

## LIBRO

PEDRO MORANDE:  
*"CULTURA Y MODERNIZACIÓN EN AMERICA LATINA"*\*

Cristian Gazmuri\*\*

### I Un Ensayo Polifacético

Como reza el título, el libro de Pedro Morandé es efectivamente un ensayo acerca de la cultura latinoamericana y su relación con la modernización. Pero es más que eso, pues a las ya vastas dimensiones, temporales, espaciales e intelectuales del objeto enunciadas en el título, el autor agrega el tratamiento de otros problemas teóricos fundamentales. Para lograr todo esto, Pedro Morandé se mueve libre y asertivamente haciendo uso de categorías filosóficas, antropológicas, históricas, teológicas y obviamente sociológicas.

La obra constituye formalmente una unidad, pero creo que podemos distinguir en ella dos partes, ligadas por un vínculo —el sacrificio en cuanto categoría cultural central— que, a diferencia del autor, no me parece que baste para integrar al libro en un todo. La parte I comprende los capítulos 1, 2, 3, 11 y 12 y se preocupa propiamente de la realidad cultural latinoamericana, la modernización y la ligazón entre ambas. Esta parte I me parece la de más valor creativo y analítico. La parte II, que comprende los capítulos 4, 5, 6, 7, 8 y 9, consiste en una alambicada especulación intelectual en torno a la categoría de sacrificio y su evolución en el mundo moderno. Me referiré primero a esta parte II para entrar a analizar después la hipótesis central del libro, contenida en la I.

\* Cuadernos del Instituto de Sociología U. C. de Chile. Santiago 1984. 181 págs.

\*\* Abogado. Licenciado en Historia, Universidad Católica. M. A. en Historia, Berkeley. Profesor Universidad Católica de Chile. Investigador de Estudios de la Realidad Contemporánea (CERC), Academia de Humanismo Cristiano.

## II El Sacrificio como Categoría Cultural Central y su Evolución

Sostiene Pedro Morandé que como consecuencia de la Ilustración (punto de partida de la modernidad) y su tendencia a secularizar y racionalizar la realidad, el acto sacrificial, central en las culturas arcaicas (y en general en todas las pre-modernas) en cuanto ritual de "vinculación esencial del hombre con el orden cósmico" (pág. 91) ha sufrido un cambio primordial. Allí estaría la explicación fundamental (o al menos una de ellas) de las características de la modernidad.

¿Por qué esta importancia concedida al sacrificio al que califica Morandé, citando a Márcele Mauss, de "fenómeno social total"? ¿Por qué transformarlo en pivote de toda cultura, aceptando una definición "mucho más amplia que la que habitualmente utilizan los antropólogos"? (pág. 79). Como dice el propio Morandé, "¿qué propiedad puede tener este fenómeno para tener un alcance tan global y decisivo sobre las restantes instituciones sociales?" ... "Pensamos que el sacrificio está en la base de la constitución social del valor. Tanto a nivel de discurso racional como a nivel de 'eficacia' no discursiva de los símbolos, el sacrificio nos remite a la manera que tiene cada cultura de enfrentar y comprender la contradicción entre la vida y la muerte. Pero, a su vez, esta contradicción es tomada como material simbólico para expresar, por medio de ella, la contradicción entre naturaleza y cultura, es decir, el tránsito de la animalidad a la humanidad y también, finalmente, para expresar la contradicción entre inmanencia y trascendencia y, por tanto, el problema del 'sentido' de la vida humana. Toda representación sacrificial hace experimentar, colectivamente, a quienes participan en ella, el límite acerca de la vida social. Es un acercamiento de lo que es socialmente regulable y manejable al abismo del misterio, del absoluto, de lo que está más allá de toda experiencia y todo ordenamiento normativo" (pág. 77). Ni más ni menos, todo eso sería el sacrificio en cuanto institución. Ahora bien, no cabe duda que esta opinión está fundada en estudios serios acerca del tema (que está siendo objeto de mucha preocupación en la actualidad) pero se echa de menos un mayor trabajo empírico en apoyo de tamañas afirmaciones o, por lo menos, la mención y síntesis de la principal bibliografía al respecto. Por desgracia, Morandé se limita a la referencia al libro de Mauss, y en las notas a mencionar a los trabajos de Jean Cazaneuve *Sociología del rito* y Georges Bataille *Teoría de la religión y Las lágrimas de Eros*.

Pero sea como fuere, después de esa definición, su afirmación de que "la identidad de cada cultura particular depende de la manera que ella exprese u oculte el sacrificio y de las instituciones que cree para administrarlo" (pág. 79) parece perfectamente consecuente.

Sin embargo, obviemos de momento la duda sobre lo que el fenómeno sacrificio en realidad signifique para una cultura y aceptemos la hipótesis de Pedro Morandé. Eso nos permite retornar al pro-

blema central de esta parte II, el carácter y las consecuencias del cambio experimentado por el sacrificio y su relación con la modernidad.

Es así que nuestro autor sostiene que "de ser un acto solemne de la comunidad del que nadie podía sustraerse" y cuyos efectos comprometían a todos necesariamente, ha pasado a ser —por lo menos aparentemente— "una obligación moral que cada persona puede libremente asumir por un acto soberano de su voluntad" (pág. 68). Y así, el sacrificio ya no consiste en "la destrucción física o simbólica de la persona u objeto que representa el papel de víctima, para derivar de esta inmolación un beneficio para la comunidad que se reúne en sacrificio" (pág. 74); el sacrificio en el mundo posterior a la Ilustración "pasa a ser un proceso que se despliega al interior de la conciencia de cada sujeto y que se le presenta como una elección fundada en las probabilidades"; en fin "El sacrificio se convierte ahora en acumulación y ahorro" (pág. 91) y también en consumo, pues afirma Morandé: "contrariamente a la opinión de muchos, pensamos que la sociedad de consumo no es hedonista" (pág. 95). Se consume por imperativo cultural, por sacrificio.

¿Por qué este tránsito? Para explicarlo, nuestro autor recurre a Franz Hinkelammert: la Ilustración habría hecho al mundo de los valores dependiente del de la funcionalidad, el que habría tomado el cariz de natural o de utopía total: "En el orden liberal-iluminismo, el orden natural es a la vez concepto valorativo y concepto de maximización del producto económico" (. . .) "La misma idea de convergencia de los dos planos aparece en el marxismo" (pág. 57).

Este macro fenómeno habría afectado a todas las instituciones sociales, pero especialmente al sacrificio "que, como ninguna otra, explícitamente ha intentado vincular el valor y la funcionalidad en casi todas las culturas conocidas" (pág. 66).

De modo que el sacrificio moderno es doblemente funcional y lo es de manera muy precisa. Introyectado, subjetivizado, transformado en "ahorro ascético" y aun en consumo, pasa a ser la pieza vital para una sociedad organizada sobre la base de la reciprocidad (particularmente socioeconómica) y más concretamente para la propia acumulación de capital: "La sustitución del sacrificio (pre moderno) por la circularidad del intercambio de palabras y del intercambio de bienes y servicios, permite a la sociedad un hecho fundamental: acumular el excedente en vez de destruirlo" (pág. 102) como ocurría en el sacrificio arcaico. Hasta aquí llega con sus conclusiones Pedro Morandé, a pesar de que reconoce que "no es frecuente encontrar estudios acerca del papel que juega el sacrificio en el seno de la sociedad moderna" (pág. 68).

Pero, ¿qué podemos decir nosotros de este desarrollo audaz, asertivo, hipotético y —me parece— fundamentalmente intuitivo? ¿Existe realmente la categoría sacrificio como centro de la sociedad moderna y si existe está ésta transformada en un simple "apoyo ético" al sistema tal cual piensa Morandé?

¿O es todo este desarrollo una colosal, aunque brillante, entelequia, fruto de un voluntarismo exagerado en desarrollar una idea hasta sus últimas consecuencias; siendo así, un ejemplo más del hiperracionalismo, tan frecuente y tan peligrosamente distorsionador, que suele darse en la sociología especulativa?

Planteo la duda; no me creo calificado para entregar sobre esta parte II una respuesta. Para hacerlo requeriría poseer conocimientos profundos en varias disciplinas, los que no poseo. Asimismo, los que nos dedicamos a la historia solemos ser metódicamente más cautos que los sociólogos y me parece que la cantidad de información empírica necesaria para aclarar el problema (que es casi una nueva filosofía de la historia) es difícilmente posible de reunir en toda la vida de un hombre, mal podría intentarlo pues para esta crítica.

Lamento sí, empero, que la línea discursiva central de la hipótesis de Morandé se vea interrumpida (o complementada) por el tratamiento, ultrasintético, de temas no siempre necesariamente conectados con ésta. Vgr.: sus alcances acerca de la transformación, durante el siglo XX, de la guerra y la política en "film"; problema sólo muy tangencialmente conectado con el tema central. Y en relación a este mismo punto, y para terminar, un detalle: la frase (de Clausewitz) mencionada, "la política es la continuación de la guerra por otros medios" (pág. 117) en realidad dice exactamente lo contrario (ver Karl von Clausewitz *De la guerra*; parte 1, ¿qué es la guerra?, N° 24).

### III La Modernización y Latinoamérica

Creo que el libro de Pedro Morandé es una obra de interés, aunque polémica y no siempre novedosa, en lo que hemos designado como su parte I.

Se inicia ésta con una aguda crítica a las ideologías (y corrientes sociológicas) de la modernización que hasta el día de hoy se han planteado como solución para los problemas latinoamericanos. Hace ver Morandé que en el discurso y en la práctica el problema de la modernización "hunde sus raíces en los albores del siglo XIX y en la constitución misma de los estados latinoamericanos" (pág. 16) y que no responde a un imperativo de la evolución de nuestra propia cultura, sino que "se presenta, más bien como una imperiosa necesidad de ajuste de su identidad ante el cambio producido en el equilibrio de fuerzas de las potencias europeas" (pág. 16), refiriéndose obviamente al desplazamiento y reemplazo de España como potencia hegemónica.

También hace notar que "durante las décadas del veinte y del treinta surge una generación de intelectuales que se plantea los desafíos del advenimiento de la sociedad de masas" para los cuales "la modernización no era vista (. . .) sólo como un proyecto de sociedad futura, sino también como una necesidad de reconciliación con

la herencia cultural de la colonización hispano-lusitana que en puntos muy fundamentales había sido abandonada en el período de la constitución de los estados nacionales" pues "las repúblicas oligárquicas habían puesto orden y atajado la anarquía del período inmediatamente posterior a la emancipación, pero no habían logrado una nueva síntesis cultural" (pág. 17). De lo que resultó —según esos autores— que la gran mayoría de los latinoamericanos habían quedado al margen de la cultura "oficial"; concluyendo que el único desarrollo posible era uno que rescatara esa identidad negada.

Sin embargo, esta generación no habría dejado huella; apabullada por los intentos desarrollistas de origen sociológico posteriores a la Segunda Guerra Mundial que hicieron del desarrollo funcional, planificado y tecnocrático, la base de sucesivos proyectos históricos para Latinoamérica, retomándose así la línea cultural "ajena" del siglo XIX. Con este nuevo enfoque, a la modernización "se la percibe como una opción tecnológica a disposición de todos los pueblos de la tierra, siempre que ellos mismos tengan la voluntad de desarrollarse y superar los obstáculos que se antepongan a esta opción" (pág. 18). Entre estos obstáculos ha estado la verdadera cultura latinoamericana, menospreciada, y que los modernizadores concibieron como destinada a desaparecer en la medida que debiera subordinarse a la racionalidad de la transformación modernizadora. Vale decir, experimentar el mismo proceso vivido por Europa durante la Ilustración, la subordinación de los valores a la funcionalidad racionalista. La aparición de las sociologías comprometidas (en los 60's) "lejos de solucionar la crisis la rigidizaron" pues sólo habrían representado el paso del lenguaje científico al ideológico.

"La mirada se dirige entonces a la cultura" —continúa Morandé—, "¿por qué razón? Porque la cultura es siempre expresión particular de sujetos o pueblos particulares. La cultura es histórica. No hay culturas abstractas. Todas ellas tienen la referencia espacio/temporal de los sujetos que la constituyen". Siendo así "el primado de la 'racionalidad formal' tecnocrática sólo puede entenderse entonces históricamente como resultado de procesos particulares en culturas particulares" (pág. 24); de allí que esa forma cultural que es la modernidad racional-tecnocrática sea ajena a Latinoamérica, ya que es una etapa de la cultura europea.

Este problema nos conduce rápidamente —siempre siguiendo a Morandé— a la cuestión de la relación entre catolicismo latinoamericano y modernidad, pues la cultura latinoamericana (la verdadera) sería fruto de una síntesis inicial, ocurrida en el siglo XVI, entre la cultura del conquistador y la del indígena. Síntesis que se habría plasmado alrededor del "rito" religioso y de allí la importancia, y la larga disquisición hipotética, acerca del sacrificio, un rito por excelencia.

Este encuentro fundamental alrededor del rito sacrificial habría sido posible porque el catolicismo de los conquistadores era barroco, vale decir, con un rito fortalecido y espectacular tal como

quedó consagrado en el Concilio de Trento. Y como el sacrificio "es el centro de gravedad al que convergen la totalidad de las acciones humanas" (pág. 155), este rito sacrificial católico se transformó en la esencia definitiva de la cultura latinoamericana. Afirma Morandé: "Nunca hubo dificultad de llamar Cristo a alguna divinidad local o incluso reservar ese nombre para la divinidad como tal. Pero que además tuviese que asumirse la historia particular del cristianismo como historia propia, eso sí que representaba una dificultad, a veces insalvable. No obstante, como lo dijimos precedentemente, la especial orientación del catolicismo barroco contribuyó a superar exitosamente esa dificultad" (pág. 154).

Y como "a su vez, la religión —especialmente en su vertiente de religiosidad popular— ha resultado ser, contrariamente a lo esperado por las ciencias sociales basadas en el paradigma modernizante, el 'eslabón más fuerte' y no el más débil de nuestra continuidad cultural y de la resistencia cultural que el tercer mundo ha contrapuesto a las oleadas modernizadoras del norte" (pág. 125) no queda sino intentar otra modernización, a partir de ese ethos cultural que es el auténticamente latinoamericano, vale decir, el "sustrato católico formado en el siglo XVI". Tanto más cuanto esta dimensión central de nuestra cultura aparece como "terreno no conquistado por el vencedor", es decir, por la modernización.

Insiste Morandé en que el quid de la cuestión está en que la síntesis cultural latinoamericana formada en el siglo XVI no es sólo pre moderna sino pre ilustrada. Y como es precisamente de la ilustración donde arrancan los intentos de modernización, éstos no la habrían afectado en su esencia, excepto en el caso de la minoría "criolla" que no logró hacerlos extensivos hacia la base demográfica mestiza del continente. Esta mayoría, hasta el día de hoy, seguirá siendo fiel a la síntesis cultural inicial y de allí el fracaso de las modernizaciones intentadas, artificiales y en definitiva ajenas.

No significa esto que toda modernización sea imposible en América latina sino sólo aquellas que no son conciliables con nuestro ethos cultural: "Si modernidad e ilustración se identifican, entonces el catolicismo latinoamericano es arcaico y la secularización un proceso inevitable que terminará por arrasar ese arcaísmo. Si en cambio, la ilustración y su secularismo es sólo una de las variantes históricas transitadas por la modernidad, el redescubrimiento del barroco y del ethos cultural latinoamericano, además de ser necesario en virtud de nuestra identidad particular, es en sí mismo una posibilidad de descubrir las bases de una modernidad no secularista" (pág. 142).

Sin embargo, Pedro Morandé no nos aclara suficientemente cómo sería concretamente esta modernización "no secularista" salvo una breve y vaga alusión a una diferente concepción del trabajo (pág. 158).

Pero aun cuando el autor no entrega respuestas alternativas a la modernización "que nos viene del norte" la crítica que hace de ella le parece lo suficientemente consistente como para afirmar: "En

Chile hemos tenido la experiencia, en los últimos treinta años, de grupos iluminados que quieren comenzar todo de nuevo, que quieren inventarse una realidad porque no les gusta la que tienen. Una y otra vez han quedado atrapados entre los pliegues de un ritual que ni entienden ni se han preocupado de investigar" (pág. 162). Y concluye Morandé: "Por nuestra parte pensamos que sin la adecuada interpretación del siglo XVI nada podrá entenderse ni del siglo XX ni del XXI".

#### IV Una Hipótesis Demasiado Hipotética

Ahora bien, más allá de problemas relativos a la fantástica seguridad en afirmaciones como la última transcrita, esta primera parte del libro de Morandé tiene sin duda aspectos sugerentes; además, su llamado a volver a lo nuestro —aunque ya hecho incontables veces—, siempre resulta emotivo, aunque pensamos que estaba mejor expresado en la verba poética de un Jaime Eyzaguirre que en la aridez del sociologismo especulativo. Quizá lo más valioso del trabajo sea su crítica a los intentos de modernización de los años cincuenta y sesenta, al menos parcialmente ajenos a la cultura latinoamericana. Asimismo, no debemos olvidar que el libro es también un mensaje de esperanza. . . aunque sólo falte que esta modernización "diferente" sea definida en su posibilidad de concreción para que esa esperanza sea colmada. En cualquier caso, las ideas planteadas en "Cultura y Modernización en América Latina" constituyen un paso más en la búsqueda de nuestro desarrollo histórico en torno a lo propio.

Sin embargo, también esta parte del libro puede ser objeto de críticas concretas:

- 1 Toda la hipótesis acerca de Latinoamérica, su pasado, presente y futuro (siglo XXI) deja de tener valor si la categoría cultural sacrificio no tiene la importancia desmesurada que le concede Pedro Morandé: ya no podría explicarse la cultura latinoamericana en virtud de su síntesis inicial en torno al rito sacrificial, propio del catolicismo barroco.
- 2 Pero aun si aceptamos la idea de sacrificio propia del autor y de sus mentores, queda siempre la duda de si esa síntesis ocurrió realmente como éste pretende que fue. El ensayo que comentamos no nos aporta pruebas históricas, o científicas de cualquier tipo, que sirvan de base empírica para sus afirmaciones. Simplemente no se mencionan hechos ni testimonios, aun cuando, por otra parte, se citen monografías de indudable autoridad. Pero, y tomando en cuenta que más de una vez reconoce Morandé sus palabras como provisionarias, yo diría que resultan demasiado provisionarias para constituir un análisis y un aporte fundamentales.

- 3 Además me parece dudoso que la cultura latinoamericana haya podido permanecer "anclada" en torno al rito sacrificial, católico, barroco, por más de cuatro siglos. La cultura es algo dinámico que va incorporando siempre nuevos elementos, se mueve con la historia; el propio Morandé reivindica ese carácter histórico de la cultura, pero historia es cambio. Siendo así, ¿por qué la síntesis cultural plasmada en torno al catolicismo ritual del siglo XVI no habría de haber evolucionado? Por una parte —como lo reconoce Morandé— esa síntesis evolucionó a nivel de las élites criollas que asimilaron la ilustración. Pero aun cuando la masa mestiza no asimilara ese legado, no podemos decir lo mismo de los elementos culturales que nos llegaron de Europa en los siglos XIX y XX y que se extendieron en la medida que crecía el alfabetismo. Así, fueron incorporados, primero, el positivismo entre los sectores medios, después diversos fermentos ideológicos como el conocimiento fruto de la técnica, en sus múltiples dimensiones y alcances, entre las masas urbanas y luego campesinas e indias, sin duda alterando esa cultura mestiza que —supongamos— habría permanecido detenida durante los siglos coloniales y gran parte del XIX. Hacia 1984, con radio, TV, prensa escrita y alfabetismo mayoritario, resulta difícil pensar que aún la cultura de la masa latinoamericana gira exclusivamente en torno al rito sacrificial, en su forma original, que sería la base intocada de su ethos cultural. Creo que, por el contrario, más bien cabría pensar que esa síntesis original, si es que se produjo con la solidez que sostiene Pedro Morandé, ha venido enriqueciéndose —o empobreciéndose— pero en todo caso evolucionando, de modo que reducir a ésta la esencia de la cultura latinoamericana tiene mucho, me parece, de voluntarismo.
- 4 La misma idea de la síntesis inicial tal como la presenta Morandé aparece como una abstracción hinchada artificialmente; pues, si bien uno de los dos elementos constitutivos, el hispano-lusitano y su aporte, el catolicismo barroco, aparece como bastante homogéneo, no ocurre lo mismo con el otro. La síntesis en cuestión se habría realizado con culturas que eran muy diferentes entre sí, ya fuera en sus elementos definitorios, como en el grado de evolución. Poco de común parece haber habido entre la cultura Maya, tal como era en el siglo XVI, casi tan avanzada como la hispana en muchos aspectos, y la de los indios jíbaros o la de los mapuches. Siendo así ¿es posible que la síntesis haya sido la misma o muy similar en toda América?, ¿o habría que incorporar a este ensayo un análisis más matizado?
- ¿Y cómo insertar en la tesis de la síntesis inicial en torno al ri-

to católico barroco países como la Argentina, cuya población es mayoritariamente heredera, biológica y culturalmente, de una inmigración que se remonta a no más de cien años, muchas veces menos, y que no pueden haber participado de la cultura de la síntesis? Una duda parecida se nos presenta en relación a la integración del elemento africano, llegado a América en su gran mayoría después del siglo XVI y portador a su vez de culturas muy diferentes a las indoamericanas. Es cierto que estos inmigrantes pueden haber llamado "Cristo" a sus antiguas divinidades y sin aceptar la "historia" cristiana, incorporar sus formas rituales. Si fuera así, con todo, todavía cabría preguntarse si una convergencia en las "formas" del rito puede constituir el fundamento de una cultura común.

- 5 ¿Significa la adopción por Indoamérica del rito barroco, que no hubo otros elementos de ese encuentro primigenio que también marcaron la cultura de la síntesis? La historia, y esta vez con pruebas, nos señala fenómenos como la existencia de un Potosí, como la devastación de Tenochtitlán, como el desastre demográfico centroamericano, como la imposición del Estado Español en las Indias, todos de tal magnitud que nos inducen a pensar que esa síntesis cultural inicial —por muy importante que pueda ser el rito sacrificial en toda cultura— tuvo otras dimensiones concretas que también la marcaron indeleblemente quizá hasta el día de hoy. Vgr. en la estructura de clases, las mentalidades predominantes, etc.

En fin, las dudas en torno a este problema podrían multiplicarse como, por ejemplo, preguntarse con cifras y datos en la mano si la modernización en Latinoamérica realmente ha fracasado tan estrepitosamente. Pero, en síntesis, creo que Pedro Morandé cayó en lo que Marc Bloch definió como "el ídolo de los orígenes", concluyendo que: "un fenómeno histórico (como la cultura latinoamericana del presente) nunca puede ser explicado en su totalidad fuera del estudio de su momento. Esto es cierto de todas las etapas de la evolución. De la etapa que vivimos como de todas las demás. Ya lo dijo el proverbio árabe antes que nosotros 'los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres' ".<sup>1</sup>

Ahora bien, esta idolatría de los orígenes, transformada eventualmente en ideología, puede tener consecuencias sociales imprevisibles. No me refiero sólo a que dé nacimiento a un nuevo (o renovado) integrismo, sino que además —como la hipótesis tiene pretensiones socio-políticas— pueda conducir hacia la fetichización de formas concretas del pasado y no acceder así a modernidad alguna,

1 Marc Bloch: *Introducción a la historia*. F. C. E. México, 1963, pág. 27 y sigs.

ni propia ni ajena. Fue quizás el caso de Jaime Eyzaguirre citado tan elogiosamente por Morandé.

¿Terminará nuestro autor como ideólogo integrista? Cuesta creerlo, pero la dirección de su nueva orientación ideológica, por el momento, apunta en esa dirección.

Para terminar siempre queda la duda de si es posible otra Modernidad. La modernidad es un producto de la historia y no obedece a un intento voluntarista; se produjo por la confluencia de centenares de elementos que en cierta época plasmaron una cultura, más allá de la voluntad de uno o muchos hombres. Es así que, si en Latinoamérica la síntesis cultural inicial no derivó espontáneamente hacia su "propia" modernidad, quiere decir que no tenía la potencialidad para hacerlo. En este sentido, creo que se dio y se da lo que Morandé avizora como posibilidad: la síntesis inicial fue un fenómeno propio de su tiempo e intentar revivirlo ahora para continuarlo es aferrarse a un arcaísmo. De no ser así, ¿dónde surgen las posibilidades de concretar esa herencia en instituciones reales? Ciertamente no del ensayo de Pedro Morandé.

Sin embargo, no pretendo con esta crítica —insisto— afirmar que el libro que comento no tiene valores. Todas las hipótesis audaces y que además se presentan de manera provisoria tienen vacíos y fallas, incluso errores. Hay que apreciarlas pues por lo que aportan y no por estas deficiencias. En este sentido algunas de las ideas de Pedro Morandé abren un amplio campo de trabajo y de renovación en nuestro estudio de América que sin duda es hoy especialmente necesario. Pero es sólo un aporte inicial.