periódicamente a la bancarrota), se convirtió en un rasgo característico del devenir latinoamericano.

La república que buscaron fundar los criollos que habían logrado independizarse de España tuvo, pues, las lacras heredadas del período colonial. Hubo, por supuesto, voces y propuestas disidentes de la dominante, pero no lograron eco. Una de ellas fue la de quien fuera maestro de Simón Bolívar, Simón Rodríguez. La república que quiso fundar Simón Rodríguez era eminentemente ética, basada en costumbres. Rodríguez pensaba que debían tomarse en cuenta las condiciones muy particulares de Hispanoamérica. Se había de "consultar las circunstancias". Según este insigne

22. *Idem*, p. 142.

filósofo, las repúblicas hispanoamericanas habían de configurarse sin imitar servilmente los modelos económicos, políticos y sociales de los países europeos y el de los Estados Unidos, cuya prosperidad económica se presentaba como la verdadera meta por alcanzar.<sup>23</sup>

Una posición similar enunciaba años después en la segunda mitad del siglo XIX el cubano José Martí, quien consideraba que en la que él llamaba Nuestra América no existía, realmente, contradicción entre civilización y barbarie, sino entre lo que llamó *falsa erudición* y *naturaleza*, es decir, entre aquel conocimiento que se copiaba y trasladaba artificialmente a nuestras tierras y sus circunstancias *naturales*, es decir, su contexto. Y recomendaba no cerrarse al conocimiento que había sido alcanzado y desarrollado en otras partes del mundo, pero teniendo siempre como eje central y punto focal de atención lo propio: "... injértese en nuestras repúblicas el mundo—dijo—pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas"<sup>24</sup>.

Este llamado, que constituye en ambos pensadores un verdadero ideario, permaneció marginal en América Latina, en el sentido de que las fuerzas sociales que podrían haberlo hecho suyo rara vez llegaron al poder del Estado. Hubo, claro está, intentos esporádicos como, por ejemplo, en Bolivia,

23. J. Rosales Sánchez (2007), *La república de Simón Rodríguez*, Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana, p. 11.

24. Véase José Martí (1992), "Nuestra América", en *Obras Escogidas* en 3 tomos. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

Perú, Chile o Nicaragua, pero solamente en Cuba se logró estructurar un proceso que se mantuviera durante un período tan extenso como toda la segunda mitad del siglo XX, permitiendo experimentar la implantación de un modelo que se saliera de los cánones dictados. Las circunstancias históricas la llevaron, sin embargo, a tomar opción dentro del marco dicotómico implantado durante la Guerra Fría, lo cual, en nuestro criterio, orientó a este país al establecimiento, durante los primeros treinta años de su proceso, de un modelo de socialismo tributario del llamado *modelo soviético*, lo cual limitó sus posibilidades de experimentar en este sentido a partir del rico bagaje heredado no solo de Martí, que le pertenece por derecho propio, sino de otros pensadores.

En América Latina, no fue sino hasta que la Guerra Fría llegó a su fin, es decir hasta inicios de los años noventa, que se amplió el abanico de opciones de desarrollo de forma evidente, pues antes *lo alternativo* a lo dominante, es decir, a los modelos implantados según la lógica antes descrita, se encontraba prácticamente copado por la dicotomía capitalismo o socialismo, sin que ninguno de estos se ofreciera para una reflexión propia importante acerca de *lo natural* de que hablaba José Martí.

Claro que hubo intentos importantes. A inicios del siglo XX, por ejemplo, en el seno de la tradición marxista, José Carlos Mariátegui planteó la necesidad de pensar en el socialismo, concretamente en el Perú, tomando en cuenta esa *tradición* a la que dijimos que apelaba Simón Rodríguez. El itinerario de

José Carlos Mariátegui entronca con una tradición marxista que, para los años veinte, era prácticamente desconocida en América Latina: la gramsciana, con la que el político y pensador peruano, fundador del Partido Comunista, había tenido la posibilidad de entrar en contacto por haber vivido en Italia. El planteamiento de Mariátegui remite a la necesidad de valorar la herencia de las culturas originarias americanas, especialmente de la inca, expresada en el Tiahuantinsuyo, en las propuestas que sobre el socialismo pudieran hacerse en el Perú.<sup>25</sup> Dadas las circunstancias históricas en las que Mariátegui hizo su planteamiento, fue desautorizado por las corrientes más ortodoxas (y dominantes) del movimiento comunista internacional, y sus ideas no conocieron el desarrollo y profundización que habrían merecido.

Desde otras posiciones ideológicas, teóricas y políticas, se formuló en los años sesenta la llamada *teoría de la dependencia*, que no era más que una respuesta teórica elaborada por científicos sociales latinoamericanos a la situación de estancamiento socioeconómico de la región. Se utilizaba la dualidad centro-periferia para sostener que la economía mundial poseía un diseño desigual y perjudicial para los países no-desarrollados, a los que se les había asignado un rol periférico de producción de materias primas con bajo valor agregado, en tanto que las decisiones fundamentales se adoptaban en

25. Véase J. C. Mariátegui (2007), *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas: Biblioteca Ayacucho.

los países centrales, a los que se había asignado la producción industrial de alto valor agregado.

La teoría de la dependencia se constituyó en un esfuerzo realizado desde las ciencias sociales por pensar la especificidad latinoamericana y proponer una o varias alternativas. De hecho, la teoría de la dependencia conoció distintas variantes, de las cuales se podía deducir distintas opciones de modelos de desarrollo, desde las que simpatizaban con el socialismo hasta las que se enmarcaban en la posibilidad de ajustar el capitalismo. Dado el hecho de que en otro capítulo de este mismo trabajo profundizaremos un poco más en sus propuestas, no lo haremos ahora, pero valga la llamada de atención en que este constituye un esfuerzo importante por pensar con cabeza propia sobre el modelo (o los modelos) de desarrollo para América Latina, a partir de su propia especificidad.

### Identidad y desarrollo

Asociada a la problemática que hemos venido tratando hasta ahora está la de la identidad, que constituye una preocupación central en el pensamiento latinoamericano y se entrelaza con la búsqueda de formas de desarrollo que la respeten y la tomen en cuenta. La identidad de un objeto real, como se entiende por lo menos desde Hegel, debe ser considerada de una manera concreta e histórica como identidad en la diferencia.<sup>26</sup> Esta acotación

26. G. W. F. Hegel (1968), *Ciencia de la lógica* tomo 2, Buenos Aires: Solar Hachette, pp. 361 y sigs.

hegeliana tiene gran valor para una región como la latinoamericana en la medida en que, en su pensamiento, se han enfatizado tanto los factores que tienden a la diferenciación como los que tienden a la semejanza.

En América Latina el referente *otro* más cercano es el norteamericano, el de la cultura sajona, del que se diferencia, entre otras cosas y de forma importante, porque exhibe un modelo de desarrollo distinto, que data precisamente de tiempos coloniales y que evidencia la importancia que este período de la historia tuvo no solo para la definición de la identidad, sino también de una estructura económico-social que ha determinado un modelo de desarrollo. Al respecto, dice Santana:

Es más que conocido que las diferencias económicas, religiosas, psicológicas, político-jurídicas y culturales en general que se presentan entre las dos Américas tienen su origen en los modelos coloniales implementados por España y Portugal de un lado e Inglaterra del otro. Cada uno de ellos generó valores y actitudes diferentes sobre cómo entender la vida, el modo de vivirla y la forma en que se deben desarrollar las relaciones humanas. Estas diferencias permean también el mundo teórico y de las ideas, influyen en la manera como se entienden y se construyen las utopías, presentes en el continente desde la llegada de los europeos.<sup>27</sup>

27. J. Santana C., *op. cit.*, p. 31.

El pensamiento latinoamericano de la primera mitad del siglo XX, especialmente el de los primeros cuarenta años, le atribuyó a la cultura *saxona* (según la grafía de la época) valores como el pragmatismo y el cálculo, que la alejaban de los que ellos pensaban prevalecían en América Latina, más cálidos y afectivos. Tal discusión sobre la identidad y las diferencias con el norte se desarrolló primero en el contexto de: 1) el avance de los intereses económicos y políticos de los Estados Unidos sobre América Latina, que llegó a ser la potencia dominante en esta parte del hemisferio después de la Primera Guerra Mundial, en 1917, y desplazó al Imperio británico; 2) la creciente admiración de los sectores dominantes de esta Nuestra América por el modelo de desarrollo norteamericano.

Esta admiración por los Estados Unidos y su forma de desarrollo, sin embargo, tiene relativamente larga data; ya desde el proceso de conformación de los estados nacionales inmediatamente después de la Independencia, cuando la oligarquía criolla tenía que decidir sobre la forma que más le convenía para organizarse, los Estados Unidos, que habían accedido a la independencia antes que nosotros y mostraban un pujante dinamismo, fueron vistos como un modelo por seguir.

Seguramente el más relevante de estos pensadores-políticos que abiertamente abogaron por imitar a los Estados Unidos fue el presidente argentino Domingo Faustino Sarmiento. Su preocupación, inscrita en el deseo de impulsar el

progreso y la modernidad, era cómo encontrar el camino para superar la herencia española, y él lo halló en el pujante vecino del norte. Hoy podemos interpretar su esfuerzo como una gran paradoja: para ser nosotros mismos debemos ser como ellos. "Seamos como los Estados Unidos", clamó Sarmiento en su afán por superar la "barbarie" y acceder a la civilización. La eliminación de la barbarie implicaba la eliminación del bárbaro, es decir de su portador; de ahí que se emprendieran verdaderos pogromos para terminar de extinguir a los indígenas que habían logrado sobrevivir a la conquista y a la colonización españolas.

En la propuesta sarmientina, el modelo de desarrollo pasaba por asumir una nueva identidad, asociada a un sujeto social distinto al habitante original de estas tierras, y al cual se le adjudicaba una vocación casi que natural para el progreso. De ahí que, basada en esta concepción, la Argentina iniciara todo un programa de estímulo de la inmigración europea, de tal calado que llegó a cambiar el perfil de la nación. Un *pueblo transplantado* consideró el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro<sup>28</sup> que dio como resultado esta política.

Quiere decir que no solamente había que copiar el modelo sino también cambiar la gente que había de hacerlo posible. La visión sarmientina era la de la oligarquía criolla que renegaba de lo que se era, que se avergonzaba de su naturaleza y,

28. Darcy Ribeiro (1976) *Configuraciones histórico-culturales americanas*, Buenos Aires: Arca/Calicanto.

como dice el escritor uruguayo Eduardo Galeano, "escupía al espejo". Leopoldo Zea lo dice de otra forma; señala que en el siglo XIX, el mundo iberoamericano se adentró en el empleo de las ideas, en la más extraña aventura en que un conjunto de pueblos pueda tomar parte: "... la aventura que significa tratar de deshacerse de su propia formación cultural para adoptar otra. El mundo iberoamericano se encuentra frente a un mundo dentro del cual se siente inadaptado: el mundo moderno"<sup>29</sup>.

Cambiar la identidad, ser otros era la propuesta de este pensador civilizador positivista. Era un cambio de estructuras el que se proponía, pero un cambio que no provendría del *hombre natural* — que decía Martí—, no del *tronco de nuestras repúblicas* que él mismo mencionaba, sino de la suplantación de todo lo existente en nuestras tierras por otra cosa proveniente de afuera. Significaba una total desconfianza en lo que nosotros mismos podíamos hacer, en nuestras propias capacidades, y una admiración sin límites por lo que otros hacían, por sus logros y su destino.

A eso se debe la reacción de quienes rechazaron a veces visceralmente la cultura sajona. De estos partieron las propuestas que ensalzan y enaltecen la tierra y la gente de estos lares. Provenían de distintas ideologías y concepciones teóricas, pero tenían en común abogar por una sociedad

en la que no se rechazara sino, por el contrario, se enalteciera lo propio. Estos pensadores fueron, como naturalmente pareciera que se desprende de sus ideas, antiimperialistas y, algunos, también antiyanquis y antinorteamericanos. Están entre ellos Raúl Haya de la Torre, Alfonso Reyes, Esteban Echeverría, Juan Bautista Alberdi, Francisco Bilbao y otros, diferentes entre sí, de distintos puntos de este territorio que apenas algunos empezaban a llamar América Latina, pero inmersos en un contexto en el que los pasos de animal grande del país del norte se hacían sentir ya con claridad. No podemos hablar de que se propusiera un modelo de desarrollo por parte de estos pensadores (algunos, políticos también), pues algunos ni siquiera hicieron esfuerzos por llegar a proponer algo de ese calado, pero son importantes en la medida que adoptaron una actitud de base, que, en nuestro criterio, debe constituir el *leitmotiv* de cualquier propuesta de desarrollo en América Latina: la de partir de nuestras propias condiciones, de nuestro contexto, del estudio de nuestras necesidades y posibilidades; partir de lo que somos, de nuestra propia identidad, que a estas alturas sabemos que no es una, sino múltiple: muchas identidades que, entrelazadas, conforman el universo latinoamericano.

29. L. Zea (1976), *Filosofía y cultura latinoamericana*, Caracas: Centro de Estudios Latinoamericanos "Rómulo Gallegos", p. 179.