

LA CONSTITUCIÓN QUE SALVÓ A COLOMBIA.
UNA DISCUSIÓN SOBRE EL MITO POLÍTICO A LA LUZ DE LA GÉNESIS DE LA
CONSTITUCIÓN POLÍTICA DE COLOMBIA DE 1991

CAMILO ANDRÉS GARZÓN MARTÍNEZ

UNIVERSIDAD COLEGIO MAYOR DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO
FACULTAD DE CIENCIA POLÍTICA Y GOBIERNO
BOGOTÁ D.C, 2013

“La Constitución que salvó a Colombia.
Una discusión sobre el mito político a la luz de la génesis de la Constitución Política de
Colombia de 1991”

Disertación
Presentada como requisito para optar al título de
Politólogo
En la facultad de Ciencia política y Gobierno
Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario

Presentada por:
Camilo Andrés Garzón Martínez

Dirigida por:
Carlos Miguel Gómez Rincón

Semestre I, 2013

CONTENIDO

	Pág.
INTRODUCCIÓN	1
1. ENTENDER EL MITO, TAMBIÉN UNA CUESTIÓN POLÍTICA	3
1.1. DEL MITO COMO MENTIRA AL ESTUDIO DEL MITO	3
1.2. EL ESTUDIO DEL MITO EN PERSPECTIVA MULTIDISCIPLINARIA	6
1.3. LECTURAS SOBRE EL MITO POLÍTICO	11
2. MITO POLÍTICO EN LA FORMACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN DE 1991	18
2.1. LAS FUERZAS QUE GESTAN UNA CONSTITUCIÓN	19
2.2. LOS JÓVENES QUE TODAVÍA PUEDEN SALVAR A COLOMBIA	22
2.3. PERMANENCIA DEL MITO EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE	28
2.4. ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA LECTURA MÍTICA DE LA CONSTITUCIÓN	31
3. MITO, DEMOCRACIA Y MODERNIDAD.	35
3.1. PERMANENCIA MÍTICA EN TIEMPOS SECULARES	35
3.2. LA DEMOCRACIA ¿LUGAR DE ASEPSIA MÍTICO-POLÍTICA?	40

INTRODUCCIÓN

La presente monografía busca analizar y hacer un aporte a los debates que se han realizado en torno al concepto de mito político a la luz del estudio del proceso de formación de la Constitución Política de 1991.

A partir de lo anterior, se plantea como estructura investigativa, primero, presentar una panorámica de algunas de las posiciones que se han asumido frente al fenómeno del mito, y cómo se ha estudiado el mismo desde distintas disciplinas, para después mostrar los intentos de identificar los elementos propios del mito político. A partir de las herramientas conceptuales expuestas, en el segundo capítulo, se analizará el caso concreto de la génesis de la Constitución Política de 1991, para preguntarse si en su formación hubo narrativas mítico-políticas implicadas, y hasta dónde el resultado del proceso, la Constitución promulgada, fue producto de la puesta en escena de esas narrativas. El análisis se centrará en dos colectivos, cuya influencia fue determinante para que se promulgara la Constitución de 1991, el movimiento estudiantil denominado mediáticamente como “Movimiento de la Séptima Papeleta” y la Asamblea Nacional Constituyente, escenario de la fabricación definitiva del texto constitucional. Finalmente, en el tercer capítulo, se discutirá a partir de lo expuesto, las relaciones que existen entre el fenómeno de la secularización y la democracia con el mito político, y hasta qué punto éste último permite una comprensión de ambas dimensiones tan propias de la modernidad.

Para desarrollar el estudio, se pretenderá hacer una lectura panorámica de lo que distintos autores, durante el siglo XX y el siglo XXI, han discutido en torno al mito político, y se revisarán fuentes secundarias y primarias en cuanto a la génesis de la Constitución Política de 1991. Siendo, principalmente, las transcripciones de las discusiones que tuvieron lugar en el seno de la Asamblea Nacional Constituyente.

El estudio del mito en su dimensión política es una temática profundamente interesante, por cuanto las dimensiones simbólicas del poder, como resorte a su legitimación, se muestran como una pieza clave para entender las formas y avatares de la política moderna. También porque en él se cruzan distintas perspectivas

disciplinarias, y aun en su seno dos dimensiones cuya relación es problemática, pero ineludible: la religión y la política. Así pues, la presente tesis desea presentar la discusión sobre el concepto del mito político, pero no desde una revisión pasiva, sino discutiendo los alcances y limitaciones de esas discusiones, ampliando el estudio con el uso de un caso más de estudio: el del nacimiento de la Constitución Política de 1991. ¿Por qué elegir a ésta? Siendo tan poco sospechosa de irracionalidad e “influencia mítica”, como quiera que se articuló para la memoria colectiva como un proceso participativo en el que distintas facciones aportaron proponiendo una reorganización institucional del Estado, de manera pública, discutida y dialógica. A pesar de lo anterior, hemos querido fijar nuestra atención, queriendo probar si en un proceso que ha sido tildado como típicamente democrático, y en distintos análisis ponderado como benéfico para el curso de la vida política nacional, fue posible la existencia de narrativas míticas que ayudaron a crear un consenso inédito e inimaginable en torno a la necesidad de la Constitución.

La respuesta a ese interrogante, que verifica la existencia de un mito político compartido por distintas colectividades entorno a la Constitución, y que consiste fundamentalmente en la narración acerca de un orden social en decadencia, por cuenta de los embates de una violencia de orden político, y la promesa de que con la proclamación de una nueva Constitución, el país podría superar dicha crisis, y ser “salvado”, renovándose la vida nacional, y permitiendo a la misma entrar en la vía de la paz, el progreso y el desarrollo para el ingreso al nuevo siglo, tiene, creemos, unas consecuencias que enriquecen la discusión a propósito del mito político y de su lugar en las democracias y en los sistemas políticos modernos, que hemos querido destacar en la presente tesis. Esto, como un intento de continuar la discusión acerca de las propiedades características del mito político, e hilvanando en la gran discusión de nuestro tiempo acerca de la relación de las instituciones construidas bajo la égida de la modernidad, y el persistente fenómeno antropológico de las continuidades religiosas en la forma en que el hombre percibe, imagina y se relaciona con dichas instituciones.

1. ENTENDER EL MITO, TAMBIÉN UNA CUESTIÓN POLÍTICA

El presente capítulo se propone establecer un contexto para el estudio del mito desde múltiples disciplinas y en perspectiva histórica, con el fin de mostrar cómo el mismo se ha analizado en su relación con los fenómenos políticos. Para ello, comenzaremos mostrando la actitud propia de la aproximación del mito como mentira y opuesto a la razón, para luego exponer un desarrollo ulterior, en el que el mito empieza a estudiarse como un fenómeno digno de atención y relevante desde muchas perspectivas, una de las cuales es el estudio de la política. Aquí nos ocuparemos con mayor detalle sobre cómo se han definido las características y peculiaridades del mito político. Ésta indagación resulta fundamental a la hora de brindar luces conceptuales sobre el análisis e identificación de los mitos políticos, lo cual es la pretensión de la actual tesis.

1.1. DEL MITO COMO MENTIRA AL ESTUDIO DEL MITO

En el uso común de nuestro idioma, la palabra “mito” sirve convencionalmente como sinónimo de lo ficticio, de lo inverosímil. Un comentarista titula su reciente columna “Más mitos sobre la consulta con indígenas y afros”. Otro “los mitos contra el proceso de paz”. En ambos casos “mito” bien podría reemplazarse por mentira y no perder un ápice de su significado. Una situación paradójica, si se tiene en cuenta que otrora, en los inicios de la larga travesía del término, es decir, en el periodo entorno al siglo VIII a.C., el campo semántico de la palabra *Mythos* correspondía al área que más tarde sería cubierta por el término *logos*.¹ Es así como en las narraciones homéricas cuando se encuentra la palabra *Myhtos*, ésta significa palabra o discurso, y de ninguna forma mentira.

Sin embargo, tan diametral viraje de significado, por más paradójico que sea, tiene una explicación. Una explicación que es larga y se desarrolla pacientemente a lo largo de la historia de occidente, pero que puede entenderse en sus puntos

¹ Comparar Bottici, Chiara. *Filosofía del mito político*, 2012. p. 35.

fundamentales en el enfrentamiento del mito con la ciencia y con la razón. Volcados a entender el fenómeno de los mitos y las mitologías, los distintos pensadores que de ellos se ocuparon, tuvieron siempre presente la necesidad de contrastar las explicaciones dadas por los mitos, con las explicaciones dadas por la ciencia. Y al comparar ambas, encontraban mayor credibilidad a las explicaciones científicas. Por poner un caso, al preguntar por la posibilidad de que la creación del mundo ocurriera en tan solo seis días, como lo narra una de las dos historias de la creación en el Génesis, no fueron pocos los que encontraron más verosímil la explicación dada por Darwin en *El Origen de las Especies*, que argumenta cómo los seres emergieron gradualmente uno tras otro, en vez de ser creados simultáneamente. Por las mismas razones, les fue muy fácil calificar la narración mítica del génesis como falsa.

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

Para Tylor, la ciencia hace no solamente superfluos sino también inaceptables los mitos. ¿Por qué? Porque las explicaciones que los mitos y la ciencia ofrecen son incompatibles. No se trata simplemente de que las explicaciones míticas sean personalistas mientras que las científicas son impersonales. Se trata de que ambas ofrecen explicaciones *directas* a los *mismos* eventos.²

La posición de Tylor es ejemplar de una actitud científica del estudio del mito en las sociedades primitivas muy característica del siglo XIX. Lo que no quiere decir que el mismo asumiera con desdén el estudio de los mitos y las sociedades primitivas, pues bien dice Tylor que los investigadores que estudian las anticuadas disertaciones del pasado ganan una más cierta visión de la relación de la teoría con los hechos.³ Sin embargo, eso no le impide acendrar su idea de la oposición entre la ciencia y el mito. La misma es compartida, si bien con distintos matices, por pensadores como Frazer o Levy-Bruhl. Siendo éste último más certero al oponer

² Ver Segal, Robert. *Myth: A very short introduction*, 2004. p. 17.

³ Comparar Tylor, Edward. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*, 1871. p. 402.

ciencia y mito, pues mientras para Tylor y Frazer los primitivos piensan como los modernos, sólo que menos rigurosamente, para Levy-Bruhl el pensamiento primitivo es simplemente “prelógico”.⁴

Advertidos de la posición de Levy-Bruhl, entendemos que el mito no sólo fue objetado como opuesto a la ciencia, sino como opuesto a la razón. Testimonio de ello se encuentra no necesariamente en objeciones de orden científico, sino en las interpretaciones sobre la historia de la filosofía. Chiara Bottici, autora que ha realizado una de las más logradas definiciones de mito político, como veremos más adelante, destaca cómo Kirk, Raven y Schofield en su monumental trabajo *los Filósofos Presocráticos*, interpretan el nacimiento de la filosofía como el paso del *mythos* al *logos*.⁵ Según la versión creada por este tipo de lecturas, se habría asociado el inicio de la filosofía con la adquisición del pensamiento racional y el abandono definitivo de toda forma de pensamiento mítico⁶.

Los ejemplos anteriores sirven para poner en evidencia cómo mediante la suma de muchas interpretaciones sobre el fenómeno del mito, el mismo pudo equipararse a lo ficticio y a lo primitivo. No obstante, otros son los usos que aún preserva la palabra tanto para los estudiosos contemporáneos como para las comunidades humanas que “viven el mito” y cuando hablamos del “mito de Edipo” o el “mito de Apolo”, por ejemplo, no estamos refiriéndonos a una mera ficción, sino a una narración cuyas características condensan alguna realidad humana que sigue teniendo una significación para nuestras conciencias. Narraciones con significatividad que además pudieron tener sentido para las sociedades que las articularon en épocas pasadas, y un sentido que tal vez no pretendía dar una explicación literal del mundo,

⁴ Comparar Segal, Robert. *Myth : A very short introduction*. p. 25.

⁵ Comparar Bottici, Chiara. *Filosofía del mito político*. p. 38.

⁶ Sin embargo, cabe anotar que tal vez el juicio de Bottici sobre *los Filósofos Presocráticos* merezca ser matizado. Ello porque dentro de la obra encontramos advertencias como la siguiente: “Es importante no exagerar la pura irracionalidad de la visión del mundo sobre la que llegó a fundarse la tradición presocrática y que ella misma destruyó definitivamente. Es incuestionable que tuvo, ocasionalmente, fuertes elementos de irracionalidad, pero, la Grecia arcaica de la época homérica (finales del siglo VIII a.C.) e incluso el período que pretendió describir (digamos el siglo XIII a. C.) no fueron, a la vez, una edad realmente primitiva. Tanto la estructura administrativa de la última, como la percepción literaria y la organización de la primera son una clara muestra de un refinamiento lógico y psicológico” Ver Kirk, Geoffrey; Jhon Raven y Malcom Schofield. *Los filósofos presocráticos*, 1997. p. 83.

como lo leía Tylor, y entonces no estar necesariamente opuesto a las explicaciones de la ciencia. Por eso autores como Mircea Eliade, uno de los más célebres estudiosos contemporáneos del mito, puede fijar su centro de atención en las sociedades en las que el mito tiene la facultad de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia.⁷

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

Desde hace más de medio siglo, los estudiosos occidentales han situado el estudio del mito en una perspectiva que contrastaba sensiblemente con la de, pongamos por caso, el siglo XIX. En vez de tratar, como sus predecesores, el mito en la acepción usual del término, es decir, en cuanto «fábula», «invención», «ficción», le han aceptado tal como le comprendían las sociedades arcaicas, en las que el mito designa, por el contrario, una «historia verdadera», y lo que es más, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa.⁸

En efecto, Eliade hace referencia a una actitud sostenida desde el siglo XX, y es la de superar la inicialmente acotada acepción del mito como mentira, para investigarlo como un fenómeno significativo y digno del más conspicuo estudio. Lo cual ha ocurrido desde una multiplicidad de disciplinas, acrecentando las explicaciones del mito, y sumando rostros a su siempre distinguida polivalencia e indefinición.

1.2. EL ESTUDIO DEL MITO EN PERSPECTIVA MULTIDISCIPLINARIA

La reapreciación del mito en el siglo XX va a tener una orientación filosófica que se opone frontalmente a la disyuntiva entre mito y ciencia, o entre mito y razón mencionadas anteriormente. Vemos así como para un pensador como Hans Blumenberg, cuya contribución al entendimiento del mito se cuenta entre las más

⁷ Comparar Eliade, Mircea. *Mito y realidad*, 1991. p. 4.

⁸ Ver Eliade, Mircea. *Mito y realidad*, 1991. p. 4.

destacables del siglo pasado, “los mitos no son pre-lógicos, sino una forma preciosa del *logos*”⁹. Es decir que la razón no lo es más por expurgar de sí orientaciones míticas, sino que simplemente no las puede eludir. La razón, y con ella la ciencia moderna, no pueden negar los medios de significación del mito. Bien dice Antonio Rivera García a propósito: “Blumenberg ve en la división del tiempo, en el establecimiento de hitos temporales o en la acción de realzar el principio y fin de los relatos históricos, una influencia de los medios de significación del mito sobre los de la ciencia, ya que estos jalones ayudan a combatir la indiferencia e infinitud de la realidad histórica”¹⁰. Lo podrían acompañar en las afirmaciones anteriores pensadores como Levi- Strauss, para quien el mito es una operación intelectual tan válida como las otras: pensar es pensar, tanto en los primitivos como en nosotros.¹¹ O Hubner, para quien “*mythos* y *logos* son vistos como formas alternantes de la aprehensión de la realidad efectiva”¹².

Esta reapropiación del mito como un objeto digno de estudio, sin embargo, no es unívoca ni tiene un común denominador que permita avanzar en la dirección de una definición no disputada de lo que se entiende por mito. Aún en uno de los más completos intentos de trazar un recuento de las interpretaciones modernas del mito disponible en lengua castellana, como lo es la obra *Mito, interpretación y cultura* de Lluís Dutch, el autor advierte sobre la dificultad de ofrecer una definición del mito, donde “los espíritus se dividen de forma mucho más abrupta de lo que es habitual en los otros campos semánticos”¹³. Robert Segal dice que las teorías del mito, y por tanto, las definiciones de lo que éste significa, son tan antiguas como los mitos mismos, y que por lo mismo es necesario saber cómo cada disciplina se aproxima al

⁹ Ver Jamme, Christoph. *Introduction à la philosophie du mythe. Epoque moderne et contemporaine* 1995. p. 140.

¹⁰ Ver García, Antonio. “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política” En *Ingenium*. No 4, julio-diciembre (2010) p. 150.

¹¹ Comparar Jamme, Christoph. *Introduction à la philosophie du mythe. Epoque moderne et contemporaine*. p. 145.

¹² Ver Jamme, Christoph. *Introduction à la philosophie du mythe. Epoque moderne et contemporaine*. p. 151.

¹³ Ver Dutch, Lluís. *Mito, Interpretación y cultura*, 1998. p. 56.

tema del mito para indagar en las múltiples formas en que es interpretado.¹⁴ Consideremos brevemente algunas de las principales aproximaciones al mito en algunas de las disciplinas fundamentales del mundo contemporáneo.

En adelanto de dicha recomendación, y muy sucintamente, habría que destacar cómo en el campo de la psicología, por ejemplo, la teoría de Freud, ha direccionado el quehacer investigativo y establecido sus propias interpretaciones del mito. Cuando Freud nos cuenta acerca del mito de Edipo, tiene muy presente que el mismo tiene un paralelo, así como los otros mitos, en los sueños. Que la historia que se cuenta a nivel manifiesto, a saber, el conflicto entre la libre voluntad de Edipo y la fuerzas del destino que lo llevan a asesinar a su padre y depositar a su madre, oculta un significado latente y simbólico, que es en este caso que el rey Edipo actúa, por así decirlo, bajo el influjo del “complejo de Edipo”. Así pues, el destino ineluctable de la historia no es otra cosa que el reflejo de los deseos más íntimos de Edipo. Freud dice:

Si *Edipo Rey* mueve no menos a la audiencia moderna que su contemporánea audiencia griega, se explica porque su efecto no descansa en el contraste entre destino y voluntad humana, sino en la particular naturaleza del material en el cual ese contraste está ejemplificado. Debe haber algo en él que hace en nosotros despertar una voz lista a reconocer la imperiosa fuerza de destino en Edipo... su destino nos mueve sólo porque también pudo ser el nuestro- porque el oráculo lanzó la misma maldición sobre nosotros antes de nuestro nacimiento, como lo hizo con el suyo.¹⁵

Los mitos en esta interpretación, son como los sueños: narraciones con significados manifiestos y significados simbólicos. Siendo éstos últimos más importantes para conocer el funcionamiento de la *psique* humana. Al lado de las perspectivas psicológicas de los mitos, Dutch ubica a Nietzsche, por supuesto a Jung y a Eugen Drewermann, como los principales autores.

En el amplio panorama acerca de las lecturas que se han realizado sobre el mito, encontramos las realizadas desde la disciplina de la literatura y las letras, siendo un tema evidente el de trazar las distintas formas en las cuales se han usado los mitos paganos clásicos o los mitos cristianos en la literatura occidental. Sobre cómo ha evolucionado la figura de Fausto, desde que estuvo en manos de Marlowe, Goethe o

¹⁴ Comparar Segal, Robert. *Myth: A very short introduction*. p. 1.

¹⁵ Ver Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*, vols IV-V, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 1953. p. 262.

Paul Valery, por ejemplo, hasta la los múltiples rostros de la sugerente figura de Prometeo, que cambia eternamente desde Esquilo hasta Marx. Éste último queriendo convertirlo en el arquetipo de la inteligencia revolucionaria y de la rebelión del intelecto contra la tiranía absoluta. Y en el intento de hacerlo, haciéndose él mismo el creador de una mitología moderna, como lo señala George Steiner en su maravilloso ensayo *Nostalgia del Absoluto*.¹⁶

Otro de los temas estudiados es el influjo que tuvo el mito en la creación de los distintos géneros literarios. Desde los estudios del crítico literario Northrop Frye, quien argumentó que no sólo un género, sino todos los géneros de la literatura derivan del mito, y específicamente, el mito de la vida del héroe,¹⁷ hasta los estudios sobre las distintas formas en que el mito se explica en la tragedia o en la comedia clásica.

Por supuesto, un importante conjunto de interpretaciones sobre el mito tiene relación con el estudio de la religión, como quiera que tradicionalmente se ha entendido el fenómeno mítico en el marco más general y amplio del fenómeno religioso. En esta dirección, por ejemplo, Rudolf Bultmann, teólogo luterano y estudioso asiduo del Nuevo Testamento, leyó simbólicamente mitos religiosos tradicionales. Así pues, se opone a la lectura literal de los mitos de Tylor y encuentra que éstos dicen menos acerca de cómo se creó o funciona el mundo, que acerca de la experiencia humana del mundo. Es decir, se convierte en una explicación acerca de lo que se siente estar “vivo” en el mundo. Así lo expresa en su ensayo *Nuevo Testamento y Mitología*: “El propósito real del mito no es presentar una imagen objetiva del mundo como es, sino expresar el entendimiento del hombre de sí mismo en el mundo en el que vive. El mito debería ser interpretado no cosmológicamente, sino antropológicamente, o aún mejor, existencialmente”¹⁸. Opuesto a Bultmann en la lectura que hace de los mitos, aunque igualmente, si no más importante en la edificación del campo de estudio de la religión, Mircea Eliade vuelve a leer los mitos de distintas sociedades arcaicas para otorgarles una relevancia capital en la

¹⁶ Comparar Steiner, George. *Nostalgia del absoluto*, 2007. p. 35.

¹⁷ Comparar Segal, Robert. *Myth: A very short introduction*.p. 80.

¹⁸ Ver Bultmann, Rudolf. *Kerygma and myth*, 2000. p. 10.

organización de dichas sociedades. En este sentido, en *Mito y Realidad* nos dice que: “No es el estadio mental o el momento histórico en que el mito ha pasado a ser una “ficción” el que nos interesa. Nuestra investigación se dirigirá, en primer lugar, hacia las sociedades en las que el mito tiene -o ha tenido- vida, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana”¹⁹. Y en ese periplo amplio e instructivo en el que Eliade conoce el funcionamiento de los mitos en distintas sociedades arcaicas, llega éste a comprender los temas comunes al mito, y por lo mismo, es capaz de ofrecer una definición sucinta y propia de lo que entiende por mito, en uno de sus tantos esfuerzos por llevar el tema de manera accesible a la amplia audiencia:

Personalmente, la definición que me parece menos imperfecta, por ser la más amplia, es la siguiente: el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los «comienzos». Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una «creación»: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.²⁰

Importa retener la anterior definición, esencialmente, la idea del mito como una narración de los orígenes y de una creación, porque nos parece una de las más exactas y omnicomprensiva a la hora de definirlo. Si a esta definición sumamos el hecho de que para Eliade el mito tiene una pervivencia fuera del marco de las religiones tradicionales, y se mantiene en las sociedades más seculares, y aún en los movimientos pretendidamente antirreligiosos, tenemos que en las sociedades modernas hay narraciones que pretenden fundar la realidad de forma mítica. Creemos que el mito que se analizará en el segundo capítulo se inscribe dentro de estas dos reflexiones de Eliade. El hecho de que ocurra en el seno de una sociedad moderna, no le quita su carácter mítico ni su capacidad para “fundar la realidad” de un orden social.

Vemos cómo desde distintas disciplinas, y nunca de manera unívoca dentro de ellas, se han construido paulatinamente distintos rostros del prisma semántico del mito. Por supuesto, el propósito de las teorías depende generalmente de los propósitos de la disciplina. Así pues, las teorías psicológicas del mito son teorías de la mente,

¹⁹ Ver Eliade, Mircea. *Mito y realidad*. p. 4.

²⁰ Ver Eliade, Mircea, *Mito y realidad*. p. 6.

mientras que las teorías sociológicas son teorías de la sociedad. Como dice Segal “las teorías del mito son teorías que pertenecen a un campo más amplio, donde el mito es una subcategoría... no hay una disciplina del mito en sí misma”²¹. La presente tesis ocurre “dentro”²² de los márgenes disciplinarios de la Ciencia Política, y su interés en el mito está dado casi en su totalidad por su función en la sociedad, y más específicamente, por su relación con la política.

Veamos ahora algunas de las más destacadas interpretaciones del mito y su relación con la política, es decir, del mito político.

1.3. LECTURAS SOBRE EL MITO POLÍTICO

Si se comparan los estudios de los mitos políticos, con los mitos estudiados desde la antropología o la psicología, los primeros tienen una tradición menos amplia, y su estudio no ha sido paradigmático dentro del *campo de estudio* de la Ciencia Política, quedando eclipsado por temas que le son cercanos, pero que son distintos, como las ideologías o las utopías políticas. Sin embargo, ello no quiere decir que no tengamos noticia de autores que se hayan tomado con suma seriedad el rol del mito y las mitologías dentro de los sistemas políticos, y que hayan intentado darle una definición al mito político con las categorías y preocupaciones propias de la Ciencia Política. Como afirma Luis Felipe Miguel, uno de los pocos investigadores recientes que encontramos ha realizado desde América Latina una discusión sobre distintas versiones del concepto del mito político, un intento para empezar a hablar del mito desde la política debe superar la simple asociación del mito a una mentira, como en Barthes, así como enriquecer las lecturas desde la Historia de las Religiones y encontrar elementos que sean propios de la esfera de la política.²³ Tales han sido, como casos paradigmáticos del siglo pasado, las obras de Sorel y de Cassirer.

²¹ Ver Segal, Robert. *Myth: A very short introduction*. p. 2.

²² Las comillas aquí están puestas para destacar la inexactitud de las fronteras de la disciplina. Y por tanto, la inexactitud de una afirmación escueta como estar dentro o fuera de la misma.

²³ Comparar Miguel, Luis Felipe. “Em torno do conceito de mito político” *Dados*. Vol. 41, No. 3. (1998) Documento electrónico.

Sorel fue un pensador francés de comienzos del siglo XX. Su vinculación teórica está perfectamente inscrita en el marxismo, y especialmente en el sindicalismo revolucionario. En 1908 escribe su obra capital *Reflexiones sobre la Violencia*, y es allí donde hallamos la totalidad de sus reflexiones en torno al mito. Persuadido de que una revuelta general de inspiración proletaria era posible para revocar el orden industrial capitalista previamente denunciado por Marx, Sorel entiende que es necesario avivar el sentimiento de unidad de grupo para conducirlo hacia las dimensiones de la huelga general capaz de bloquear las instituciones políticas. Para hacer ello son necesarios los mitos, que son “conjuntos de imágenes capaces de evocar *en bloque y solamente por la intuición* antes que cualquier análisis racional, la masa de sentimientos deseada para la lucha política”²⁴. Así pues, el mito político se convierte en un instrumento opuesto a la razón, y es esa irracionalidad justamente la que garantiza el triunfo del movimiento proletario, pues le junta en una unidad gracias a la cual el movimiento es capaz de manifestar las más fuertes tendencias creativas en el marco de un estado de ánimo épico²⁵ y que estarían dispersas en una colectividad movilizadada hacía la acción sólo por motivos pragmáticos.

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

La instrumentalización del mito para construir una unidad popular, tal y como proponía Sorel, tal vez tuvo su más certera aplicación (si bien no necesariamente influida por el autor) en la maquinaria política del Tercer Reich. Es el mesianismo creado alrededor de la carismática figura de Adolfo Hitler, y su increíble capacidad para llevar toda una sociedad a la acción gracias a la construcción de un conjunto de referentes simbólicos acerca del pasado, la raza y el espíritu nacional, el ejemplo paradigmático de la fundación moderna de un proyecto político sobre bases míticas. La catástrofe subsiguiente al triunfo del proyecto nazi es el contexto que toca

²⁴ Ver Sorel, George. *Reflexiones sobre la violencia*, 2005. p. 137.

²⁵ Comparar Cisneros, María José. “De la crítica al mito político al mito político como crítica” En *Fragmentos de filosofía*, No 10 (2012) p.56.

con plena realidad a Ernst Cassirer, él mismo exiliado en los Estados Unidos por la persecución iniciada contra él por sus orígenes judíos, y la que le dará la justificación para iniciar la redacción del que será su último y más político libro: *El mito del Estado*. En él, en efecto, encontramos un tratado político que es importante para la temática que venimos desarrollando, porque ofrece un contundente y autoritativo análisis sobre el mito político y sus riesgos. Y lo dice no para condenar gratuitamente un fenómeno al que considera simplemente primitivo e inaceptable, sino con profundo conocimiento del mito como una forma válida de ver y entender el mundo. Él que se batió contra las consideraciones decimonónicas del mito como una narración simplemente “primitiva” o “ilógica”²⁶ advierte ahora acerca de la “dominación manifiesta del pensamiento mítico sobre el pensamiento racional”²⁷ en los sistemas políticos contemporáneos.

No es que el pensamiento mítico no hubiese tenido relación con el ejercicio del poder político desde otras épocas. El mismo Cassirer nos muestra cómo en *La República* de Platón se encuentra la primera “teoría” del Estado como sistema de pensamiento coherente, y ya desde entonces Platón imagina un Estado que se organiza en torno a la concepción de justicia y no deja lugar en esa organización para las mitologías, imponentes en el poder político ateniense y helénico de los siglos precedentes.²⁸ Lo nuevo es la implementación por parte del Estado de mitos políticos como una intervención consciente, es decir, como una técnica que puede ser aprendida y aplicada a cualquier sistema político en cualquier momento para obtener réditos políticos. Orquestar el mito como una historia que apela al poder de lo misterioso y lo irracional para movilizar una sociedad hacia la guerra, como fue el caso de la Alemania nazi, es un peligro latente de la política moderna, y contra el cual Cassirer sólo puede enfrentarse entendiéndolo. “Hay que estudiar seriamente el

²⁶ Ver Ricketson, Peter, *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*. University of Wollongong Thesis Collections, 2001. p. 47. Documento electrónico.

²⁷ Ver Cassirer, Ernst. *Le mythe de l'Etat*, 1993. p.17.

²⁸ Comparar Cassirer, Ernst, *Le mythe de l'Etat*. p.104.

origen, la estructura y la técnica de los mitos políticos. Se necesita que aprendamos a ver el adversario a su rostro para saber cómo combatirlo”²⁹.

Lo que queda claro en la investigación presente es que el llamado de Cassirer para entender los mitos políticos modernos ha tenido cierto eco en distintos académicos contemporáneos, quienes se han ocupado de recopilar las distintas aproximaciones ofrecidas acerca del mito político, como es el caso de Henry Tudor en *Political Myth*, y en América Latina, el artículo ya citado de Luis Felipe Miguel, “Em torno do conceito de mito político” donde critica la versión de Barthes de mito como algo falso y encuentra utilidad en las lecturas sorelianas del mito político en tanto que *fuera motriz* de una colectividad. Una defensa semejante de la aproximación de Sorel se encuentra en el también citado artículo de María José Cisneros “De la crítica al mito político al mito político como crítica” donde reivindica el estudio del mito político en la Ciencia Política, y resalta los aportes de Sorel, Gramsci y José Carlos Mariátegui como directrices para este propósito. Los últimos dos autores no ocultan una gran empatía por el marxismo, por lo que se extrañan aproximaciones al mito político que no estén embebidas de la terminología y *politización* común de los teóricos marxistas.

Al lado de las actuales recopilaciones sobre las actitudes hacia el mito político dadas en el siglo pasado, el estudio contemporáneo del mito político ha intentado ofrecer posibilidades para su clasificación, así como estudios de caso en los que éste pueden verse implementados. André Reszler en *Mythes politiques modernes* ofrece una clasificación de los trazos decisivos de los mitos políticos modernos, que resumimos en cuatro puntos: 1) Predominancia de los mitos revolucionarios sobre los mitos de fundación; crecimiento del poder movilizador de los valores de cambio en detrimento del paradigma de la continuidad histórica. 2) La proclamación del mito como fundamento del poder, de una parte, y de la otra, su integración en un discurso abstracto, teórico, de carácter sociológico o científico. 3) La “colectivización” del mito. Los grandes mitos de la época moderna tienen raramente por héroe al individuo triunfante, y mitifica en cambio la personalidad colectiva de la elite, el partido o la

²⁹ Ver Cassirer, Ernst. *Le mythe de l'Etat*. p. 400

clase. Finalmente 4) el perfeccionamiento de las técnicas de manipulación del mito.³⁰ Por su parte, y esta vez desde Italia, Guido María Chiodi, en un artículo de 2011 titulado “Il mito político come coscienza collettiva” argumenta que es posible una tipología del mito político en tres categorías. El mito político primario, que hace referencia ante todo a la *tierra* y a la *estirpe*, es decir a los lazos ancestrales que unen una colectividad con sus propios ascendientes, el mito político secundario, que estaría caracterizado por dimensiones ideológicas, y que pretende articular una construcción programática de una determinada interpretación del bien común de una comunidad, siéndole esencial para este propósito la presencia de uno o más adversarios, especialmente internos, representados en aquellos que no comparten la ideología. Finalmente encontramos el mito político terciario, que es la negación paulatina de las dos primeras tipologías, es decir, el desprendimiento de la *tierra*, la *estirpe* y las ideologías en general, para reemplazarlos por instrumentos efímeros de pertenencia, gracias a los cuales los individuos logran superar la soledad social y la indiferencia creciente de las sociedades occidentales. Concluye el autor que sus tres tipologías corresponden, en grandes líneas, con características épicas, éticas y patéticas.³¹

En cuanto a la aplicación práctica de casos de estudio en los cuales el mito es implementado, resulta sugerente la tesis del ya citado Peter Ricketson en *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*, que además de hacer un muy didáctico recuento de distintas lecturas del mito político, estudia el mito de Kosovo a profundidad, como “el proceso conmemorativo que transformó las memorias colectivas y tradiciones serbias acerca de Kosovo en un mito político moderno”³².

Ello lo hace a través de tres categorías que serán explicadas con mayor profundidad en el estudio de la Constitución de 1991 como mito político en el próximo capítulo. A saber, la memoria colectiva, la tradición y la conmemoración.

³⁰ Comparar Reszler, André. *Mythes politiques modernes*, 2010. p. 210 y 211.

³¹ Comparar Chiodi, Giulio Maria. “Il mito político come coscienza collettiva” En *Hermeneutica*.(2011) p. 158, 161 y 164.

³²Ver Ricketson, Peter, *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*. University of Wollongong Thesis Collections.p. 356. Documento electrónico.

“Tres elementos que están en una interrelación dinámica y que constituyen la esencia del mito político”³³.

El más reciente y logrado trabajo sobre el mito político lo debemos a la autora italiana Chiara Bottici, quien en su *Filosofía del mito político* también se aproxima al tema para estudiarlo en el caso concreto del mito creado sobre el “enemigo” musulmán con ocasión de los atentados del 11 de septiembre y la “guerra contra el terror” que le siguió. Consciente de la necesidad de definir el ámbito conceptual del mito político para darle una funcionalidad en los análisis de la política y de recuperar la dignidad del término y su estudio, tal y como se ha venido intentando desde diversas disciplinas y autores, Bottici propone una definición del mito político que destaca por su intención de ser lo más representativa posible, a la manera de Eliade con el fenómeno mítico en el estudio de las religiones. Dice entonces:

Un mito puede ser definido como el trabajo sobre una narración común a través del cual los miembros de un grupo social (o sociedad) le asignan significatividad a la propia experiencia y a las propias acciones políticas. En síntesis, lo que genera un mito político a partir de una simple narración no es su contenido o su pretensión de verdad, sino el hecho de que esta narración coagule y produzca significatividad, que sea compartida por un grupo, y que le indique las condiciones específicamente políticas por las cuales ese grupo opera.³⁴

La definición resulta importante en tanto que no asigna de entrada un juicio de valor sobre el fenómeno del mito, sino que le explica más allá de los usos concretos que pueda adquirir. Además de destacar que un mito no es político porque su contenido así lo sea, sino por sus implicaciones políticas. Posteriormente continúa con su delimitación conceptual del mito político, distinguiéndolo de una categoría que le es muy cercana como la de ideología. En sus propias palabras: el mito político y la ideología son ambos instrumentos de referencia que sirven para orientarse en el mundo político y social... pero para que se pueda hablar de un mito son necesarias otras dos condiciones. Primero, que el conjunto de ideas esté articulado en la forma de una narrativa y, segundo, que sobre la base de esa forma narrativa, las ideas

³³Ver Ricketson, Peter, *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*. University of Wollongong Thesis Collections. p. 172. Documento electrónico.

³⁴ Ver Bottici, Chiara. *Filosofía del mito político*, 2012. p. 22.

puedan fundar y reproducir significatividad. Dicho en otras palabras, los mitos políticos son ideologías que ponen en escena un drama.

Así mismo, distingue el mito de la utopía, en tanto que define la utopía como una proyección política más cercana a la literatura, dado que si bien describe escenarios políticos y sociales posibles, ya sea en dimensiones espaciales o temporales diferentes, estas proyecciones siguen siendo “no lugares”, mientras que los mitos políticos son una invitación a la acción y a la concreción de significatividad presente para una comunidad política. En ello le acompañaría Guido María Chiodi, para quien la utopía señala una ruptura con la realidad del presente, mientras que el mito está necesariamente radicado en el presente, pues aún si tiene elementos de meta-temporalidad, los somatiza en su ritualidad.³⁶

Los esfuerzos previamente identificados, desde los trabajos de Cassirer al advertir sobre la inminente amenaza del mito político en el Estado moderno, o los de Sorel para dar indicaciones sobre cómo hacer que la huelga proletaria tenga éxito; hasta las más recientes conceptualizaciones del mito político en los términos de Bottici, donde el mito político adquiere una categoría analítica diferenciada de fenómenos paralelos, como la ideología o la utopía política, así como los distintos esfuerzos por crear tipologías que permitan estudiar los mitos políticos en la modernidad, como en Rezsler o Chiodi, y el estudio particular de fenómenos políticos recientes, como la guerra de Kosovo de finales del siglo pasado a la luz del mito político, anticipan y motivan la discusión en torno al mito político como un tema posible, vigente y profundamente interesante. Ese es el espíritu que alimenta el análisis del próximo capítulo, que intentará hacerlo con la piedra angular de la presente democracia colombiana: la Constitución política de 1991.

³⁶ Comparar Chiodi, Giulio Maria. “El mito político come coscienza collettiva” En *Hermeneutica*.(2011) p. 154.

2. MITO POLÍTICO EN LA FORMACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN DE 1991

El presente capítulo pretende valerse de las herramientas conceptuales comentadas y reseñadas en el capítulo anterior a propósito del mito político, para preguntarse si en el proceso de formación de la Constitución Política de 1991 hubo narraciones mítico-políticas implicadas, y hasta qué punto el resultado del proceso, la Constitución promulgada, fue provocado por los efectos de la puesta en escena de esas narraciones. Ello lo revisaremos enfocandonos en dos colectivos cuya importancia fue capital en la formación y desarrollo de la Constitución. Primero, en el así llamado mediáticamente “Movimiento de la Séptima Papeleta” que convocando en su seno a miles de estudiantes de universidades a lo largo del país, promovió de manera continua la votación por la convocatoria a una Asamblea Nacional Constituyente en 1989; y seguida cuenta, la Asamblea Nacional Constituyente, escenario inédito en la política nacional, desde el cual se tejió la redacción definitiva de la Constitución en 1991. Los casos son representativos, porque de algún modo pueden considerarse, respectivamente, como el inicio y el desenlace del proceso que lleva a la realización de la Constitución, y en ellos se gesta el escenario de interlocución entre el Estado y la Sociedad Civil, que fue la principal plataforma de legitimidad del proceso constituyente.

Para desarrollar argumentativamente la respuesta a los anteriores interrogantes, primero, plantearemos unas consideraciones acerca de los factores que explican por qué ve la luz una nueva Constitución en determinada sociedad. En lo sustancial, se sugerirá que las interpretaciones puramente legalistas son insuficientes para explicar por qué emerge una Constitución, y como complemento, se sugiere como causa la distribución determinada de poder en dicha comunidad, y específicamente, las modificaciones de tal distribución. Sin embargo, se indicará que esta explicación, si bien importante, no es suficiente para resolver el interrogante en el caso de la Constitución de 1991, por lo que se acude a una fuerza adicional, como es el poder de las narraciones simbólicas de una comunidad en torno a la proyección

de los escenarios del poder constituyente, y de la Constitución misma. Esto se comprobará, primero, a través del análisis de las razones de la formación y éxito del “Movimiento de la Séptima Papeleta” que articuló una narrativa mítica en torno a la necesidad de la promulgación de una nueva Constitución. Seguida cuenta, se explicará cómo dicho mito político llegó a ser compartido por los mismos miembros de la constituyente, tal y como demuestra el análisis de los discursos pronunciados por los mismos en el desarrollo de los debates que dieron nacimiento a la Constitución. En el transcurso de estos temas, y con mayor detalle en la parte final del capítulo, se explicará cómo y hasta qué punto el mito político alrededor de la Constitución se ajusta o no a las categorías esgrimidas por los estudiosos del mito, tal y como se mostró en el primer capítulo.

2.1. LAS FUERZAS QUE GESTAN UNA CONSTITUCIÓN

La vida de las sociedades democráticas contemporáneas transcurre bajo la regulación de un entramado de leyes de distinta jerarquía que pretende dar orden y estabilidad a la vida social. Ese conjunto de leyes, como enseñó Kelsen desde hace más de cien años, está organizado jerárquicamente, de modo tal que en su instancia más alta se encuentra la Constitución. Así, ésta se presenta como una ley fundamental, es decir, como una ley que otorga fundamento a todo el conjunto de leyes de una determinada comunidad y, por tanto, debe ser estable y propender por su preservación. ¿Pero en qué momento esa comunidad determina que ese documento llamado Constitución tiene la facultad de irradiar con suficiente autoridad el resto de las leyes? Dicho de otra forma ¿Qué le otorga a la Constitución esa condición de “fundamentalidad”? Otro pensador decimonónico, Ferdinand Lasalle, se planteó la misma pregunta en una conocida e influyente conferencia en la que se pregunta por aquello que constituye, en los niveles más esenciales, una Constitución, a lo que responde que la fuerza activa e informadora de las leyes reside en los factores reales de poder que rigen esa

sociedad.³⁷ Así pues, es inútil pensar que cualquier proclamación de un texto Constitucional, por muy bien intencionado que sea, esté en capacidad para otorgarle legitimidad a un orden social, si no se ajusta a los factores reales y efectivos del poder.

Por lo anterior, las consideraciones teóricas acerca de las condiciones de emergencia de una Constitución, no solamente pueden cifrarse en términos jurídicos, sino también deben ponderar el análisis de la dimensión política. El mismo Lasalle dice que “los problemas constitucionales no son, primariamente, problemas de *derecho*, sino problemas de poder”³⁸. En ese sentido, es acertado plantear la categoría del poder constituyente, como una facultad posible en cualquier comunidad soberana, la cual está por fuera de lo jurídico en el sentido en que desborda las reglas del mismo, y cuya principal fortaleza es la relevancia política que llega a tener en un momento determinado de la historia social.

No es ventura, entonces, que los cambios constitucionales estén precedidos normalmente por cambios en la distribución del poder en la sociedad. Ésta consideración es perfectamente verificable en la historia constitucional colombiana, tal y como hace Hernando Valencia Villa en su obra *Cartas de batalla, una crítica del constitucionalismo colombiano*, donde critica las presentaciones tradicionales de la historiografía a propósito de la historia republicana de Colombia, como la consecución de momentos constitucionales estables, y opone una lectura *belicista* del derecho y las constituciones. Es decir, que las constituciones en Colombia fueron parte de una retórica estratégica utilizada por los vencedores de una contienda política determinada y, por tanto, especies de “Cartas de batalla”, que son el testimonio de una “batalla interminable entre élites y partidos, cartas y enmiendas”³⁹. Con todo lo justo o excesivo de la lectura de Valencia Villa, se verifica sumamente útil contemplar la dimensión de poder subyacente a los nacimientos constitucionales, fenómeno cuyo rostro anverso es la muerte constitucional del texto que se abandona.

³⁷ Comparar Lassalle, Ferdinand. *¿Qué es la Constitución?*, 1931. p. 58.

³⁸ Ver Lasalle, Ferdinand. *¿Qué es la Constitución?*. p. 95.

³⁹ Ver Valencia Villa, Hernando. *Cartas de batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*, 1997. p. 170.

Planteándonos las anteriores consideraciones en el caso del nacimiento de la Constitución política de 1991, convendría dilucidar si hubo un cambio de poder en Colombia suficientemente representativo como para conducir a un cambio paralelo en el texto constitucional. Al respecto, la transición de poder en términos partidistas, común denominador de las constituciones precedentes, no es suficiente para explicar ese experimento constituyente que se gestó entre 1989 y 1991. En él, contrario a buena parte de sus antecedentes, la Asamblea Constituyente se formó gracias a la suma de minorías, condición que favoreció que ninguno de los grupos políticos, ni los partidos tradicionales ni los partidos de oposición, contara con una mayoría suficiente para imponerse sobre los demás y controlar las deliberaciones y decisiones del organismo.

Como comenta Rodrigo Uprimny:

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

Así pues, el texto constitucional de 1991 es recordado como un pacto por la transformación democrática de la sociedad colombiana. Como un escenario que intentó vincular la mayor parte de sectores políticos en respuesta a una demanda de la sociedad civil, y de esta interlocución es que deriva su principal legitimidad. ¿Quiere decir esto entonces que la Constitución logró neutralizar los factores de poder que según Lasalle alimentan la creación de toda Constitución? Difícilmente. Si bien las partes involucradas en la Constituyente representan buena parte de las facciones existentes en la sociedad de entonces, su participación estuvo garantizada porque cada una de éstas contaba con un reconocimiento y una legitimidad como agente capaz de formular demandas políticas con posibilidad de entrar a figurar en el texto fundamental. Incluso la reluctancia de grupos insurgentes como el ELN y las FARC a participar del proceso constituyente, da cuenta de un inconformismo por parte de

⁴⁰ Ver Uprimny, Rodrigo. “La Constitución de 1991 como constitución transformadora. ¿Un neoconstitucionalismo fuerte y una democracia débil?”. En *20 años de la Constitución Colombiana. Logros, retrocesos y agenda pendiente*, 2011.p. 40.

dichos grupos frente a las garantías que tendrían de que se les reconocieran sus demandas en el seno constituyente. El poder real de dichos grupos entraba en contradicción con el poder que se les reconocería en el texto constitucional. Esta deserción anticipaba la continuidad de coyunturas conflictivas y bélicas aún en el marco de un pacto que intentó ser tan comprensivo como para disminuir toda posibilidad de disenso.

De cualquier manera, el nacimiento de la Constitución Política de 1991 no puede dejarse de pensar en términos de factores de poder, si bien no se verifica en su gestación un cambio importante en la distribución de dichos factores. Es de nuestra convicción que hay otros componentes que ayudan a explicar en éste caso por qué se pudo gestar la Constitución, y que no refieren al desplazamiento de los poderes constituidos, sino a la aparición de fuerzas de movilización simbólica que hicieron del proyecto de un texto constitucional, un hecho de gran significatividad social. Aquí, la narración mítico-política comienza a hacer su aparición en la escena del fenómeno a estudiar. Esto lo veremos conforme discutimos con mayor detalle la colectividad estudiantil llamada por la prensa como el “Movimiento de la Séptima Papeleta”.

2.2. LOS JÓVENES QUE TODAVÍA PUEDEN SALVAR A COLOMBIA

Decimos, entonces, que también hubo factores simbólicos involucrados en las fuerzas que hicieron posible la Constitución de 1991. Dicha afirmación tiene un respaldo y cierta tradición incluso en el campo científico del derecho, tal y como queda claro con el seminal artículo de Max Lerner *Constitution and Court as symbols*, que ya desde la primera década del siglo XX, argumenta en sentido antro-po-político, que los hombres se comportan en sus vidas políticas con un gran componente de ilogicidad. Viven así en una jungla de miedo, producto de los fantasmas que han escuchado e imaginado de lo que les han dicho otros, ante lo cual responden buscando símbolos de algún derecho divino.⁴¹ La Constitución, entonces, se convierte en ese símbolo que da

⁴¹ Comparar Lerner, Max. “Constitution and court as symbols”. En *The Yale Law Journal*. Vol. 46, No 8 (Junio, 1937) p. 1291.

orden a la realidad y que unifica los criterios de lo que está bien y mal en una determinada comunidad, y le facilita su propia identificación. Así pues, Lerner argumenta cómo la retórica de la unidad nacional en los Estados Unidos, tan necesaria para el mantenimiento del orden interno en los inicios de la república, marca el comienzo de una acentuada tradición de la adoración por la Constitución política, todo lo cual redundaba en establecer una doble lectura de la Constitución como *instrumento* y como *símbolo*. Siendo en el primer caso, el uso que puede tener ésta en ordenar los asuntos de los hombres, y en el segundo, las emociones e imaginaciones alrededor de la Constitución, que son las que le otorgan su estatus y función en la sociedad.⁴²

Dicho lo anterior, cabe preguntarse ahora por los contenidos concretos de la relación simbólica que los colectivos presentes en la gestación de la Constitución de 1991 establecieron con la misma. Para dicho propósito, conviene seguir de cerca los trabajos de Julieta Lemaitre Ripoll, especialmente, *El Derecho como conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, en el que sigue pasos semejantes a los de Lerner, argumentando que para estudiar la relación entre los movimientos sociales y el derecho “no basta con estudiar el derecho institucional, la distribución de poder y los recursos, las oportunidades creadas para el acceso a recursos, y la presencia o ausencia del aparato estatal. Adicionalmente es necesario estudiar el papel generador de sentidos sociales y las emociones involucradas en la reforma legal.”⁴³ De éste modo, las emociones se convierten en la clave para comprender las decisiones de movilización legal tomadas por un grupo social determinado.

En el caso del “Movimiento de la Séptima Papeleta”, Julieta encuentra que las emociones alrededor de las reivindicaciones de una nueva Constitución giraban en torno a la indignación y a la percepción de injusticia. Esto en el marco de un contexto de violencia en el periodo que transcurre entre 1985 y 1989, que crea una atmósfera de zozobra y vacío de sentido político y social, ante el cual la Constitución es la

⁴² Comparar Lerner. “Constitution and court as symbols” p. 1294.

⁴³ Ver Lemaitre Ripoll, Julieta. *El Derecho como Conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*, 2009. p. 28.

respuesta simbólica más importante.⁴⁴ Los actos de violencia, que se multiplican a lo largo y ancho del territorio nacional, adquieren una complejidad desasosegante, al envolver distintos sectores en conflicto sin aparente posibilidad de diálogo.

Los hechos adquieren un ámbito dramático de alcance nacional desde la toma del Palacio de Justicia el 6 de noviembre de 1985 por parte de un comando del M-19, que aducía la razón de juzgar al presidente de la República por su traición en los diálogos de paz, pero que muchos juzgan como una retaliación contra los jueces colombianos por la persecución del narcotráfico y la aprobación del tratado de extradición. Le siguen a éste el incremento de las masacres, los desplazamientos, los secuestros y el pánico en la población. Los ataques contra el edificio del DAS y contra la prensa escrita (El Espectador y Vanguardia Liberal), y la violencia contra líderes políticos, como el secuestro en 1988 de Álvaro Gómez y el asesinato en el mismo año del líder de la UP Jaime Pardo Leal. Al final de la década de los ochenta, la turbulencia política es insoportable, y buena noticia de ello dan algunos de los títulos de los libros más importantes sobre la década: “Al borde del abismo”, “Al filo del caos” y hasta “En qué momento se jodió Colombia”.

Ante dicho escenario, era difícil imaginar que los jóvenes pudieran avisorar una solución política a tanta violencia. “De muchas formas el país resultaba entonces incomprensible, y ya no había un futuro claro al cual apostarle. En lugar de soñadores, a finales de los años ochenta los estudiantes en su mayoría eran espectadores impotentes de un panorama nacional protagonizado por la desesperanza”⁴⁵.

Todo esto, sin embargo, cambia cuando el 18 de agosto de 1989, en medio de la campaña electoral para la presidencia, es asesinado en un acto político en Soacha, Cundinamarca, el líder liberal Luis Carlos Galán Sarmiento. Galán era considerado como la figura de mayor credibilidad cuando se pensaba en renovación política. Su discurso era radical contra el clientelismo, la violencia, el narcotráfico y

⁴⁴ Comparar Lemaitre Ripoll, Julieta. *El Derecho como Conjuro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. p. 38.

⁴⁵ Ver Lemaitre Ripoll, Julieta. “Los estudiantes de la Séptima Papeleta”. *Semana* (marzo 06 de 2010) Consulta realizada el 20 de marzo de 2013. Documento electrónico.

la corrupción. Su muerte, profundamente lamentada desde los sectores estudiantiles que le apoyaban ampliamente, como dice Cesar Augusto Torres en uno de los testimonios más completos sobre el movimiento estudiantil que impulsó la Constituyente, “podría decirse como el “florero de Llorente” que desencadenó los hechos que culminarían en la convocatoria a una Asamblea Constituyente”⁴⁶.

Como respuesta a la muerte de Galán, un grupo de estudiantes bogotanos, pertenecientes mayoritariamente a universidades privadas y reunidos entorno a debates y discusiones que se efectuaron principalmente en el Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, salieron de sus situaciones académicas regulares, y lideraron una marcha estudiantil de luto, que les condujo hasta el Cementerio Central en el que era enterrado el líder liberal, lugar en el cual se pronunció un mensaje que contenía un apoyo a las instituciones democráticas en su lucha contra las fuerzas que pretendían desestabilizar la sociedad, como el narcotráfico, la guerrilla, los paramilitares y otros. Al mensaje se adjuntó la solicitud al pueblo para reformar “las instituciones que impiden que se conjure la crisis actual”⁴⁷. De esta marcha surgiría el movimiento “Todavía podemos salvar a Colombia”, cuyo sugerente nombre indica muy bien el tipo de pretensiones del grupo.

En torno al objetivo de convocar a una consulta popular para que el pueblo decidiera si quería convocar a una Asamblea Constituyente para las elecciones presidenciales del 11 de marzo de 1990, objetivo que pretendía lograrse incluyendo una papeleta que consultara a los votantes sobre este asunto, y de ahí el nombre mediático del “Movimiento de la Séptima Papeleta”, los jóvenes estaban articulando una narración fuertemente simbólica, de la cual ellos mismos hacían parte como protagonistas fundamentales. En un primer momento, se trataba de expresar la crisis del orden social. La suma de hechos de violencia, cuyo momento más álgido es la muerte de Galán, quien era la promesa de renovación, es el escenario físico (su marcha fúnebre) desde el cual los estudiantes lanzan el llamado a una necesidad de

⁴⁶ Ver Torres Forero, Cesar Augusto. *De las aulas a las urnas. La universidad del rosario, la séptima papeleta y la constituyente de 1991*, 2007. p. 27.

⁴⁷ Ver Torres Forero, Cesar Augusto. *De las aulas a las urnas. La universidad del rosario, la séptima papeleta y la constituyente de 1991*. p. 32.

renovación nacional; de una movilización social capaz de “salvar” a Colombia de una situación representada como insufrible y sombría.

De ahí, en un segundo momento, parte la lectura de la necesidad de la Constitución como la vía para vencer la inestabilidad social y política. Se trataba, como dice Lemaitre, de “la idea de que con una reforma constitucional sí “habría futuro” como prometía Gaviria, o que la constituyente era “el camino” que nos sacaría de la desesperanza”⁴⁸. En estos términos, la narrativa de los jóvenes tiene una dimensión mítica tal y como fue definida por Eliade en el capítulo anterior, es decir, como una historia que relata un acontecimiento de inicio del mundo, como el momento de una “creación”. Por supuesto que no estamos hablando de una fundación del Cosmos por parte de Seres Sobrenaturales. Dichas formas del mito están prácticamente clausuradas en las sociedades modernas. Sin embargo, algo de su esencia permanece y es el hecho de que una narrativa con significatividad cuenta el inicio de un orden.

Pero además es un mito propiamente político, pues como vimos en Bottici, la narración que articuló, permitió que los miembros de varios grupos sociales asignaran significatividad a sus acciones políticas. La defensa por una nueva Constitución que estos grupos abanderaron, descansa sobre esa narrativa de un orden social malsano necesitado de una renovación, y sobre la esperanza de que con el proceso constituyente “se iban a resolver los conflictos, se iba a afianzar la unión, con toda la fuerza mitológica de un nuevo contrato social se lograría la paz entre los colombianos”⁴⁹. La narrativa mítica de la Constitución como documento salvífico por la paz social tuvo una gran acogida por distintos sectores dentro de la sociedad colombiana, y es gracias a esa promesa que tuvo tan rápido éxito, transitando de sectores más o menos organizados de la sociedad civil como el “Movimiento Todavía podemos salvar a Colombia” hasta los grupos insurgentes y la misma constituyente.

Una paz (soñada) que se oponía a una violencia imaginada en términos políticos. Pues el conflicto se pensaba como el producto de la exclusión política, por

⁴⁸Ver Lemaitre Ripoll, Julieta. “Los estudiantes de la Séptima Papeleta”.

⁴⁹ Ver Lemaitre Ripoll, Julieta. “la paz en cuestión: imágenes de guerra y paz en la Constituyente de 1991”, 2009. p. 4. Documento Electrónico.

lo que su eventual solución no podría ser otra que la de generar un proceso de inclusión de distintos sectores, entre los cuales, la participación del M-19 era la victoria más evidente, pues había estado involucrado en hechos de violencia contra el Estado que capturaron el imaginario de un país enfrentado políticamente. Esto, por supuesto, sin ponderar que, de hecho, los actos de violencia que más ayudaron a acendrar la idea popular de un país en crisis fueron debidos a los actos cometidos por el narcotráfico. No es ventura, entonces, que la Constitución no haya sido suficiente para concretar esa esperanza de paz, cuando sólo respondía a lo que se percibía imaginariamente como la única violencia.

Pero una racionalización de los contenidos concretos de la violencia política del país, difícilmente podía tener cabida una vez cogió fuerza el mito de la Constitución de 1991, y los jóvenes, fuertemente apoyados por los medios de comunicación y con una gran astucia organizativa, lograron avanzar con su propuesta, convirtiéndola en una causa de toda la nación. Así es como lo refleja un aviso pagado por los mismos en el diario *El Tiempo*, el domingo 22 de octubre de 1989:

Ciudadano colombiano, todavía podemos salvar a Colombia. Frente a la crisis generalizada que atraviesa la Nación y ante la incompetencia de la clase política para dar respuesta a los graves problemas del país, se hace necesario que la ciudadanía asuma su responsabilidad en la búsqueda de las soluciones que las circunstancias exigen.⁵⁰

En adelante, sirviéndose de la red de contactos existentes entre los estudiantes promotores del movimiento y algunos aliados potenciales en la política y la prensa, por cuenta de la pertenencia de ambos a clases socioeconómicas medias y altas en la nación, el movimiento llegó a las instancias más altas del poder público fuertemente respaldado por la sociedad civil informada. Así, la propuesta de convocar una Asamblea Nacional Constituyente condujo a que el presidente Virgilio Barco aceptara contabilizar los votos a favor de la convocatoria mediante un decreto legislativo en el que ordenaba a las autoridades electorales efectuar el conteo. Decisión que fue reconocida como exequible por la Corte Suprema de Justicia, aduciendo que “no abrir los caminos para registrar esa voluntad...conduciría a

⁵⁰Ver Torres Forero, Cesar Augusto. *De las aulas a las urnas. La universidad del rosario, la séptima papeleta y la constituyente de 1991*. p. 41.

impedir tomar medidas que fortalezcan el orden institucional para enfrentar con eficacia los hechos perturbadores de la paz pública”.

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

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

Aún hoy, 20 años después, muchos de los estudiantes de entonces defienden apasionadamente la Constitución de 1991, y el discurso que la funda, a pesar de todo. Y comparten una fe en ella que se funda en un postulado imposible de probar: que sin la Constitución del 91 todo hubiera sido peor. Es una fe que se fundamenta no en una apreciación pragmática de los logros concretos de la Constitución -logros que sin duda existen-, sino en un rechazo visceral que aún comparten al dolor de aquellos años, a la desesperanza y, sobre todo, a la necesidad profunda de darle sentido personal a la vida colectiva, que permita creer en la búsqueda de los ideales de la Constitución de 1991: la paz, la justicia social, la participación popular, las libertades y los derechos.⁵¹

2.3. PERMANENCIA DEL MITO EN LA ASAMBLEA NACIONAL CONSTITUYENTE

Entendido como la narrativa acerca de un orden social decadente y necesitado de una solución “salvífica” cifrada en un texto constitucional capaz de devolver la credibilidad en las autoridades y resolver la violencia rampante, con la promesa de delinear un modelo de sociedad marcado por la paz, el mito en torno a la formación

⁵¹Ver Lemaitre Ripoll, Julieta. “Los estudiantes de la Séptima Papeleta”.

de la Constitución de 1991 no sólo se quedó en las pretensiones del colectivo universitario analizado, sino que abarcó buena parte de la sociedad de su tiempo, que creyó efectivamente en la posibilidad de acrecentar por medio de la Constitución la democracia e incluir en ese proyecto distintos sectores tradicionalmente excluidos de la sociedad. Creencia que incluye, por supuesto, a los mismos miembros de la Asamblea Nacional Constituyente, que a lo largo de las sesiones en las que desarrollaron el articulado de la Constitución, dejaron entrever la pervivencia del mito en la percepción que tenían de su propio rol y función al haber sido convocados para participar de la redacción.

La revisión de los archivos de las sesiones, permite reconstruir parcialmente los discursos, y en ellos encontramos que todas las facciones participantes compartían versiones semejantes del mito. Por ejemplo, en palabras de Aida Abella, presidenta de la junta preparatoria de la Asamblea por parte de la Unión Patriótica, quedan claramente expresados los anhelos a los que respondía la Constitución:

Coronamos así una legítima aspiración de nuestro pueblo que anhela abrir de par en par las puertas del progreso, la paz y las libertades, reformando a fondo la Constitución de 1886 y poniendo a tono del próximo siglo a nuestra patria, digamos que la más palpitante expectativa que nos reúne aquí es la paz, una paz entre el Estado y todas las fuerzas que hoy permanecen marginadas, la paz entre el gobierno y la insurgencia.⁵²

Unas palabras semejantes fueron pronunciadas por Carlos Daniel Abello, presidente igualmente de la junta preparatoria por el partido conservador cuando dice que “El país quería, sin atinar cómo lograrlo, unas reformas que le devolvieran la paz, la moralidad y la justicia, y que se las retornaran a través de un organismo novedoso, distinto al justo o injustamente desacreditado ante la opinión pública”⁵³.

El hincapié presentado en la importancia de la paz es reiterado a lo largo de los cuatro meses de debates. Un asambleísta recuerda el 6 de febrero que el primero de los deberes de sus pares con Colombia es el de la paz, y otro, el 7 de mayo, en

⁵² Ver Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. *Informe de la sesión plenaria del día 5 de febrero de 1991*. Bogotá, 1991. p. 2.

⁵³ Ver Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. *Informe de la sesión plenaria del día 5 de febrero de 1991*. Bogotá, 1991. p. 4.

tonos mucho más grandilocuentes: “la Asamblea Nacional Constituyente, la que bien se ha dicho que es un acto de paz y cuyo mandato principal es devolverle a Colombia la plena reconciliación que proyecte a nuestra patria, hacía una nueva era de concordia basada en el progreso y la justicia”⁵⁴.

En el acto de procurar la anhelada paz, los asambleístas se proyectan como pertenecientes a un momento histórico determinante. Creen que sus actos están llamados, como dice Aida Abella, a no desaparecer de la memoria de los colombianos, sino a quedar en ella por su trascendencia. Su función es auténticamente redentora. “La Asamblea Constitucional está llamada entonces a cumplir una tarea de rescate y salvación, sin romper desde luego, la estructura democrática de la república”⁵⁵. Y ello lo reiterará hasta el presidente, que le recuerda a los miembros en su discurso que da apertura a la Asamblea, cómo sobre ellos ha recaído el mayor de los desafíos de la historia contemporánea de Colombia, y cómo sus actos se proyectan como una responsabilidad hacía el futuro que inicia con el nuevo siglo, y que les observará admirado por constituir el recuerdo del momento en que se tomó en serio la decisión de consolidar la paz:

Ha recaído sobre sus hombros, el mayor de los desafíos de la historia contemporánea de nuestra república, no se trata solamente de atender las expectativas de millones de colombianos, que hoy los contemplan con la esperanza de que sus anhelos de renovación y de cambio institucional, sabrán ser interpretados cabalmente, su responsabilidad es también con el futuro de Colombia, con los hijos de nuestros hijos, con todos nuestros conciudadanos; avanzado el siglo XXI, ellos querrán recordar con gratitud aquella Asamblea Constituyente de la cual surgió una Constitución que contribuyó a consolidar la paz, a cimentar un orden justo y a fortalecer una democracia abierta a la participación de todos los colombianos.⁵⁶

⁵⁴Ver Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. *Informe de la sesión plenaria del día 7 de mayo de 1991*. Bogotá, 1991. 29.

⁵⁵Ver Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. *Informe de la sesión plenaria del día 5 de febrero de 1991*. Bogotá, 1991. p. 4.

⁵⁶Ver Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. *Informe de la sesión plenaria del día 5 de febrero de 1991*. Bogotá, 1991.p. 6.

2.4. ALCANCES Y LIMITACIONES DE LA LECTURA MÍTICA DE LA CONSTITUCIÓN

Como hemos visto, las narrativas simbólicas alrededor de la Constitución de 1991 son transversales a distintos colectivos, y pueden ser, con suficientes argumentos y ejemplos, catalogadas como un mito político, en tanto que comparten los elementos característicos de su definición, tal y como fue propuesto respectivamente por Eliade y Bottici.

Frente a las definiciones clásicas del mito político en el siglo XX, como son las de Sorel y Cassirer, nuestro caso manifiesta una semejanza particular hacia las ideas de Sorel, que, como vimos, pondera los mitos políticos como conjuntos de imágenes capaces de evocar en bloque y por la intuición, la masa de sentimientos. Empero, en éste caso no son los sentimientos de un colectivo proletario que busca la lucha política los que se ven atraídos por el mito, sino el deseo de distintos sectores a lo largo y ancho del espectro político y social que subyace a la democracia colombiana, de participar de la elaboración de un texto que incluya sus reivindicaciones. Por esta amplitud de sectores que crean de manera polivalente y desde muchas coordenadas el mito, tampoco se ajusta plenamente la versión de Cassirer, que ve como rasgo característico del mito político moderno, el hecho de que puede ser implementado por el Estado como una técnica aprendida y consciente.

En cuanto a las clasificaciones de Reszler sobre los trazos decisivos de los mitos políticos modernos, éste que nos convocó no otorga predominancia a un mito revolucionario, sino que se asemeja más a un mito de fundación, distinto a lo que éste plantea. Por el contrario, sí parece otorgar, como manifiesta el autor, una proclamación del mito como fundamento del poder, así como hace participar a toda una colectividad de los contenidos de la misma, en vez de cifrarla en la imagen de un héroe triunfante. Así pues, la idea de una “participación democrática” de distintos sectores antes ignorados o excluidos, le confiere fundamento a la legitimidad de la Constitución, y hace que “el pueblo” encarne la figura de héroe en la fundación del

nuevo orden. En este sentido, la teoría del mito político funge como un aporte para las reflexiones filosófico-políticas acerca de los fundamentos de la legitimidad del poder.

En cuanto a la clasificación suplementaria de Chiodi, nuestro mito parece enmarcarse en el mito político secundario, que al articular sus propósitos en torno al objetivo de la paz, hace una construcción de una determinada interpretación del bien común.

Frente a la propuesta de Ricketson de contemplar el mito político como constituido por las dimensiones de la memoria colectiva, la tradición y la conmemoración, lo que queda claro es que el mito es sustancialmente una construcción alrededor de la imagen del pasado a través de ritualidades capaces de cimentar una imagen determinada de los hechos que son lejanos en la memoria. La memoria, que nunca es pura, sino una recolección determinada, es entonces el núcleo de un mito político.⁵⁷ El análisis de Ricketson nos enseña cómo en las sociedades, en el ámbito de la conmemoración, por ejemplo, se busca recordar en los espacios de socialización (los cementerios, las plazas públicas, los días festivos, etc) un conjunto de acontecimientos que orientan y ponen en conocimiento una historia determinada. Sobre esa historia se construye una tradición, que se fija como regularidad en la clasificación del tiempo (calendarios, fechas patrias) y que está presente en los hechos de la cultura política y nacional, de tal modo que los individuos acceden a él siguiendo el ejemplo de sus antecesores. De la suma de conmemoraciones se cimenta una tradición, y la tradición fija una memoria colectiva determinada, que comparte recuerdos que iluminan no sólo el pasado, sino sobretodo el presente. De la construcción paralela de la memoria, la tradición y la conmemoración, se puede derivar un cálculo de poder, que si es usufructuado por las autoridades políticas, le garantiza su fuente más auténtica de legitimación. Ésta legitimación es para Ricketson una forma simulada de legitimidad que no puede ser más que compensatoria.⁵⁸

⁵⁷Comparar Ricketson, Peter, *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*. University of Wollongong Thesis Collections.p. 174.Documento electrónico.

⁵⁸Comparar Ricketson, Peter, *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*. University of Wollongong Thesis Collections.p. 411.Documento electrónico.

Su potente análisis nos lleva a preguntarnos hasta qué punto el mito que estudiamos se corresponde a dichas categorías, y vemos que en el mismo no hay una intención tan expresa de construir una imagen determinada del pasado basándose en el uso que hace de los referentes del tiempo y el espacio social. Sin embargo, en tanto que mito, no puede dejar de reconstituir los hechos del pasado, y a lo largo de las intervenciones de los actores que participan en la formación de la Constitución de 1991, se puede evidenciar cómo se interpretó popularmente el periodo que va de 1985 hasta 1989 como una época decadente y de crisis. Los hechos que capturaron la atención nacional, como la toma del palacio o los asesinatos de candidatos presidenciales, pero también unos sin intervención humana, como la tragedia de Armero, acendrarón una opinión generalizada: el país estaba en crisis y demandaba una renovación. Igualmente sugerente para los efectos de pensar en la memoria, es el hecho de que el movimiento *Todavía Podemos Salvar a Colombia*, encontrara su eje desde el momento en que acompaña en una *marcha del silencio* (Que recuerda el último y más significativo acto político de otro candidato con profundo afecto popular, y asesinado antes de llegar a la presidencia) al cortejo fúnebre en dirección al Cementerio Central en Bogotá, lugar donde Galán sería enterrado, y en el cual el país daría despedida a su “héroe” político. No es casual que con la muerte del hombre en quien recaía la promesa de una salida de la crisis, emergiera la necesidad de seguir conjunrandola en términos institucionales, y con la participación de la sociedad civil. El mito de la Constitución inicia en un acto de conmemoración, que intentará en adelante organizar un proceso de memoria colectiva capaz de crear un consenso político en torno a la paz.

Finalmente, quisiéramos insistir en que el proceso que originó la convocatoria de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 es complejo y está lleno de múltiples factores, por lo que identificar que uno de esos factores fue la narrativa mítico-política desarrollada en torno a una sociedad colombiana en crisis y necesitada de un texto “salvífico” que restaurara el orden social, no debe conducirnos, empero, a reducir los hechos a la mera explicación del seguimiento de un mito o una idea irracional determinada. Muy por el contrario, un análisis completo demanda que

se tomen en consideración las otras variables que explican el éxito de los colectivos al tramitar la idea de la Constitución.

Al respecto, el análisis de John Dugas sobre el origen, impacto y caída del movimiento de la “Séptima Papeleta”, basándose en la teoría contemporánea de los movimientos sociales, le permite derivar que factores como la estructura de oportunidades políticas, en especial, la disponibilidad de aliados en las élites influyentes, como antiguos presidentes colombianos, candidatos a la política, los medios de comunicación y la administración Barco, fueron determinantes para que las reivindicaciones del movimiento tuvieran un ingreso importante en las discusiones de la política nacional.⁵⁹ Del mismo modo, una incertidumbre temporal en las alineaciones de los distintos partidos políticos, llevó a que los cuatro candidatos a la presidencia más importantes, recibieran con benepácito, y se apropiaran parcialmente de la propuesta de los estudiantes. Así pues, una lectura omnicomprensiva del nacimiento de la Asamblea Nacional Constituyente, debe contar con una consideración de los factores organizacionales y de oportunidades en el sistema político, así como de las dimensiones simbólicas subyacentes a los discursos e intereses de los actores implicados. Quedarse sólo con una de las dos lecturas sería limitante.

⁵⁹ Comparar Dugas, John. “The Origin, Impact, and Demise of the 1989-1990 Colombian Student Movement: Insights from Social Movement Theory”. En *Journal of Latin American Studies*. Vol. 33, No. 4 (2001) p. 817.

3. MITO, DEMOCRACIA Y MODERNIDAD

En los capítulos previos del presente trabajo hemos intentado destacar la relevancia del estudio del mito en términos políticos. Para ello expusimos algunos de los antecedentes más relevantes del estudio del mito político, mostrando cómo se han intentado articular gracias a esfuerzos individuales normalmente separados, categorías que permitan identificar los rasgos propiamente modernos del mito político, así como dimensiones que permitan su estudio en el desarrollo de fenómenos políticos contemporáneos. Como un aporte a esa formación de categorías sugerimos el estudio del nacimiento de la Constitución Política de 1991, gracias al cual fue posible identificar una narración de orden mítico, que resulta determinante para explicar las razones de la vinculación y defensa que distintos colectivos sociales de la época hicieron de la Constitución. Empero, lo que se puede extraer del estudio de caso realizado no sólo brinda luces para comprender con mayor amplitud el proceso constituyente, sino que permite derivar unas consideraciones de amplio alcance frente a algunas de las ideas predominantes referentes a la relación entre el mito y la secularización y el mito y la democracia. Desarrollaremos estas consideraciones, discutiendo el concepto de la secularización, y cómo aún en sus programas de orden filosófico-político, se verifica una permanencia de lo religioso en sociedades profanas y, derivado de ello, una utilización de formas religiosas, como los ritos o los mitos en la actividad estatal, de modo tal que se puede hablar de una religión civil, concepto creado por Robert Bellah para referirse a los fenómenos de la política en los que tienen lugar continuidades religiosas.

3.1. PERMANENCIA MÍTICA EN TIEMPOS SECULARES

Vivimos de las implicaciones derivadas del inicio del mundo moderno. No en vano el tema que mayores discusiones y debates ha engendrado en el vasto panorama de las ciencias sociales y humanas, refiere al intento de comprensión de las consecuencias de la modernidad y las condiciones de vida que se generan con la misma, así como las

mutaciones que ha sufrido esa modernidad en la convulsa e inquieta historia de nuestras sociedades.

Una de las características definitorias de esa modernidad ha sido la reconfiguración que la misma ha traído de las relaciones entre la sociedad y la religión, incluso haciendo posible la separación de ambas categorías, como si fuesen fenómenos aislados. A dicho cambio se le han dado muchos términos, siendo tal vez el de secularización el que mejor ha permitido circunscribir el vasto fenómeno. Si bien el mismo ha sido abordado desde diversas teorías, éstas comparten un núcleo paradigmático construido por tres categorías (*diferenciación, racionalización y mundialización*).⁶⁰ Con el hecho de la *diferenciación*, es decir, el fenómeno por medio del cual la religión se separa de las estructuras políticas y de las otras instituciones determinantes de la sociedad, éstas adquieren cada vez más unas funciones sociales específicas, independientes de cualquier control o guía religiosa. De éste modo, las diferentes esferas sociales empiezan a funcionar de manera racional de acuerdo a su propia lógica (Racionalización). Esto finalmente genera un impacto en la esfera religiosa haciendo que pierda su especificidad y que se haga más mundana, es decir, que se refiera cada vez más a las dimensiones “terrenales” de la vida humana (mundanización).⁶¹

Como consecuencia de lo anterior, la religión se retira de muchos niveles de las comunidades en sus ámbitos públicos, y se refugia en lo privado. Así pues, de acuerdo con las diferentes versiones de la secularización, es indudable que hay una separación entre las instituciones de orden político y religioso, por lo cual la secularización se constituye en un fenómeno político fundamental, cuyo desarrollo es uno de los ejes articuladores de los programas y filosofías políticas modernas. Estos se caracterizan porque pretenden responder a otro de los rasgos fundamentales de la secularización: la *pluralización*.⁶² Este término hace referencia a un entorno de

⁶⁰ Comparar Tschahhen, Olivier. “The secularization paradigm: A systematization. En *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 30, No. 4 (dec, 1991) p. 400.

⁶¹ Comparar Tschahhen, Olivier. “The secularization paradigm: A systematization. En *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 30, No. 4 (dec, 1991) p. 401.

⁶² Comparar Tschahhen, Olivier. “The secularization paradigm: A systematization. En *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 30, No. 4 (dec, 1991) p. 401.

pluralidad de creencias, característico de las sociedades modernas, ante el cual el Estado moderno, en su pretensión de agente imparcial, debe organizarse de manera laica, respetando la autonomía e independencia de las distintas creencias religiosas.

Sin embargo, en la práctica ha resultado problemática la verificación de esta forma de la secularización en la historia de la modernidad occidental. Y los hechos políticos más emblemáticos y cercanos a la configuración actual del sistema político internacional tienen en su origen reivindicaciones de orden religioso.

Por estas razones, las teorías de la secularización y del desencantamiento del mundo han sido disputadas desde distintas disciplinas, constatándose cada vez más que “hay que sostener una concepción más dialéctica de la modernidad. Esta no se desarrolla linealmente. Junto a procesos de confrontación y superación de la religión, es decir, de desencantamiento, se dan otros contraprosesos de reencantamiento”⁶³. En este contexto se desarrollan las últimas obras de Peter Berger, quien ha hablado de la “deseccularización” del mundo, haciendo claro que es falso afirmar que vivimos en un mundo secularizado, y que la modernidad no ha conducido a un declive de la religión. Muy por el contrario, la religión sigue tomando nuevas formas institucionales y continua en la vida de los individuos, jugando importantes roles sociales o políticos, y sosteniendo una relación compleja con la modernidad.⁶⁴

Las razones de esa permanencia de la religión han sido ampliamente explicadas por distintos autores, señalándose que el hombre moderno no puede superar algunos de los impulsos y necesidades que hicieron que a lo largo de la historia otros grupos humanos organizaran su vida en torno a la religión. Así pues, Greeley llega a decir:

El hombre moderno, al igual que sus antepasados arcaicos, tiene necesidad de la fe, la comunidad, el mito, y una ética en que se refleje la naturaleza de la realidad, la oportunidad de experimentar lo sagrado y sobre todo de sentir la dimensión sagrada de la sexualidad;

⁶³ Ver Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*, 1994. p. 34.

⁶⁴ Comparar Berger, Peter. *The desecularization of the world. Resurgent religion and World Politics*, 1999. p. 3

necesita, en fin, una autoridad religiosa que le facilite la interpretación del significado de la vida.⁶⁵

Una postura semejante se encuentra en los sugerentes trabajos de Mircea Eliade, quien en *Lo sagrado y lo profano* afirma que el hombre arreligioso en *estado puro* es un fenómeno más bien raro, incluso en la más desacralizada de las sociedades modernas. De éste modo, aún las pretensiones de los hombres modernos de eludir toda religiosidad o de declarar proyectos humanos libres del influjo de la religión, como en el marxismo, resultan plagados de mitologías, teologías y comportamientos religiosos. Dice Eliade:

El hombre moderno que se siente y pretende ser arreligioso dispone aún de una mitología camuflada y de numerosos ritualismos degradados. Como hemos mencionados, los regocijos que acompañan al año nuevo o a la instalación en una nueva casa presentan, en forma laica, la estructura de un ritual de renovación. Se descubre el mismo fenómeno en el caso de las fiestas y alborozos que acompañan al matrimonio o al nacimiento de un niño, a la obtención de un nuevo empleo, de una promoción social, etc.⁶⁶

Como quiera que se pueda evaluar la permanencia de la religión como una condición de orden antropológico, incluso las articulaciones pretendidamente seculares en el ámbito de la política no pueden eludir una dimensión religiosa. Ese es el camino que se ha trazado en los estudios de la religión civil, concepto que fue definido por primera vez, según nuestro conocimiento, por Robert Nisbet quien la definió como “la consideración religiosa o cuasi-religiosa de ciertos valores cívicos y tradiciones que se encuentran recurrentemente en la historia de la política estatal”⁶⁷. Así pues, las instituciones de los distintos ordenes políticos no son suficientes para generar adhesión de los súbditos, ni tampoco para garantizar la legitimidad de aquellos empoderados para gobernar. Por tanto, se hace necesario el uso de ritualidades y de experiencias de trascendencia que garanticen el orden social y político. La mitificación de las fechas nacionales y de las gestas heroicas del comienzo de la nación, el uso de nuevos referentes de la organización del tiempo, entre otros. Un ejemplo sugerente de esto lo brindan los jacobinos, quienes habiendo

⁶⁵ Ver Greeley, Andrew. *El hombre no secular*, 1974. p. 290.

⁶⁶ Ver Eliade, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*, 1967. p. 172.

⁶⁷ Ver Nisbet, Robert. “Civic Religion”. En *Encyclopedia of Religion*, Vol. 3. 1987. p. 524.

triunfado después de la sangrienta conflagración de la Revolución Francesa, proclamaron dogmas, ritos y actos litúrgicos, así como tenían himnos que recordaban y conmemoraban la revolución.

Conforme a lo anterior, se verifica como problemática e incompleta la separación entre política y religión, y derivado de ello, entre mito y política. Es más, puede que como consecuencia de las proyecciones seculares de separación de ambas dimensiones, el rol de los mitos específicamente políticos se haya hecho más conspicuo. Como dice Bottici, “la complejidad de las sociedades modernas y el rápido cambio que han sufrido al trascender el espacio individual de la experiencia, ha hecho más aguda la necesidad de una mediación simbólica para la experiencia política”⁶⁸. El siglo XX en Europa estuvo ahí para probarlo.

Las anteriores consideraciones nos ponen en el centro de la celebre discusión entre Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, en la cual se debate si el Estado liberal y secularizado se sustenta en presupuestos normativos que el mismo no puede garantizar. Lo que pone en duda la capacidad del Estado constitucional democrático de recurrir a sus propias fuentes para renovar sus fundamentos normativos, a la vez que hace surgir la sospecha de que depende de lo religioso o, en todo caso, de tradiciones éticas que vinculan a la colectividad.⁶⁹ Según Habermas, la constitución del Estado liberal tiene suficiente capacidad para defender su legitimidad con autosuficiencia, al recurrir a un conjunto de argumentos independientes de la tradición religiosa y metafísica. Sin embargo, este autor concede que esta premisa es problemática en lo que se refiere a la motivación ciudadana, por cuanto un proceso argumentativo post-metafísico no es suficiente para producir motivaciones a partir de elementos puramente seculares.⁷⁰ Ratzinger sostiene una posición semejante, aunque consediéndole mayor importancia a las tradiciones religiosas. Este autor considera que el Estado liberal posee un conjunto de fundamentos que son de orden prepolítico.

⁶⁸ Ver Bottici, Chiara. *Philosophy of political myth*, 2007. p. 5.

⁶⁹ Comparar Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*, 2008. p. 9.

⁷⁰ Comparar Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. 17.

En el seno del proceso constituyente que analizamos, referente por excelencia del Estado liberal, se puede corroborar cómo no es suficiente la legitimidad que otorga el mismo proceso legal. Hemos visto que dimensiones de orden prepolítico, mítico, auxilian la adhesión de los ciudadanos y construyen los fundamentos de la legitimidad del poder. Acaso esto sea así por la perenne necesidad de los actores políticos de encontrar fuentes de motivación (ética, política, comunitaria) en el mito, dado que un sistema puramente neutral cosmivionalmente, es decir, enteramente laico, no consigue cumplir esta función a menos que se revista de religiosidad.

3.2. LA DEMOCRACIA ¿LUGAR DE ASEPSIA MÍTICO-POLÍTICA?

Los casos extremos del siglo XX, en los cuales el mito político articuló sendos programas de movilización social, orquestados desde instancias de partido, pero sobre todo, siguiendo la figura de un líder carismático, como pudo ser Stalin o Hitler, fueron los que hicieron bascular la indagación intelectual sobre el mito hacia unas posturas de claro rechazo de las dimensiones míticas de la política, cuyo caso paradigmático es Ernst Cassirer. Por supuesto que allí encontramos verificado el amplio uso del mito político para la consecución de propósitos partidistas o ideológicos. Lo propio ocurre con el programa del comunismo en la Unión Soviética, y de ahí que en sus intentos de orquestación simbólica, ambos puedan ser considerados como los referentes más impactantes de la entrada del mito en la modernidad política tecnificada. Como se puede evidenciar en el estudio de Ricketson, ambos casos no agotan la utilización mítica en la política, y a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se vuelven a usar mitos para procurar la formación de enemigos políticos, reivindicaciones nacionales y programas ideológicos. El caso del mito de Kosovo es uno de ellos, y podríamos citar muchos más en todos los continentes del orbe. La mayor parte de estos casos han sido estudiados como movimientos de gran impacto social y cultural, que irrumpieron los mecanismos esenciales del funcionamiento democrático, gracias al cual ninguna parte

dentro del sistema puede obtener tanto poder movilizador, como quiera que los calendarios electorales y la alternancia paulatina garantizan una dispersión del poder.

Por lo anterior, es común que se discocie el mito de la democracia, como si fueran fenómenos que no pudieran ocurrir simultáneamente. Sin embargo, si se derivan todas las consecuencias de los análisis sobre la religión civil, es perfectamente posible que narraciones míticas tengan lugar en las sociedades más democráticas y modernas. Y esta fue una de las conclusiones mayores de nuestra propia indagación sobre el mito político, que quiso poner en tela de juicio la lectura legal- racionalista del evento de la Constitución Política de 1991, y encontrar en ella móviles mítico-políticos.

Conviene concluir, entonces, que los mitos políticos no son instrumentos propios simplemente de sistemas antidemocráticos. Si bien su implementación más notoria, y, por tanto, la que impulsó su estudio a lo largo del siglo XX recayó en los gobiernos facistas y en las sociedades totalitarias, es perfectamente posible que en su sentido más profundo, es decir, en tanto que narrativa que otorga significatividad a las acciones políticas, éste tenga lugar en distintos sistemas de gobierno, y ello no excluye a las democracias contemporáneas. *Así pues, pensar democracia y mito como fenómenos antagónicos es una tara que nos quita la oportunidad de entender con mayor profundidad las fuerzas que legitiman el denso entramado institucional de las democracias de nuestro tiempo.* Retirar de su análisis la dimensión simbólica, en aras de leerlas como procesos de racionalidad legalista es perfectamente posible, pero también limitado, como quiera que ignora dimensiones cuyo ejercicio es perfectamente verificable en el decurso de los fenómenos políticos.

Aún en el marco de amplios sectores participantes en el campo político, como es típico de las democracias, podemos encontrar colectivos que se valen de narraciones míticas para darle sentido a sus acciones políticas; y esto también lo comprobamos en nuestro caso de estudio, gracias al cual se pueden completar las lecturas clásicas del mito político, que tenían los ojos puestos en mitos políticos totalitarios, y por ello concluían que el mito político no se podía discociar de la figura del líder, como en Cassirer, o de clases sociales, como en Sorel. Cassirer

argumentaba, por ejemplo, que los mitos políticos están latentes en todas las comunidades y que tienen una tendencia a emerger como un potencial legitimador o deslegitimador de ideologías durante periodos de desorden social o crisis. Habría que añadir a ésta lectura que su potencialidad no solamente está en razón de impulsar amplios programas ideológicos, sino artefactos políticos concretos, como es la Constitución Política de 1991, lo cual no es un triunfo ideológico unilateral, pero sí se vió profundamente influenciada por la narrativa mítica que acompañó su gestación. En resumen, es posible que aún en el pleno funcionamiento de las instituciones democráticas, sean narraciones míticas compartidas por distintos colectivos, lo que ayude a explicar mejor la adherencia a determinados programas de manera consensuada.

4. CONCLUSIONES

El rol del mito político ha sido ampliamente ignorado en la teoría política contemporánea, esto se debe tal vez a que no hay un cuerpo coherente de literatura teórica al respecto que haya ganado una aceptación general. Si bien el estudio de la relación entre la política y los símbolos crece exponencialmente, como dice Bottici, “en general, las diferentes formas del simbolismo político rara vez se estudian separadamente”⁷¹. Sin embargo, y frente a esa actitud, el presente trabajo se propuso aunar muchos de los intentos dispersos para analizar desde distintas perspectivas el mito político, y así llenar de herramientas teóricas y conceptuales la discusión sobre éste, de modo tal que se realce la importancia de su análisis en los sistemas políticos contemporáneos.

En la reconstrucción del debate sobre el mito político, que nos lleva hasta los momentos de la Segunda Guerra Mundial y la guerra de inspiración proletaria, los regímenes totalitarios inspiran una reflexión a propósito de la relación entre el mito y la política, algunos viéndola como un instrumento para el éxito bélico, y otros como un peligro para la organización racional del poder. Dicho debate no es nuevo, y en otros tiempos y bajo otras terminologías existió también, en el marco de la más amplia discusión acerca de la relación entre el mito y la ciencia y el mito y la razón. Siguiendo la recuperación paulatina del mito como un fenómeno digno de estudio para la comprensión del funcionamiento de las sociedades y del hombre, también se han intentado circunscribir algunas propiedades del mito propiamente político, creando nuevas categorías de análisis que permitan otorgarle un estatus epistemológico reconocido, y caracterizarlo frente a otros fenómenos de los imaginarios sociales. Revisamos en el presente trabajo los pocos intentos que de esto se han hecho en América Latina, pero sobre todo, en Europa, donde prestamos atención a la definición de mito político de Chiara Bottici, que nos parece sumamente comprensiva para guiar una discusión sensata del mismo, y las categorías

⁷¹Bottici, Chiara. *Philosophy of political myth*. p. 3.

clasificadoras de Guido Maria Chiodi y André Reszler, así como un estudio de caso ampliamente desarrollado por Ricketson, donde analiza la implementación de un mito político de reciente data a través de las categorías de memoria colectiva, conmemoración y tradición. A lo largo de estos debates se han creado lecturas acerca del mito político, que conviene poner en acción conforme se estudian nuevos referentes.

Tal fue el propósito del segundo capítulo, que estudiando el caso de la génesis de la Constitución Política de 1991 a través de un análisis de fuentes primarias y secundarias a propósito de dos colectivos fundamentales en su nacimiento, como fue el movimiento “de la séptima papeleta” y el escenario de la Asamblea Nacional Constituyente, se propuso verificar hasta qué punto en éste proceso estuvieron involucradas narrativas míticas que dieron significatividad a las acciones políticas emprendidas por los implicados. La revisión nos permitió identificar un conjunto de acontecimientos y discursos que nos guían hacia la existencia de un relato compartido por distintos sectores en el que se construyó una versión del pasado colombiano reciente, en términos de violencia política, ante el cual parecía no haber solución posible, por lo que se hablaba de Colombia como un “sociedad bloqueada”. Ante el mismo, y como un instructivo para la acción política, se construyó el imaginario de una posible redención a través de un nuevo texto constitucional, que abriría la vía para la participación política y, por tanto, la paz y el progreso en Colombia en los albores de un nuevo siglo. Todos estos causales no agotan ni terminan de explicar las razones que dieron nacimiento a la Constitución, pero sin duda son una dimensión relevante a la hora de entender por qué en un determinado momento de la historia nacional, un consenso imprevisible y eficaz pudo llegar a la conclusión de que la manera de salir de la crisis societal, era creando una nueva constitución.

Éste diminuto y limitado estudio, que necesitaría extenderse tanto a nuevas fuentes primarias como secundarias, podría sugerir algunas reflexiones al debate sobre el mito político, pensando en su relación con la secularización y con la

democracia. Al respecto, un gran conjunto de trabajos de tamaña importancia, como los de Eliade y Bellah, nos conducen a la consideración de la secularización, como un fenómeno que no termina de deslindar a la religión de la política, y que en este espacio de relaciones que perviven hay disponibilidad para una fructífera consideración reflexiva sobre la permanencia de la religión y del mito en el funcionamiento mismo de la política y de la democracia. Permanencia que puede verificarse en casos de la más inmediata actualidad política, la cual sigue engendrando, sin reseva del tipo de régimen o de las intenciones de la implementación, nuevos mitos políticos que movilizan recursos, ideas y vidas humanas.

Por esta pertinencia, suscribimos con Cassirer su actitud ante el mito, prefiriendo entenderlo antes que sufrir las consecuencias del mismo. Superando, pues, las lecturas del mito como mentira o truco, nos parece que es menester dimensionar su tal vez inextricable relación con la política, para asir el fenómeno y contrarrestarlo cuando sea usado para engañar y lograr réditos políticos injustos, porque sí que existe esa posibilidad en todos los tiempos y en todas las horas de éste animal necesitado de símbolos y narraciones, pero también, y por qué no, para entenderle y apoyarle cuando su uso sea provechoso. Ignorarlo, en cambio, es ignorar también que hay una fuente de la acción humana que cruza por dimensiones míticas, y que ella define cómo nos comportamos frente la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

Berger, Peter. *The desecularization of the world. Resurgent religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1999.

Bottici, Chiara. *Filosofía del mito político*. Italia: Bollati Boringhieri, 2012.

Bultmann, Rudolf. *Kerygma and myth*. Londres: Harper and Collins, 2000.

Cassirer, Ernst. *Le mythe de l'Etat*. Paris: Gallimard, 1993.

Dutch, Lluís. *Mito, interpretación y cultura*. Barcelona: Herder, 1998.

Eliade, Mircea. *Mito y Realidad*. España: Editorial Labor, 1991.

_____. *Lo sagrado y lo profano*. España: Editorial Labor, 1967.

Freud, Sigmund. *The Interpretation of Dreams*, vols IV-V, *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Londres: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis, 1953.

Greeley, Andrew. *El hombre no secular*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

Habermas, Jurgen y Ratzinger, Joseph. *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2008.

Jamme, Christoph. *Introduction à la philosophie du mythe. Epoque moderne et contemporaine*. Paris : librairie philosophique J. Virin, 1995.

Lassalle, Ferdinand. *¿Qué es la Constitución?*. Madrid: Cenit, 1931.

Lemaitre Ripoll, Julieta. *El Derecho como Con juro: fetichismo legal, violencia y movimientos sociales*. Colombia: Siglo Del Hombre Editores/Editorial Uniandes, 2009.

Mardones, José María. *Para comprender las nuevas formas de la religión. La reconfiguración postcristiana de la religión*. Madrid: Verbo Divino: 1994.

Reszler, André. *Mythes politiques modernes*. Paris: Archives Kareline, 2010.

Ricketson, Peter, *Political myth: the political uses of history, tradition and memory*. University of Wollongong Thesis Collections, 2001. Documento electrónico.

Segal, Robert. *Myth: A very short introduction*. Reino Unido: Oxford University Press, 2004.

Sorel, George. *Reflexiones sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

Steiner, George. *Nostalgia del absoluto*. Madrid: Siruela, 2007.

Torres Forero, Cesar Augusto. *De las aulas a las urnas. La universidad del rosario, la séptima papeleta y la constituyente de 1991*. Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, 2007.

Tylor, Edward. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art and custom*. Londres: John Murray, 1871.

Valencia Villa, Hernando. *Cartas de batalla. Una crítica del constitucionalismo colombiano*. Colombia: CEREC, 1997.

Capítulos o artículos en libro

Carrillo, Fernando. “La Séptima Papeleta o el origen de la Constitución de 1991”. En: Cepeda, Fernando. *Fortalezas de Colombia*. Bogotá: Ariel y Banco Interamericano de Desarrollo, 2004. 9 - 15.

Kirk, Geoffrey; Jhon Raven y Malcom Schofield. *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1997. 1- 135.

Nisbet, Robert. “Civic Religion”. En Mircea Eliade, *Encyclopedia of Religion*, Vol. 3. Nueva York: Macmillan, 1987. 325-342.

Artículos en publicaciones periódicas académicas

Cisneros, María José. “De la crítica al mito político al mito político como crítica” En *Fragmentos de filosofía*. No 10 (2012): 53-67.

Chiodi, Giulio Maria. “Il mito político come coscienza collettiva” En *Hermeneutica*.(2011)

Dugas, John. “The Origin, Impact, and Demise of the 1989-1990 Colombian Student Movement: Insights from Social Movement Theory”. En *Journal of Latin American Studies*. Vol. 33, No. 4 (2001) 807-837.

Lerner, Max. “Constitution and court as symbols”. En *The Yale Law Journal*. Vol. 46, No 8 (Junio, 1937)

Miguel, Luis Felipe. “Em torno do conceito de mito político” En *Dados*. Vol. 41, No. 3 (1998). Documento electrónico.

Rivera García, Antonio. “Hans Blumenberg: mito, metáfora absoluta y filosofía política” *Ingenium*. No 4, julio-diciembre (2010): 145- 165.

Tscahhen, Olivier. "The secularization paradigm: A systematization. En *Journal for the scientific study of religion*. Vol. 30, No. 4 (dec, 1991) 395-415.

Artículos en publicaciones periódicas no académicas

Lemaitre Ripoll, Julieta. "Los estudiantes de la Séptima Papeleta". *Semana* (marzo 06 de 2010) Consulta realizada el 20 de marzo de 2013. Disponible en la página Web <http://www.semana.com/nacion/articulo/los-estudiantes-septima-papeleta/114006-3>

Otros documentos

Lemaitre Ripoll, Julieta. "la paz en cuestión: imágenes de guerra y paz en la Constituyente de 1991", 2009. Documento Electrónico.

Presidencia de la República, Centro de información y sistemas para la preparación de la Asamblea Nacional Constituyente. *Informe de la sesiones plenarias*. Bogotá, 1991.