

LIBRO

RESPUESTA AL COMENTARIO DE CRISTIAN GAZMURI SOBRE *CULTURA Y MODERNIZACIÓN EN AMÉRICA LATINA*

Pedro Morandé*

Estudios Públicos ha querido poner a mi disposición estas páginas para replicar el comentario crítico que en el Número 16¹ de ella hiciera Cristian Gazmuri a mi libro *Cultura y Modernización en América Latina. Ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollo y de su superación*.²

Si se tratara nada más que de una reseña bibliográfica en donde se presentan con rigor los temas y argumentos principales del libro seguido de una evaluación temática global del mismo, no se justificaría, por cierto, hacer una réplica. Es en el lector en quien recae, en última instancia, el juicio de toda publicación. El es soberano para juzgar por sí mismo lo que lee, principio éste que vale incluso también para el caso en que las luces intelectuales de que dispone no alcancen suficientemente para comprender en profundidad el argumento que se le ofrece. Todo libro tiene, en principio, tantas lecturas como lectores. Este es el riesgo a la vez que el mérito de toda publicación: es una obra materialmente concluida que puede ser juzgada por sí misma sin tener que recurrir a explicaciones o aclaraciones adicionales del autor.

Pero el comentario crítico que me propongo replicar no se ajusta a lo que podríamos llamar reseña bibliográfica, en los términos arriba indicados. No me inquieta tanto lo que le sobra (desme-

* Licenciado en Sociología Universidad Católica de Chile; Doctor en Sociología, Universidad de Erlangen (Alemania Federal); Profesor titular de Sociología, Universidad Católica de Chile.

1 *Ver Estudios Públicos* N° 16 Primavera 1984, pp. 187-196.

2 *Cuadernos del Instituto de Sociología* Universidad Católica de Chile. Santiago 1984. 181 págs.

sura en el uso del calificativo), sino lo que le falta (presentación objetiva de la temática y de los argumentos principales). De modo que no quiero replicar una reseña bibliográfica (porque no lo es) ni tampoco el juicio particular del lector Gazmuri (puesto que tiene todo el derecho de formarse del libro la opinión que quiera o que pueda), sino la pretensión de presentar a los lectores de esta revista como reseña bibliográfica lo que no es más que la opinión particular de un lector, cuya calificación intelectual, por lo demás, tampoco tengo intenciones de poner en duda.

Lo primero que tendría que aclarar es que el libro consta de doce capítulos y un prólogo y no, como sostiene Gazmuri, de dos partes: una formada por los capítulos 1, 2, 3, 11 y 12 y la otra por los restantes. Cada capítulo es una unidad. Por cierto que está relacionada, como es lógico, con la unidad que precede, con la unidad que sigue y con el conjunto del argumento. Si el autor no ha querido agrupar los capítulos en partes distintas alguna razón de peso tendrá y esa razón no puede ser otra que la coherencia misma de la exposición del argumento. ¿Con qué derecho se reagrupan los capítulos a gusto del recensionista? ¿No resulta más objetivo presentar el argumento con la misma estructura con que ha sido expuesto?

No daría mucha importancia a esto si se limitara a una falta de delicadeza formal. Pero tras esta reagrupación arbitraria de los capítulos se esconde justamente la incomprensión del argumento principal del libro. Según Gazmuri, la primera parte *"se preocupa propiamente de la realidad cultural latinoamericana, la modernización y la ligazón entre ambas"*, en tanto la parte segunda *"consiste en una alambicada especulación intelectual en torno a la categoría de sacrificio y su evolución en el mundo moderno"*. Con esta clasificación, el tema del sacrificio, que efectivamente ocupa un lugar destacado en mi ensayo, se hace incomprensible, aparece como un capricho injustificado sin ninguna relación con los capítulos relativos al planteamiento de la crisis desarrollista de los últimos treinta años. Sólo al analizar el último capítulo del libro, Gazmuri cae en la cuenta de que el tema del sacrificio era importante para comprender la naturaleza de la síntesis cultural latinoamericana del siglo XVI. Pero ya es demasiado tarde. Como no ha logrado comprender antes qué es lo que está en juego con el análisis del fenómeno sacrificial, tampoco puede comprenderlo ahora y lo que para él resultaba ser una *"alambicada especulación"*, *"un ejemplo más del hiperracionalismo de la sociología especulativa"*, se cambia ahora en una *"idolatría de los orígenes, transformada eventualmente en ideología. . . que dé nacimiento a un nuevo o renovado integrismo"*. En otras palabras, la conclusión de Gazmuri se funda en esta incomprensión del tema del sacrificio y ésta, a su vez, en la división arbitraria de los capítulos en dos partes definidas a la medida de su entendimiento.

Alguien de buena voluntad podría concluir respecto del artículo de Gazmuri: la primera parte es la que entendió, en cambio, la segunda, escapó a su comprensión. Encontraría en sus mismas pala-

bras el argumento necesario: *"no me creo calificado para entregar sobre esta parte II una respuesta. Para hacerlo, requeriría poseer conocimientos profundos en variadas disciplinas, los que no poseo"*. Pero más allá de esta aparente modestia (y digo aparente puesto que su confesión de ignorancia no le impide concluir a gusto sobre los temas tratados en esta parte), lo que está en juego es la comprensión del argumento en su conjunto. Si no comprende lo que él arbitrariamente llama la parte dos, tampoco puede comprender adecuadamente lo que él llama la parte uno, puesto que la división en dos partes es producto de su propio entendimiento. De modo que, para beneficio de los lectores, no me queda más remedio que exponer la relación que existe entre el tema del sacrificio y la crisis del desarrollismo. Si bien esta relación está presente en todos y cada uno de los capítulos del libro, de una manera especialmente explícita está desarrollada en el capítulo 10 que, no sin ironía, titulé "Los caballeros del Graal o los agentes de la modernización". Pero incluso le hubiera bastado a nuestro recensionista retener las palabras del prólogo para comprender adecuadamente el papel que juega el tema del sacrificio en el conjunto de la obra. (Quisiera señalar, entre paréntesis, lo común que resulta en nuestro reducido medio intelectual no tomar demasiado en serio los prólogos de los libros. Ello permite, claro está, manejar los argumentos de los capítulos con mayor soltura. Pero se pierde, al mismo tiempo, una de las más importantes claves de lectura de una obra, si de verdad se quiere comprender el pensamiento de un autor.)

El libro que comentamos es, antes que nada, un ensayo crítico. Con esto quiero decir que la mayor parte de él está destinada a mostrar la insuficiencia y contradicción del argumento desarrollista antes que a la exposición sistemática de mi propio argumento. Pero no se puede hacer una crítica si no se muestra al mismo tiempo la alternativa que la supera. Pues bien, esta alternativa está profusamente insinuada, aunque no elaborada, como lo digo sin cesar a partir del mismo prólogo. Hay varias razones para que esto sea así. Por de pronto, razones de carácter editorial, extrínsecas a la empresa intelectual misma: un presupuesto reducido (para no decir modestísimo) pone límite al número de páginas posibles de publicar, como también los hábitos de lectura de nuestro medio limitan el número de páginas plausibles de ser leídas. Esta limitación no me es imputable a mí, sino a las condiciones del trabajo académico en un área tan cuestionada como es la de las ciencias sociales. Pero hay también razones de tipo intelectual: el paradigma vigente del modernismo desarrollista no deja lugar al concepto de cultura, sino sólo al de estructura, de modo que cualquier planteamiento acerca de la cultura latinoamericana formulado en forma positiva pasa necesariamente por el cuestionamiento previo del paradigma vigente. En otras palabras, el momento de la crítica al desarrollismo se constituye, a mi entender, en condición de posibilidad de la elaboración positiva del tema de la identidad cultural latinoamericana. En el prólogo del li-

bro lo digo explícitamente: "Aunque no sea fácil percibirlo desde un comienzo, la crítica a la modernización latinoamericana es ya en sí misma elemento fundante de la problemática del ethos cultural". Y una segunda razón de tipo intelectual que aconsejaba centrarse en la crítica antes que en la formulación positiva de una teoría acerca de nuestro ethos es mi convencimiento de que una tal teoría sólo puede ser interdisciplinaria. Es decir, sólo el concurso de la sociología, la historia, la psicología, la antropología, la economía, la teología y también, y por sobre todo, de la filosofía podría producir realmente un cambio del paradigma modernizante de las ciencias humanas. Digo en el prólogo: "En nuestra reflexión. . . la atención prestada a la cultura es atención puesta en la síntesis social, en la totalidad. Pero ello no es por sí mismo evidente, sino que se nos manifiesta como tal sólo después de la crítica al paradigma modernizador de las ciencias sociales".

De lo dicho resulta fácilmente comprensible por qué en el mismo prólogo se define que el objetivo del libro es "constituir una problemática", abierta a todas las disciplinas que directa o indirectamente se preocupan de la reflexión sobre lo social, y no desarrollar en forma sistemática los resultados de mis investigaciones particulares en torno a la cultura latinoamericana. Por eso escogí la forma del ensayo que, como es tradición, quiere ser más sugerente que sistemático. Con todo, en el último capítulo del libro intento presentar algunas de las principales hipótesis que han guiado mi trabajo, hipótesis que están solamente enunciadas y cuyo desarrollo sistemático no quedó más remedio que ofrecerlo como promesa de un próximo libro. Pero el núcleo está ahí y cualquier lector agudo puede darse cuenta de la dirección que llevan mis investigaciones a condición, claro está, que no haya pasado por alto la crítica al paradigma desarrollista elaborada en los once capítulos precedentes y que no haya reagrupado a su antojo los capítulos de la obra. El juicio que yo quisiera esperar de cada lector gira en torno a la respuesta que quieran dar a estas dos preguntas: ¿Está constituida o no lo está la problemática acerca de la crisis del pensamiento desarrollista en ciencias sociales (incluidas todas sus variantes ideológicas) y la necesidad de cambio de paradigma para superarla?, y ¿es efectivamente el núcleo de esta problemática el supuesto racional-iluminista de identidad entre el plano de las estructuras y el plano de los valores que lleva necesariamente a la subordinación de toda ética a la funcionalidad de las estructuras? Este es el núcleo del libro que se despliega en cada capítulo desde un distinto ángulo, pero siempre en una doble dimensión o plano: por una parte, en el plano de la formulación de la teoría, por otra, en el plano de las instituciones sociales que operan en la vida práctica sobre el supuesto de dichas teorías.

Ahora bien, el problema del sacrificio no se entiende para nada si antes no se ha contestado afirmativamente a la segunda de las dos preguntas antes formuladas, es decir, si no se ha entendido que

el núcleo del modernismo desarrollista es el supuesto de identidad entre estructura y valores que, en el plano de la institucionalidad social, aparece como la imposición del "mecanismo autorregulador del mercado" como instancia de la síntesis social que es, a su vez, la versión decimonónica del Leviatán moderno que se constituyó justamente sobre este principio de identidad. Es por esta razón que el tema del sacrificio, aunque presente desde las primeras páginas del libro, sólo se introduce explícitamente a partir del capítulo quinto, es decir, una vez que en los capítulos 2, 3 y 4 se han desarrollado extensamente las alternativas teóricas de disolución (o secularización) de los valores (y de la ética) en la estructura. De especial importancia a este respecto resultan los capítulos 2 y 4. En el primero se muestra cómo las teorías funcionalistas y estructuralistas de la sociología moderna se adaptan al paradigma del mercado formulándose un concepto de racionalidad puramente formal, vacío de todo contenido: el ser humano es reducido a pura interacción. En el segundo, esto es, en el capítulo 4, se discute extensamente la formulación kantiano-marxista de Hinkelammert respecto de la relación entre estructura y valores, concluyéndose que por esta vía no se llega más que a un funcionalismo consecuente. De modo que cuando se introduce el tema del sacrificio en el capítulo quinto ya se ha formulado extensamente el problema al cual la discusión acerca del sacrificio quiere responder: cómo se constituyen socialmente los valores. Y para hacer aún más fácil la comprensión de este punto, comienzo analizando el sacrificio en el contexto del desarrollismo reciente, es decir, como el problema del costo social del desarrollo, tanto en el sentido de costo absoluto, como en el sentido de costo relativo, tema que en nuestro medio no necesita de mayores introducciones puesto que ha estado en la discusión pública al menos durante los últimos siete años.

Pues bien, nada de esto aparece en el comentario crítico de Gazmuri y las contadas referencias indirectas al tema muestran su total incompreensión de la problemática central del libro. ¿Por qué calla ante la crítica al "mecanismo autorregulador de mercado", o ante la crítica al Leviatán o ante la necesidad de fundar metafísicamente los valores? ¿Por qué ninguna palabra acerca del paradigma modernizante de las ciencias sociales, acerca de su desarrollo histórico y teórico? ¿Por qué no se destaca la relación intrínseca entre el concepto de cultura y el concepto de sujeto y de ambos con el problema del ethos, de los valores fundantes? Y éstos son los problemas centrales que nos trae a la reflexión la noción de sacrificio. En el capítulo 6 se desarrolla explícitamente la relación del sacrificio con la constitución del "sentido", con las oposiciones semánticas entre vida/muerte, naturaleza/cultura, inmanencia/trascendencia. En los capítulos siguientes se muestra cómo el criterio de la funcionalidad estructural transforma o sustituye estas oposiciones por las de orden/caos, nomia/anomia. Uno podría esperar que al menos se hiciera mención de tales conceptos para que el lector pudiera sospechar

del alcance y dimensiones del concepto de cultura que uso en mis reflexiones. Pero nada de esto merece consideración para Gazmuri. A él sólo le queda la duda —que no se siente calificado de aclarar— *"de que todo este desarrollo (sea) una colosal, aunque brillante entelequia, fruto de un voluntarismo exagerado en desarrollar una idea hasta sus últimas consecuencias"*. Y si no puede clarificar esta duda, ¿de qué le sirve su espíritu diligente y crítico si al final no es capaz de discernir si le están pasando gato por liebre? ¿Cuál es el servicio que quiere hacerle a sus lectores?

Por mi parte, no tengo otro camino que remitir a los lectores de estas líneas a la lectura misma del libro. Es evidente que no puedo resumir en dos líneas lo que está expuesto en doce capítulos, de lectura difícil, sin duda, por la naturaleza misma del tema que se aborda. La noción de cultura no es patrimonio de una sola ciencia y remite, en última instancia, a la filosofía. Cualquiera sabe que hablar de la "síntesis social" no es nada fácil. Y justamente una de las características más sobresalientes del paradigma desarrollista de las ciencias sociales que critico, con su supuesto de identidad entre estructura y valores, es que intenta afirmarse contra la filosofía, sea por considerarla estadio superado de la evolución humana, sea por relegarla al papel de "ilusión trascendental", sea por considerarla "realizada" en la praxis social. Toda esta crucial problemática no le dice nada a Gazmuri, puesto que él es metódicamente cauto: *"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"*. Su cautela significa que quiere resolver el problema de la relación entre la filosofía y las ciencias positivas juntando datos empíricos. No puede ver dónde reside la crítica al paradigma de las ciencias sociales porque ha hecho suyo ya —me atrevería a decir que sin saberlo— el paradigma nominalista que el libro justamente quiere poner en tela de juicio. No es que se constituya, en contra de mi tesis, en defensor del nominalismo aplicado a las ciencias sociales (lo que no dejaría de aplaudir y respetar profundamente), sino que lo asume sin saberlo. Podría al menos haber indicado que el tema estaba en discusión. Pero no. Sólo le parece que es la cautela del historiador ante la desmesura especulativa del sociólogo.

Quisiera ahora referirme al acápite que Gazmuri denomina *"Una hipótesis demasiado hipotética"* (sic!), donde desarrolla o, mejor dicho, enuncia *"críticas concretas"* a las hipótesis formuladas en el capítulo 12 y último del libro. En él, la incomprensión general del núcleo temático se concreta en un preámbulo, cinco puntos y una conclusión. En el preámbulo sostiene que el libro es un llamado a *"volver a lo nuestro"*, lo cual le emociona, aunque lo considera *"mejor expresado en la verba poética de un Jaime Eyzaguirre"*. Frente a esta última afirmación no me queda más que felicitarlo por

su buen gusto, a la vez que manifestarle mi agradecimiento por haberme encontrado digno de comparación con un pensador de la honestidad, valentía e inteligencia de Jaime Eyzaguirre. Pero debo agregar que el problema es otro: ¿Qué es lo nuestro? Más allá de nuestra memoria histórica, lo nuestro es justamente nuestra situación actual, la crisis de identidad cultural producida por la vigencia de un paradigma modernizante y secularista que se ha enseñoreado de la reflexión social desde los últimos cuarenta años. No se trata de volver a lo nuestro porque siempre hemos estado en ello. Se trata de que podamos superar la crisis del desarrollismo. Al concluir el capítulo 1 lo digo explícitamente: "Pensamos que podría resumirse la empresa intelectual que tenemos por delante en los siguientes términos: superación de la crisis del desarrollismo neo-modernista mediante la comprensión de su historicidad, comprensión que se hace posible sólo por el reencuentro con el ethos particular de las sociedades latinoamericanas". Creo que el texto citado habla por sí mismo.

Para comprender adecuadamente las cinco observaciones críticas que Gazmuri pone a continuación, permítaseme resumir, para aquellos que no han leído el libro, las hipótesis desarrolladas en el capítulo 12 aunque sea sólo en un conjunto de frases preposicionales: 1 La síntesis cultural latinoamericana tiene fecha de nacimiento: el encuentro ocurrido en el siglo XVI entre las culturas hispano-lusitana, aborígenes y negras. 2 Tal síntesis se produce por relaciones asimétricas entre los tres componentes, puesto que se da en un contexto específico de conquista, dominación y esclavitud. Sin embargo, esta dominación, lejos de impedir la síntesis, la posibilita, puesto que todos se ven obligados a redefinir sus categorías culturales para aceptar la presencia del otro (sea en carácter de siervo, de señor, de mestizo, de comerciante o de lo que sea). 3 La comunicación entre estos tres elementos de la síntesis se produce antes en el plano ritual que en el plano de la palabra, aunque por cierto esta última también jugó su papel. La razón de ello es que las culturas aborígenes, a pesar de sus ricas mitologías, no habían desarrollado sistemas filosóficos comparables a los europeos, y su principio de cohesión y síntesis social residía en el rito antes que en el "logos". (O. Paz dice: "Si la conquista fue para los españoles una hazaña, para los indios fue un rito"). La cultura hispano-lusitana era una cultura del "logos" (como se mostró en las primeras orientaciones milenaristas de la evangelización), pero a partir del barroco tridentino se muestra cada vez más como una cultura del rito, del sacramento o, si se quiere, del logos hecho carne. Desde este punto de vista (y en esto me separo de O. Paz) el encuentro del siglo XVI también fue para los españoles un rito. 4 El sujeto histórico real de la síntesis fue el mestizo. En él la síntesis no se formula en el plano de la palabra (como lo hará más tarde el criollo para diferenciarse socialmente del mestizo) sino en su propia carne. El se convierte por sí mismo en portador o "sacramento" de esta síntesis. 5 En el plano de la or-

ganización social, la síntesis se caracteriza por la legitimación cultico-ritual del trabajo, como expresión de un sacrificio festivo y de dilapidación. Esta es una herencia que caracteriza a los tres componentes de la síntesis y no tiene nada que ver con el ascetismo intramundano estudiado por M. Weber. 6 La dinámica cultural latinoamericana desde el siglo XVI hasta nuestros días está dada por la dialéctica entre mestizo y criollo. El criollo se autodefine por una síntesis en el plano del "logos", el mestizo por la síntesis en el plano del rito. La historia cultural de América latina es la historia del ocultamiento del mestizo. 7 La formación de los estados nacionales, la ruptura de la unidad latinoamericana, el triunfo del positivismo y en nuestro siglo el neomodernismo iluminista del desarrollismo son fenómenos que se explican por la síntesis criolla en el plano de la palabra. Pero esta indudable hegemonía criolla no logra resolver el problema de la identidad cultural. Para ello tendría que reconocer la síntesis ritual mestiza y, en lugar de ocultarla, reivindicarla. La consabida contraposición entre élite y pueblo o entre oligarquía y pueblo es reinterpretada entonces en términos de la contraposición cultural entre mestizo y criollo.

Estas son las principales proposiciones del capítulo 12 reducidas a su expresión más simple, lo que naturalmente significa que una gran cantidad de implicaciones y subhipótesis han debido quedar fuera de este resumen. Pues bien, ¿cuáles son las objeciones de Gazmuri?:

- 1 *"Toda la hipótesis. . . deja de tener valor si la categoría cultural sacrificio no tiene la importancia desmesurada que le concede Morandé: ya no podría explicarse la cultura latinoamericana en virtud de su síntesis inicial en torno al rito sacrificial, propio del catolicismo barroco".* Dejando de lado algunas imprecisiones de formulación que merecerían comentario, el núcleo de la objeción es el siguiente: la hipótesis perdería valor si resultara ser falsa. No me queda más que sacarme el sombrero ante tanto rigor lógico.
- 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 no nos aporta pruebas históricas o científicas de cualquier tipo que sirvan de base empírica para sus afirmaciones. . . sus palabras. . . resultan demasiado provisionarias para constituir un análisis y un aporte fundamentales".* Concedido. Tiene todo el derecho de juzgarlas como inútiles. Ni en estas líneas ni en el mismo libro, por las razones ya mencionadas, disponía de lugar para mostrar la prueba empírica. Eso es materia de la formulación positiva y sistemática de estas tesis, que espero poder publicar a fines de año. Podría preguntarse entonces ¿para qué formula Morandé estas hipótesis, si no las va a probar? La respuesta es simple: para someter a la crítica de la comunidad académica la even-

- tual fecundidad analítica de la contraposición entre rito y palabra como elementos definitorios de un tipo de síntesis cultural. Por supuesto que personalmente creo, a la luz de todo el material investigado durante más de diez años, que la hipótesis es correcta. La formulación de la prueba empírica ya vendrá. Paciencia. Por ahora no me interesaba más que presentar los conceptos fundamentales que "constituyen la problemática".
- 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. . . 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, por el contrario, que más bien cabría pensar que esa síntesis original, si es que se produjo. . . 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".* Este comentario es el resultado de aquel procedimiento habitual de construir un títere de paja, para después gloriarse de su destrucción. Jamás he pretendido que la cultura latinoamericana haya permanecido "anclada" en el siglo XVI, ni que "gire exclusivamente en torno al rito sacrificial" o que no haya "venido evolucionando" o expresiones similares.
- Gazmuri pelea aquí con sus propios fantasmas. Basta para ello remitirlo a la tesis que en el resumen precedente numeré con el 6. Lo que nos revela el análisis del siglo XVI es el surgimiento de la oposición entre mestizo y criollo con sus correspondientes formas de vivir y conceptualizar la síntesis cultural y, por lo mismo, con sus diferentes formas de entender su propia identidad como sujetos históricos. Que esa dinámica sigue vigente hasta el día de hoy porque la cultura criolla no quiere reconocer la existencia de la cultura mestiza (que en la euforia planificadora de los últimos treinta años llegó a considerarse "obstáculo al desarrollo"), es algo que afirmo con toda claridad. Pero eso no significa postular que estamos anclados en el siglo XVI. Cualquier investigador sobre la cultura sabe que los cambios culturales se producen en tiempos relativamente largos. La adecuada interpretación del siglo XVI nos ofrece el punto de partida de una dinámica cultural. Si se quiere contradecir mi hipótesis, dígame que la contradicción mestizo/criollo no tiene ninguna importancia o también que se logró superar la contradicción. Pero no parece serio darles a mis hipótesis un inmovilismo que no tienen, ni que se compadece con ninguno

de los elementos presentes en la argumentación de los capítulos precedentes. Justamente es uno de los puntos fuertes de la crítica al paradigma desarrollista su ahistoricismo radical. Y si con esa visión profundamente ahistórica y modelística (a pesar de que se ejerza el oficio de historiador) se quiere leer una visión de la cultura que reivindica expresamente su historicidad, claro, se llega a la conclusión del "*andamio*" en el pasado o de la "*idolatría de los orígenes*". Pues bien, esta crítica del punto 3 no toca a mi argumentación, sino a los propios fantasmas de Gazmuri.

- 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 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. . ." También se hace notar la heterogeneidad de las culturas africanas y el caso de Argentina con su población mayoritariamente migrante y de una época más reciente. A estas alturas del comentario de Gazmuri uno se pregunta qué entenderá por síntesis cultural. ¿Por qué la síntesis habría de producirse por elementos homogéneos? ¿Acaso no cabe la contradicción en un proceso de encuentro cultural que incluye culturas realmente milenarias? Para sólo poner un ejemplo, piénsese en la cultura grecolatina. ¿Fueron sus elementos homogéneos o sus contradicciones los que más contribuyeron a su síntesis? En el capítulo 12 se habla expresamente de elementos comunes y de elementos contradictorios. El problema de la homogeneidad/heterogeneidad de los elementos de una síntesis cultural es también, por otra parte, un problema relativo a la perspectiva del observador: la vieja cuestión de los árboles y el bosque. Nadie ha dicho que no existan diferencias entre la cultura Maya y la Diaguíta o la Nambiquara y los estudios monográficos al respecto están al alcance de cualquiera. Mi tesis es otra: pese a todas sus diferencias, todas éstas son culturas cuya síntesis se produce por la primacía del polo ritual antes que por la primacía del "logos", lo que no es el caso de la cultura europea. El texto se refiere expresamente a la novedad del cristianismo, a su idea del verbo encarnado, suceso histórico fechado y no arquetípico, acontecimiento de la salvación.

Sobre este punto no podría darse una contradicción más grande que entre los elementos religiosos salvacionistas del cristianismo y las culturas indias y negras. Pero la síntesis, como ya lo mencioné, se hace posible porque todos estos elementos, tan heterogéneos como se quiera, entran en contacto y se ven obligados a redefinirse mutuamente en un contexto histórico y so-

cial particular, determinado. Basta analizar la evolución religiosa de los distintos grupos que se encuentran para comprobar, por ejemplo, cómo el concepto de salvación comienza a ser introducido por las religiones amerindias desde sus propias categorías culturales. Piénsese, por ejemplo, en el movimiento del Taqui Ongoy, en la mitología de Incarrí, en el extraordinariamente complejo simbolismo de Quétzalcoatl-Guadalupe, en figuras como Exú o Iemanjá. Debo excusarme otra vez por el problema de la prueba empírica. Paciencia. Sólo enuncié una hipótesis. He tratado nada más que constituir la problemática. Como digo en mi texto, "la pregunta central es, entonces, ¿cómo se redefine la cultura europea ante la presencia del indio y del negro y cómo se redefinen éstos ante la presencia europea?". La homogeneidad/heterogeneidad entre dos elementos, como todo el mundo sabe, sólo es posible establecerla en relación a un tercero que los sintetiza. La objeción resulta así completamente insustancial.

- 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?".* Esta es la pregunta del millón. Una síntesis cultural se constituye, como ya resulta majadero repetirlo, por infinidad de elementos. Si se le da, hipotéticamente, al rito barroco una capacidad especialmente aglutinante y sintética, obviamente no significa que sea el único elemento presente. Todavía más, si no fuera por la existencia de esos otros elementos, ¿cómo podría constituirse el rito en un principio de síntesis? ¿Síntesis de qué, si no hay nada que sintetizar? ¿De sí mismo?

Aquí terminan las cinco objeciones "*concretas*" de Gazmuri y pasa ahora a la conclusión. La inicia con una nueva duda: "*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*". Bueno, uno ya no sabe qué libro leyó Gazmuri. En ninguna página del texto se habla del fracaso de la modernización en razón de "*cifras y datos*". Se habla, en cambio, en doce capítulos, del fracaso del paradigma modernizante desarrollista, de su incapacidad de plantearse y, por lo mismo también, de resolver el problema de la identidad cultural. Transcribo nada más el título del capítulo primero del libro: "La crisis del desarrollismo en América Latina como crisis de identidad cultural". Mi crítica a la modernización no es estructural (aunque también podría hacerse, pero yo no lo hago), sino cultural.

Acto seguido, Gazmuri concluye que "*Morandé cayó en lo que Marc Bloch definió como 'el ídolo de los orígenes'*" y siguiendo con la cita de Bloch recuerda el proverbio árabe "*los hombres se parecen más a su tiempo que a sus padres*". Ya me referí antes a esta

supuesta idolatría del siglo XVI y al absoluto desconocimiento que implica esta afirmación de la dinámica cultural entre mestizo y criollo, que comienza en ese siglo, pero que continúa hasta hoy día. Pero quisiera agregar algo sobre el proverbio: lo que está en juego no es el siglo XVI, sino la crisis del desarrollismo hoy. Mi tesis personal es que la adecuada intelección del siglo XVI podría ayudarnos a comprender muchísimo la naturaleza de esta crisis y sus posibilidades de solución, simplemente porque en ese siglo se produce, a mi entender, una síntesis cultural latinoamericana, es decir, un principio de identidad cultural que nos permite reconocernos como sujetos históricos. Pero, obviamente, no es sólo necesario comprender el siglo XVI. Hay que comprender nuestra historia entera. Si alguien dijera con argumentos convincentes que la síntesis cultural latinoamericana cristalizó en el siglo XVIII o en el XIX, no tendría ningún inconveniente en partir de esos siglos y no del XVI. Pero el problema de fondo sigue siendo el comprender la crisis actual, no de datos o cifras, sino de identidad cultural. Si alguien piensa que no hay crisis de identidad cultural en América latina, bueno, simplemente el libro no va dirigido a él. Tan fuerte es la preocupación del libro por el presente y no por el pasado, que el mismo libro es definido por mí como expresión de esta crisis. Basta para ello leer el primer párrafo de la primera página y, si se tiene más paciencia, el prólogo completo.

Ahora viene la acusación de Gazmuri: *"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 sociopolíticas— pueda conducir hacia la fetichización de formas concretas del pasado y no acceder así a modernidad alguna, 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"*. Comprenderán los lectores que lo que cuesta, en este punto, es no perder la moderación. ¿En qué se fundamenta la acusación de integrismo? ¿Será por el paralelo que nuevamente hace de mi obra con la de Jaime Eyzaguirre? Confieso abiertamente que no tengo elogios que escatimar para la personalidad y talla intelectual de Jaime Eyzaguirre. Agregaría además que vería con mucho gusto que algunos jóvenes historiadores quisieran seguir el ejemplo de su insobornable vocación intelectual. Pero sé que la acusación no va por ahí. Al menos, tengo derecho a sospecharlo, puesto que en el libro no se discuten las tesis de Eyzaguirre y menos todavía se las adopta. En la página 160, incluso, le hago una dura crítica a su visión del "hidalgo", aunque de paso, puesto que, como ya dije, no discuto sus tesis. Por otra parte, la reivindicación que hago de los "nacionalistas latinoamericanos" de antes del 45, se refiere a toda la generación y en el capítulo 1 menciono a Eyzaguirre junto a Vas-

concelos y a Mariátegui, justamente con el propósito de que no se fuera a entender que quería reivindicar a unos y no a otros. Es a toda la generación de esos años a la que quiero reivindicar. Pero tampoco alguna tesis particular de ellos. Lo que está claramente expuesto es que la generación de desarrollistas de la postguerra se inicia como ruptura con esta generación. Es decir, comprender la existencia de la generación de nacionalistas latinoamericanos es condición de posibilidad para la comprensión del ciclo desarrollista que se inicia después y que dura hasta hoy. Digo, en síntesis, que la reivindicación de la generación de antes del 45 es "un imperativo de continuidad intelectual" para nosotros. De manera que descarto la acusación de integrismo por alguna asociación con Eyzaguirre.

¿Qué queda entonces? ¿Será por mi crítica al "mecanismo autorregulador de mercado"? ¿Cómo podría creerlo si ni siquiera menciona la existencia de esta crítica en su comentario, a pesar del lugar destacado que tiene en la obra? (Debo confesar en este punto una cierta decepción. Cuando supe que la *revista Estudios Públicos* quería publicar una reseña de mi libro, pensé que le había interesado discutir las críticas al mecanismo autorregulador de mercado. Cuál sería mi sorpresa cuando en la reseña que replico ni siquiera viene mencionado el tema.) ¿Será por mi crítica al paradigma nominalista que está en la base del desarrollismo, por su intento de disolver los valores en la funcionalidad estructural y de sustituir la ética por la mera correlación de fuerzas? Tampoco puedo saberlo porque en el comentario no aparece nada al respecto. ¿Será por la meditación en torno al sacrificio, a su papel en la constitución del "sentido" y del valor, del lenguaje y del intercambio, del espacio inmanente y de la apertura al trascendente? ¿Cómo podría creerlo si para Gazmuri todo ello no es más que una entelequia, una especulación hiperracionalista, puro voluntarismo inútil?

No cabe duda que la acusación de integrismo no proviene del historiador sino del político. El quiere ver en mis hipótesis "pretensiones socio-políticas" sobre la base de una supuesta "*fetichización de formas concretas del pasado*". Sobre esta tal fetichización no tengo más que decir, puesto que es paja molida que lleva el viento. Tampoco hay en el libro una posición antimodernista, puesto que la crítica no es a la modernización como tal, sino al paradigma desarrollista de ella. Más de una vez se habla incluso de la posibilidad de otra modernización, que logre compatibilizar la racionalidad técnica con el ethos latinoamericano. La única postura que de suyo no es política pero que tiene proyecciones en ese campo es mi afirmación acerca de la necesaria primacía del ethos sobre la estructura y organización social, lo que significa, también, la primacía de la ética sobre la política. Este ha sido, por lo demás, un principio tradicional en el cristianismo, sólo olvidado justamente en la época de apogeo del neoiluminismo desarrollista. ¿Pero puede sostenerse que la reivindicación de la primacía del valor sobre la organización funcional de la sociedad o que la necesidad de fundar metafísicamente los va-

lores o que la necesidad de subordinar la política a la ética constituyen características del integrismo?

Comprendo que quienes adhieren a ideologías partidarias y que, en razón de ello, deben destinar parte importante de su tiempo a distinguirse del adversario o del enemigo, sientan un cierto escor-zor cuando alguien afirma que, pese a tantas diferencias ideológicas, forman sin embargo parte de un mismo paradigma. Lo comprendo y lo siento muchísimo. Pero lo que está en juego en estos años no es poco y todo intelectual tiene el deber de llegar en su análisis hasta la raíz misma de la crisis. De nada nos sirve la frivolidad de farándula, aunque se ponga ropajes tan nobles como es el oficio del historiador. Personalmente, creo que la problemática de la identidad cultural junto al desafío de la modernización constituyen la tarea prioritaria de todas las ciencias sociales.

Marzo, 1985