
LIBRO

CLAUDIO VÉLIZ: *THE NEW WORLD OF THE GOTHIC FOX. CULTURE AND ECONOMY IN ENGLISH AND SPANISH AMERICA.*

(Berkeley: University of California Press, 1994).

CLAUDIO VÉLIZ: *THE NEW WORLD OF THE GOTHIC FOX* *

Pedro Morandé

1. Sentido de la interpretación histórico-cultural

Quisiera comenzar felicitando a Claudio Véliz por la magnífica y estimulante oportunidad que nos brinda su libro de discutir acerca de los rasgos culturales que nos constituyen como pueblo, valiéndonos para ello de un interesante contraste con los pueblos anglosajones, es decir, con el pueblo que no somos pero que, sin embargo, guarda con el nuestro una herencia cultural común: el cristianismo, el pensamiento griego, la tradición política e institucional del Imperio romano. Este contraste, que por fuerza debe incluir muchos elementos, es posible, a la vez, por la simplificación

PEDRO MORANDÉ. Dr. Phil., en Sociología, Universidad de Erlangen-Nürnberg. Licenciado en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Es miembro de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales y se desempeña desde 1995 como Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Ha sido Director del Instituto de Sociología y Pro-Rector (1990-1995) de la P. Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones pueden mencionarse *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago, 1984) e *Iglesia y Cultura en América Latina* (Lima: Editorial VG).

* Versión extendida del comentario al libro de Claudio Véliz, *The New World of the Gothic Fox*, presentado en seminario organizado por el CEP el 21 de agosto de 1996.

que permite el recurso a una metáfora que tiene la suficiente capacidad sintética como para ofrecernos una intuición fundamental acerca del núcleo cultural que nos constituye, pero que, como metáfora, tiene la flexibilidad suficiente como para aplicarla a ámbitos muy diferentes entre sí, como la filosofía, la religión, la política, la arquitectura, el arte, el lenguaje.

Surge entonces, en primer lugar, una pregunta metodológica: ¿Tiene sentido realizar una interpretación histórica sobre estas bases, la que deberá enfrentarse a cada momento a la exposición de excepciones que la cuestionan o la desacreditan? Claudio Véliz, con cautela y con modestia, se apresura a asegurarnos que su trabajo no es propiamente científico, que no debe exigírsele más de lo que es, que el pensamiento puede comparar sin límite preestablecido una cosa con cualquier otra, y que la metáfora tiene la virtud de presentar plásticamente un criterio hermenéutico que, no obstante su relatividad o su arbitrariedad, afirma, sin embargo, que algo es.

Personalmente, creo que es muy razonable esta posición y especialmente adecuada para la caracterización de los fenómenos culturales. Las ciencias de la cultura son hermenéuticas. No pretenden postular relaciones de causa-efecto, sino describir e interpretar los significados que testimonian las distintas expresiones u obras de la cultura, y un recurso siempre válido para ello ha sido tradicionalmente la comparación entre significados distintos o contrapuestos que pueden asociarse a los diferentes estilos culturales. La única reserva que debe mantenerse frente a este proceder es no pretender identificar la metáfora con la realidad. La metáfora revela un aspecto de la realidad a partir de un significado que se considera plausible vincularlo a esa realidad. Pero no es toda la realidad. La coherencia del discurso puede hacer creer que la realidad es más coherente de lo que en verdad es, o al contrario, que es menos coherente. No hay manera de escapar de esta relativa incertidumbre. Lo importante, en todo caso, es ofrecer una interpretación, puesto que la crítica a una interpretación sólo puede hacerse desde el ofrecimiento de otra.

2. Crítica al arielismo de los intelectuales latinoamericanos y la nueva metáfora propuesta

El recurso a la metáfora para comparar la tradición cultural iberoamericana y la anglosajona, como explica Claudio Véliz, no es nuevo entre nosotros, al menos, durante todo el presente siglo. La imagen de Ariel y Calibán propuesta por Rodó ha influido muy decisivamente en los intelectuales latinoamericanos hasta el presente, como en Vasconcelos, Haya de la Torre, Gabriela Mistral, Octavio Paz, e incluso en la “teoría de la dependen-

cia” nacida del lenguaje más burocrático e impersonal de la Cepal. Coincido en este aspecto con el autor. Me pregunto sólo críticamente si su propuesta no puede leerse acaso como una reedición analógica de esta misma metáfora. La atribución de materialismo y pragmatismo a nuestros vecinos del norte, en comparación con la fiesta, la delicadeza de espíritu y el gozo por la vida de que harían gala los latinoamericanos tiene una cara de autojustificación y de defensa de una tradición cultural que se ve amenazada, por una parte, pero tiene también la cara autocrítica de la incertidumbre de saber si hay algo en nuestra cultura que nos impide integrarnos a la modernización o que explique los modestos resultados alcanzados, comparados con el éxito de los pueblos anglosajones, por la otra.

Pienso que ambos aspectos siguen estando plenamente vigentes, y que el análisis de Claudio Véliz no hace más que volver a ponerlos nuevamente sobre el tapete. Es cierto que, esta vez, no se nos hace una defensa apasionada de uno u otro estilo cultural. Quisiera destacar, a este respecto, la ponderación y la sutileza de juicio que nos ofrece Claudio Véliz. Él se limita a describir las cosas tal como se ven desde la metáfora que nos ofrece, sin señalar que hay que renunciar a la cultura propia para acceder al desarrollo o de justificar lo que somos desconociendo o desvalorando la calidad cultural de los anglosajones. No nos invita a tomar partido, sino a comprender. Esta saludable actitud académica, sin embargo, no cambia la vigencia del problema. Por una parte, Iberoamérica necesita desarrollarse, integrándose esta vez al mercado “globalizado” creado por el desarrollo industrial moderno. Por otra, esta integración se percibe, no siempre justificadamente, como una amenaza para el patrimonio cultural iberoamericano y para la identidad de nuestros pueblos. Y si bien afirma con razón Claudio Véliz que no parece haber fundamento suficiente como para sostener que la cultura iberoamericana tiene una disposición espiritual que la predispone negativamente hacia su prosperidad en el ámbito del desarrollo material (pág. 10), tampoco hay mucha evidencia para afirmar lo contrario, demostrando que la pregunta sigue latente, lo que ha llevado incluso a destacados sociólogos, como Peter Berger, entre otros, a insistir en la búsqueda de una vinculación entre una ética del tipo calvinista y el desarrollo del capitalismo.

Por su parte, Claudio Véliz nos propone una nueva metáfora con la intención de superar el arielismo, tomada esta vez de I. Berlin y su comparación entre el zorro y el erizo: “El zorro sabe muchas cosas, mientras el erizo sabe una sola cosa grande”. Con ello se describe una actitud intelectual o cognitiva, propia de los pensadores, que diferencia a aquellos que ven toda la realidad referida a un único principio orgánico universal que sustenta el

orden de los fenómenos, de aquellos que perciben la realidad en forma más segmentada, que valoran la particularidad de cada acontecimiento, que relacionan hechos o nociones con propósitos fácticos o limitados, y que pueden convivir sin problema con nociones y hechos aún contradictorios, provisionales y sujetos a constantes cambios. Esta metáfora es, sin duda, muy sugerente, y aplicada a pueblos y culturas, como las anglosajonas y las ibéricas, ayuda a comprender importantes momentos históricos e importantes obras culturales de los respectivos dominios, como la Contrarreforma, en el caso ibérico y la Revolución Industrial, en el caso anglosajón.

Pero del mismo modo como Claudio Véliz señala que las figuras de Ariel y Calibán se pueden encontrar en cualquier sociedad, antes que describir dos tipos o formas distintas de sociedad (pág. 10), ¿no acontece de igual modo con la figura del zorro y del erizo? De hecho, como él mismo explica, esta tipología fue originalmente utilizada para describir personas, estilos intelectuales. Aunque, en lo personal, me siento más próximo intelectualmente al estilo del erizo, en la universidad donde trabajo abundan los zorros, no sólo entre los académicos, también entre los estudiantes, e incluso, en el estilo con que se confeccionan los planes de estudio. Suponiendo que sea útil y legítimo extender esta metáfora a toda una cultura o a sus rasgos más sobresalientes, ¿no se está con ello privilegiando unilateralmente un estilo cognitivo antes que otros aspectos igualmente importantes? Me parece que la figura del zorro y del erizo, aunque le dan indudable valor literario a la presentación del trabajo que comentamos, no constituyen una clave hermenéutica más importante o distinta al hecho de considerar la Contrarreforma y la Revolución Industrial como los dos hechos culturales más determinantes de las culturas ibéricas y de las anglosajonas. Este es el hecho macizo desde el cual se analizan sus antecedentes y sus consecuencias culturales, y el propio autor está lejos de considerar que ambos hechos correspondan sólo a estilos cognitivos o de síntesis intelectual, sino que trae a colación numerosas otras variables que forman un entramado complejo de causas y consecuencias. De modo que me referiré a continuación, más que a la metáfora, a la interpretación cultural de los hechos históricos y sociales.

3. Pueblos y culturas trasplantadas

Debo confesar que no me gusta la expresión, usada con alguna frecuencia en el mundo académico, de “sociedades o culturas trasplantadas”. Aunque del mismo modo como Claudio Véliz, no creo muy provechosas las discusiones académicas en torno a nombres y términos, me parece

que en este caso específico vale la pena, al menos, recordar el hecho de que las formas e intenciones de la colonización en el norte y el sur del “nuevo mundo” fueron muy distintas en relación al “trasplante”. Mientras la expresión podría aplicarse, en su sentido usual, a los colonizadores norteamericanos cuya motivación principal era inaugurar en otra parte una forma de convivencia entre ellos más acorde con sus principios religiosos o morales, resulta bastante discutible su uso en el caso iberoamericano, en donde la colonización fue justificada, aunque no propiamente supeditada a la idea de “misión”. En este caso, hubo un intento explícito de salir al encuentro de las poblaciones aborígenes para evangelizarlas, como también una disposición abierta al mestizaje. Naturalmente, este hecho no debilita la tesis general de Claudio Véliz de que la herencia cultural ibérica e inglesa perdura con fuerza en sus obras del nuevo mundo, especialmente, a partir de la lengua, pero incluyendo además muchas otras dimensiones de la cultura. Sin embargo, en el caso de Iberoamérica, es preciso interpretar a su vez el modo específico de la síntesis cultural entre los pueblos europeos y los amerindios. No hay mero trasplante, sino también un deseo de conservación de las tradiciones indígenas propias, como lo atestigua, entre otras cosas, la evangelización en las propias lenguas nativas, las que alcanzaron incluso el nivel de la escritura a partir de este propósito. El mismo hecho, tan significativo y no suficientemente aclarado, de que se prohibiera la evangelización monástica en los terrenos hispanoamericanos, puede ser interpretado también como un expreso deseo de evitar un mero “trasplante”, prefiriéndose las órdenes cuyo carisma era más directamente de búsqueda del encuentro con los pueblos americanos y sus tradiciones religiosas y culturales.

4. La interpretación de la Contrarreforma y del Barroco

Lo más importante, sin embargo, es ir al fondo de las interpretaciones ofrecidas y de sus significados. Concuerdo con Claudio Véliz con muchas de sus afirmaciones relativas a la Contrarreforma y al Barroco, aunque echo de menos algunos significados fundamentales que ayudarían a tener una visión más amplia, y a la vez exacta, del fenómeno. Por la imposibilidad de comentar cada una de sus afirmaciones, deberé limitarme a algunas apreciaciones globales:

a) En el plano propiamente intelectual, me parece que no es apropiado subordinar el Barroco a la Contrarreforma, sino al revés, especialmente si se considera el Concilio de Trento y el nacimiento de la Compañía de Jesús como dos de los hechos político-religiosos más decisivos. Desde su

nacimiento, la Compañía de Jesús se establece con un propósito netamente “moderno”, cual es la evangelización del mundo entero, especialmente de los pueblos que no tenían culturas vinculables a la tradición bíblica. América Latina, Filipinas, la India, Japón y China representaron un desafío totalmente inédito para el mundo medieval y renacentista, cuya referencia histórico-salvífica estaba directamente vinculada a la tradición bíblica (el mundo judío, el greco-romano y el islámico). La evangelización había que pensarla ahora en términos universales, valorando la tradición cultural de pueblos desconocidos. Ni la ortodoxia dominica ni el milenarismo franciscano eran suficientes para entender la novedad cultural y teológica que se presentaba. No se trataba de la mera extensión de la cristiandad medieval a otros suelos, aún si ella fuese suficientemente reformada, sino de enfrentar una nueva relación de la Iglesia con las culturas.

El Barroco, según me parece, es la primera visión moderna de la “catolicidad”. Catolicidad es universalidad, rasgo irrenunciable de la auto-comprensión de la Iglesia. Y del mismo modo como había sido la gloria de Tomás de Aquino presentar el cristianismo de modo enteramente compatible y dialogante respecto del pensamiento clásico griego, saliendo al paso de sus interpretaciones árabes, la gloria de Ignacio de Loyola fue darle a la Iglesia un horizonte universal de apertura y diálogo con todas las culturas, lo que significaba desarrollar, además de la teología bíblica y dogmática, lo que hoy día llamamos teología fundamental, es decir, aquella que intenta interrogar el patrimonio de la fe desde las preguntas que la razón natural y que cada cultura específica plantea sobre el origen, significado y destino de la vida humana, individual y colectiva.

Es cierto, como señala Claudio Véliz, que un aspecto importante de la Contrarreforma fue la recuperación y transmisión del pensamiento de Santo Tomás, como lo documenta en el caso de Salamanca. Pero resultaría igualmente incomprensible este esfuerzo si no se observara que la reflexión de Francisco de Vitoria sobre el poder, los derechos de conquista, el respeto a las culturas de cada pueblo y el derecho a la evangelización, estaba alimentada y acicateada por la novedad del encuentro con pueblos nuevos y culturas desconocidas. La misma distinción entre pueblos “infieles” y pueblos “no-evangelizados” es un testimonio de esta preocupación. Esta misma lectura hay que aplicar también a los decretos del Concilio de Trento que, desde Europa, se analizan como una respuesta a las cuestiones abiertas por la Reforma, pero desde el resto del mundo significan una afirmación, por decir así, de los derechos de la “naturaleza” frente a la “gracia”, aspectos claramente entrelazados pero no confundibles, de enorme importancia para la evangelización de los pueblos no cristianos.

Este mismo sentido de catolicidad juega un papel decisivo a la hora de interpretar el cuarto voto jesuita de obediencia incondicional al Papa para los requerimientos de la misión. Claudio Véliz ve en ello una manifestación del centralismo propio de España y Roma. Personalmente, tengo otra interpretación, aunque no sea del todo excluyente, aunque sí parcialmente, con la anterior. La intuición geopolítica de San Ignacio, según me parece, es que la catolicidad ya no puede tener como punto de referencia político un solo monarca o una sola figura imperial. Mientras el papado es, por naturaleza, universal, no lo es el rey, limitado siempre al ámbito de sus dominios. La obediencia especial al Papa se realiza con el propósito específico de la misión en ultramar, dándole al propio Papa una dimensión que nunca antes tuvo en la historia. Es, por decir así, una suerte de reforma del papado, el que ya no quedará más confinado a los intereses de las monarquías europeas, aunque la conquista y desarrollo de esta libertad tardara mucho tiempo en materializarse plenamente. Me parece que este conflicto, que primeramente permaneció latente, se hizo después manifiesto durante el siglo XVIII, terminando con la expulsión de los miembros de la Compañía e incluso con su momentánea disolución. Recién después del Concilio Vaticano I, la disolución de los Estados Pontificios y la creación del Estado Vaticano, se logró conquistar para el Papado esta dimensión universal que permite a la Iglesia estar en todos los continentes y culturas. Sin embargo, el origen de esta conquista se remonta a la fundación de la Compañía de Jesús y a la formación de la cultura barroca.

Formalmente hablando, no estaría equivocado hablar de la “catolicidad” como aquella única gran cosa que sabe el erizo. Pero esa gran cosa incluía el diálogo con todas las culturas de la Tierra en el modo específico en que ellas se manifiestan en su experiencia de encuentro con los misioneros. Se trata de una idea formalmente “centralista” porque tiene al Papa como referencia universal de la catolicidad, pero no se puede ocultar que tal centralismo no tiene nada que ver con las ideas monárquicas de dominio y administración territorial. Algunos han hablado del paso de la conquista del territorio a una “conquista espiritual”, pero cualquiera sea el significado que se le quiera dar a esta expresión está claro que tal conquista no tiene paralelo alguno con principios políticos de soberanía. Si bien es cierto que, como señala Claudio Véliz, se desarrolló en España un clero regalista, fue este mismo clero el que se asoció posteriormente con Pombal y el despotismo ilustrado de los Borbones para expulsar a los jesuitas de sus territorios.

Precisamente, me parece que la expulsión de los jesuitas del Nuevo Mundo es uno de los hechos políticos y culturales más importantes de la historia iberoamericana y, sin embargo, no se le da la suficiente atención.

¿Por qué ellos constituían una amenaza para el Imperio? ¿No se debe justamente al hecho de que el carisma que los originó y la lógica de su conducta eran contrarias y disfuncionales al centralismo? No es que ellos hubiesen cambiado repentinamente de posición, sino que tardó un par de siglos en desplegarse el verdadero sentido de su obra, la que estaba descrita ya en su fundación y en el Concilio de Trento, pero que, como todo proyecto nuevo, necesita siglos para desplegarse en toda su significación. Mi tesis personal es que tal expulsión debilitó la unidad cultural iberoamericana a tal punto que permitió la formación de oligarquías criollas localistas que, llegado el momento de la independencia, dividieron Hispanoamérica en una pluralidad de pequeños estados.

b) Un segundo aspecto fundamental del Barroco, analizado sólo indirectamente por Claudio Véliz, es la naciente y conflictiva relación entre oralidad y escritura. El libro que comentamos centra su atención fundamental en el hecho, ciertamente relevante, que mientras el idioma castellano es central y formalmente definido, primero con la gramática de Nebrija, de 1492, y posteriormente con la fundación de la Real Academia de la lengua, el inglés nunca tuvo estos refuerzos institucionales y cada cual lo usa y lo escribe del modo que quiere o, mejor dicho, del modo que resulta comprensible para sus interlocutores inmediatos. Conuerdo plenamente con Claudio Véliz en la importancia asignada a la lengua, la que se va extendiendo sobre cientos de lenguas y dialectos hablados; constituyendo paulatinamente un espacio cultural integrado. Pero cualquiera sea la utilización política que se le quiera reconocer al castellano y al inglés, el hecho todavía más fundamental es que la nueva ecúmene universal necesita una lengua que sea simultáneamente hablada y escrita. En la tradición medieval, el idioma escrito no es el mismo que el hablado, e incluso más, corresponde a una lengua muerta desde el punto de vista del habla (el latín). Con ello no es posible la formación de una interrelación de pueblos verdaderamente universal.

La unidad de oralidad y escritura en una misma lengua no se realiza, sin embargo, de un día para otro, sino que es el resultado de un largo proceso de difusión de la escritura y de invención del idioma escrito. La gramática de Nebrija es un testimonio de la vigencia de este problema y de la urgencia con que se percibía una necesidad de solución. Pero el Barroco, como propuesta de síntesis universal, no siguió el camino de la imposición abrupta de la escritura sobre la oralidad y de la forma racional que este tipo de comunicación conlleva, sino que intentó conciliar ambos aspectos. Desde el punto de vista temático, me parece que éste es el núcleo de *Don Quijote* de Cervantes. Se presentan allí dos personajes fundamentales: el

Quijote y Sancho. El primero mira la realidad a través de los libros y, por ello, sus vecinos lo consideran loco, y deciden quemarle su biblioteca para salvarlo de la locura. No se trata de un intelectual, sino de un modesto hidalgo, pero que ya tiene acceso al mundo de la escritura. El otro personaje, Sancho, mira la realidad desde la sabiduría heredada de la tradición oral. Su saber es un largo repertorio de dichos y refranes. Conscientes de la distancia social que los separa, ambos personajes guardan, sin embargo, simpatía entre sí, y tienen una secreta admiración por la sabiduría del otro. Logran establecer una muy peculiar comunidad de vida y, cuando se separan, el Quijote muere, como si Cervantes quisiera sostener que, en las nuevas circunstancias históricas, una escritura separada o escindida de la oralidad estaba condenada a desaparecer, lo que ha resultado, en cierto modo, profético para la suerte del latín.

El Barroco iberoamericano desarrolló esta misma tendencia. Por una parte, hace su entrada en medio de culturas de tradición oral la escritura castellana representada por la ley, las universidades (aunque estas continuaron durante bastante tiempo con el uso del latín escrito), las escuelas para indios, los manuales de doctrina, o el catecismo del tercer Concilio Limeño. Pero por otra, el despliegue de la evangelización se hizo con liturgia, autosacramentales, teatro, canto, música y poesía. El conocido “Canto a lo divino” en nuestro país es un señalado ejemplo. Sobre la base de cuartetas, cuyo origen remonta a veces al siglo XV, se improvisaban décimas criollas que, al mismo tiempo que preservar la cuarteta original, la enriquecían con referencias al paisaje y a las personas y circunstancias locales. Creo que no es arriesgado señalar que hasta el día de hoy, la cultura iberoamericana sigue siendo una cultura oral y de la imagen, la que no ha resistido contra la escritura (con la excepción del período de apogeo iluminista), sino que la ha más bien incorporado. En este sentido, suscribo totalmente la tesis de Jorge Guzmán, que describe el llamado realismo mágico de los escritores latinoamericanos como una transposición del universo de la oralidad al texto, sin perder por ello ni la estructura ni la semántica de la tradición oral (véase *Diferencias latinoamericanas*, Santiago, 1984).

Otro ejemplo notable, esta vez de los primeros años de la evangelización, es la obra de recopilación escrita de las tradiciones orales, como el caso de Bernardino de Sahagún en México o Huaman Poma de Ayala, en Perú, sobre la que se ha levantado recientemente la hipótesis de que también se trataría de la obra de un misionero. Pero al lado de estas dos crónicas más conocidas, encontramos una enorme cantidad de escritos en esta misma dirección, intentando tender un puente entre la lógica de la oralidad y de la literalidad. Que una lengua que busca ser universal deba recurrir a la escri-

tura es un hecho que nadie puede poner en duda. Pero de ello no se sostiene como hipótesis principal el centralismo, aun cuando se recurra a una suerte de gramática oficial u oficiosa. Lo fundamental de su vitalidad radica más bien en su conexión activa con la tradición oral y, en ese plano, me parece que el Barroco representa un notable ejemplo, no superado hasta hoy en nuestra región.

¿Y qué decir de la ley, de la diferencia fundamental entre el derecho civil de origen romano y el “common law”? Concedo plenamente a Claudio Véliz la importancia que tiene resaltar este aspecto jurídico institucional y celebro la perspicacia de su análisis. Pero me parece que este aspecto está bastante relacionado con el anterior. En el caso del “common law” es evidente que puede operar con eficiencia y legitimidad social si la integración entre oralidad y escritura es óptima, si todo el mundo entiende y sabe de qué se trata lo prohibido o lo prescrito. La escritura debe suponer, en cambio, que la ley se presume conocida, lo que es un supuesto meramente formal. Sin embargo, el hecho de que exista una copiosa cantidad de leyes y reglamentos que se pongan en la situación hipotética de conductas posibles no significa, necesariamente, que el comportamiento real de las personas, las costumbres y las “leyes” no escritas deban ajustarse a los códigos. Es cierto que la corona española realizó una exhaustiva legislación sobre las Indias, pero es igualmente cierto el típico dicho iberoamericano, admitido por los propios funcionarios públicos, de que “la ley se acata pero no se cumple”. Por ello, tan importante como los grados y el modo de formalización de la ley, me parece que es la relación entre la tradición oral y escrita. Si ella está integrada, la diferencia suele ser más formal que real. Si por el contrario se produce una desconexión o, peor todavía, una lucha entre ambas tradiciones, como lo refleja en el siglo XIX la contraposición de Sarmiento entre civilización (escritura) y barbarie (oralidad), entonces la diferencia institucional se acrecienta.

c) Un tercer elemento que me parece de fundamental importancia para evaluar la hipótesis del centralismo barroco en contraposición al mundo anglosajón es el papel desempeñado por la guerra, el que, lamentablemente, Claudio Véliz no analiza en forma sistemática, no al menos, para el caso del Nuevo Mundo. La historia de Europa es inentendible sin el recurso constante a la guerra para la constitución, consolidación o expansión de las realidades políticas. La unificación y desarticulación de los imperios siempre se realizó a través del dominio militar. Claudio Véliz muestra muy bien el caso de la constitución del imperio de Castilla y sus diversas incursiones militares. Me pregunto entonces, ¿cómo al “trasplante” cultural ibérico al Nuevo Mundo se le olvidó este aspecto tan esencial?

Cualquier análisis de los cinco siglos de historia iberoamericana deberá concluir por fuerza que, en comparación con Europa, este continente ha tenido muy pocas guerras realizadas con fines propiamente políticos para destruir un Estado, para impedir o favorecer una alianza estratégica. Desde luego, las llamadas “guerras” contra la población aborígen o las sublevaciones de ésta no tienen este carácter. No lo tienen las guerras internas entre grupos regionales o ideológicos en disputa por el poder. Tampoco lo tienen los conflictos de frontera, limitados a la disputa de alguna zona en litigio. Lo mismo habría que decir de la defensa eventual de alguna ciudad sitiada o invadida, como Salvador de Bahía o Cartagena o Montevideo, o como el caso más reciente del conflicto por las Malvinas. Si descartamos estos casos, ¿qué va quedando? Mario Góngora destacó un caso: la decisión de Portales de impedir, por razones geopolíticas, la confederación de Perú y Bolivia, lo que llevó a Góngora a formular su conocida tesis de la importancia decisiva de la guerra en la formación del Estado chileno. Pero por fundada que esté esta tesis, que se aplica además al siglo XIX, no encuentra otros casos latinoamericanos como para generalizarla. Tal vez se podría comparar con el caso de Paraguay y la Triple Alianza que, a diferencia del ejemplo chileno, no fue exitoso.

No discuto la tesis de Claudio Véliz acerca del centralismo, si consideramos para ello la organización de la administración del Estado, o desde hace dos siglos, el peso relativo del Estado en relación a la sociedad civil. Todos sabemos que el desarrollo latinoamericano está altamente concentrado en muy pocas ciudades y que pese a los esfuerzos desplegados para revertir esta tendencia, ello no se ha logrado. Pero habitualmente, siguiendo el ejemplo europeo, se consideran dos condiciones fundamentales para que se pueda hablar de estados centralistas: su capacidad de hacer la guerra por razones políticas y su capacidad de recaudar impuestos de la población. Y en ninguno de estos dos casos los países iberoamericanos han mostrado históricamente satisfacer las condiciones. De un modo especial, en relación al Barroco y la Contrarreforma, quisiera indicar que Iberoamérica se vio liberada completamente de la “guerra de treinta años” y, especialmente, del principio de que el súbdito debía seguir la religión del príncipe. La religión no ha sido nunca en Iberoamérica un motivo de justificación de un poder jurisdiccional, tampoco en la América anglosajona.

Sin embargo, sería interesante analizar el papel desempeñado por la guerra en la consolidación de los Estados Unidos: su conquista o “compra” de un inmenso territorio mexicano, la guerra de secesión, sus intervenciones en el Caribe, en el canal de Panamá y Centroamérica y, posteriormente, como potencia mundial, en distintas regiones del globo. ¿No representa esta

capacidad, aunque se le reconozcan muchas modalidades propias, la constitución de un Estado centralista, no para los efectos de su administración interna, sino para los efectos de imponer un criterio político a otros países y configurar una zona de protección e influencia para el sustento geopolítico de su propia sobrevivencia?

Pues bien, a la luz de estas consideraciones, quisiera sostener que no me parece que exista una relación evidente e indesmentible entre el centralismo político y el Barroco, al menos en América Latina, sino que me atrevería a sostener la hipótesis inversa. Bolívar se hubiese ahorrado muchísimos desvelos si hubiese encontrado en la cultura de los pueblos de esta región esa tendencia profunda y casi innata de mantener una unidad centralmente dirigida. Desde luego que en el fracaso de su proyecto tuvo una importancia decisiva la actitud del gobierno inglés de la época, pero tampoco se pueden ocultar las razones internas. Los virreinos no demostraron ser centros geopolíticos relevantes de proyección continental, aunque hubiesen sido el asiento de los funcionarios de la corona. Después de la expulsión de los españoles, América Latina quedó segmentada en innumerables centros regionales, los que incluso debieron sufrir momentos de gran anarquía y de luchas de poder para siquiera consolidar lo que hoy día son sus Estados nacionales. Recién en el último tiempo se han abierto posibilidades más concretas de integración subregional pero, como todos sabemos, a partir de acuerdos comerciales, y no se vislumbra en el mediano plazo que esa integración vaya a proyectarse al plano político.

d) La tesis de Claudio Véliz de que la gran transformación cultural realizada por los ingleses y sus herederos es la Revolución Industrial me parece muy clara y bien fundamentada. Que ella es la que generó un nuevo marco de relaciones sociales, políticas y económicas para todos los países del mundo es un hecho evidente para todos y así continuará siendo en el futuro previsible, incluso con mayor intensidad, en la actual etapa de “globalización”. Me parece igualmente muy plausible y adecuado atribuir importancia a las características culturales que posibilitan este desarrollo, la propensión al cambio y a la innovación, la movilidad de los factores, la atención y aprecio a los fenómenos naturales y, por sobre todo, la propensión a aceptar y tomar riesgos, sin los cuales la innovación sería un puro ejercicio intelectual. Éstas serían, siguiendo su metáfora, algunas características del zorro gótico, incompatibles con la mentalidad del erizo barroco. Lo propio de la innovación y de la aceptación de riesgos es que no se cambia todo, desde sus cimientos o principios, sino que se favorecen pequeños cambios que, según su trascendencia práctica, se van imponiendo sobre el conjunto. Y agrega: “Los zorros góticos y los erizos barrocos no simbolizan

la polaridad entre tradición y modernidad, sino dos respuestas alternativas al desafío puesto por la modernidad” (pág. 210), afirmación que suscribo plenamente, aun cuando el análisis posterior se encarga, si bien no de demostrar la incompatibilidad de estas dos alternativas, al menos de mostrar cómo desde la cultura barroca española y latinoamericana han sido vistas como alternativas incompatibles, con la sola excepción de las actitudes más recientes asumidas por algunos países, entre otros Chile. Incluso en el caso de que se hayan aceptado algunos principios de libre mercado, la reacción del erizo barroco ha sido imponerlo planificadamente desde el centralismo de su construcción. El análisis a este respecto es muy perspicaz e iluminador y parece altamente sostenible.

El desarrollo de esta tesis tiene, sin embargo, algunos rasgos implícitos que quisiera comentar, a modo de complemento. Sin entrar a discutir el documentado análisis de la actitud asumida por los pueblos de habla inglesa, tampoco, incluso, su supuesta herencia gótica, la cuestión a la que quiero referirme sería: ¿Por qué la tradición barroca es reluctante a la innovación, al cambio periférico, a asumir riesgos, en forma individual o colectiva? La respuesta, conforme a la metáfora, sería simplemente: porque la herencia barroca no acepta ni la falta de simetría ni la imperfección del conjunto y entonces quiere hacerlo todo de manera centralizada y a partir de los principios, como lo ilustra Claudio Véliz, irónicamente, a partir de la sobrevaloración excesiva que se da en nuestros pueblos a la discusión y cambio del derecho constitucional, como si ello bastara o fuera, al menos, la condición necesaria para cualquier propuesta de cambio. La explicación, aunque creo poder compartirla, no me satisface del todo, puesto que la pregunta se responde en forma tautológica con la misma pregunta: ¿Por qué somos así? Pues, porque somos así.

Al considerar la empresa de la evangelización y de la colonización de Iberoamérica, creo que nadie podría decir que no hay en ella una muestra evidente de que las personas estaban dispuestas a arriesgar fortunas y hasta sus propias vidas. Basta ver la inmensa lista de mártires de las órdenes religiosas. Pero no sólo entre los evangelizadores, sino también entre los buscadores de fortuna, los afiebrados por el oro o por la búsqueda del paraíso. Comparto también la tesis de que las explicaciones que hablan de un decaimiento del espíritu original, aunque interesantes, no son demasiado satisfactorias, puesto que tarde o temprano ese espíritu se recupera. De otra parte, tampoco se puede ocultar el hecho de que uno de los negocios más rentables y más riesgosos del presente, como es la producción y el tráfico ilícito de drogas, tiene a algunos de los países latinoamericanos como a sus principales protagonistas. Debe haber, por tanto, otra explicación.

¿No será que entre la Contrarreforma Barroca y la Revolución Industrial hay casi dos siglos de distancia que es necesario examinar con más cuidado? La pregunta la dejo abierta, puesto que es imposible pretender contestarla aquí. Con todo, quisiera mencionar algunos elementos:

1) La actitud frente al dinero: la aceptación del dinero no sólo como medio de pago, sino como préstamo a interés, es uno de los cambios culturales más significativos ocurridos en la construcción del mundo moderno. Ello cambia la temporalidad de la sociedad, puesto que ya no se rige más sólo por el ciclo de la luz solar, expresado cultural y religiosamente en el rezo de las horas canónicas, sino por los períodos de vencimiento y pago de las obligaciones. Sabido era que Carlos V tenía la aspiración, en cierta forma implícita en su lema *Plus ultra*, de que el sol no se pusiera en sus tierras. Lo que él no consiguió, o sólo brevemente, en el plano del dominio territorial, lo consiguió el sistema monetario moderno, rompiendo la tradicional secuencia de trabajo matinal, siesta, trabajo vespertino y descanso, por una jornada de 24 horas de trabajo, en la que siempre habrá en la tierra alguien despierto y necesitado de usar capital. Carlos V tenía una especial relación con la banca e interés en su desarrollo. Probablemente, el flujo de metales preciosos desde América Latina inhibió el desarrollo de esta actitud en los dominios españoles y favoreció, en cambio, esa misma actitud en los dominios ingleses. Sería interesante revisar también, a este respecto, la institución de la *encomienda* en los territorios iberoamericanos, que aunque tenía el propósito de anticipar dinero a cuenta de tributos futuros de la población indígena, ello no se hacía asumiendo riesgos posibles de traspasar a la corona. En muchas partes de América hispana la *encomienda* devino una suerte de organización forzada del trabajo indígena.

Cuando se desarrolla la Revolución Industrial, la nueva actitud frente al dinero y a la temporalidad social ya se ha consolidado, de tal suerte que a través del mismo sistema monetario se calculan y anticipan los riesgos. Con ello, se pueden desagregar o parcializar en miles de distintas operaciones económicas y sociales independientes, sin poner en peligro todo el conjunto. Las recordadas políticas pro-inflacionarias que llevaron al colapso a los populismos latinoamericanos, coincidentes con los programas revolucionarios que incluían la supresión del dinero, no son una muestra de aversión al riesgo ni a la aventura innovativa, sino una inadecuada manera de plantear el riesgo en relación a la temporalidad social, aumentando en forma desproporcionada e innecesaria lo que hoy día se llama “costo de oportunidad”, es decir, el costo del tiempo.

Cabe todavía la pregunta: ¿Hay algo en la herencia religiosa y cultural del catolicismo que impide a nuestra mentalidad barroca adaptarse a un

tiempo no determinado por la naturaleza, sino por la productividad del trabajo y la circulación monetaria? No me atrevería a dar una respuesta muy asertiva, pero no cabe duda de que para la Iglesia ha sido un problema todavía no resuelto. Como me hacía notar un amigo uruguayo, a propósito de la expansión de las radioemisoras evangélicas, las emisoras católicas suspenden por la noche sus transmisiones a la misma hora en que comienzan las evangélicas. Puede que haya también razones propiamente teológicas: el olvido relativo, o el paso a un segundo plano del misterio de la Encarnación de Dios en la historia, le quita urgencia a la misma y la suspende en un horizonte atemporal. Cualquiera sea la respuesta, sin embargo, no parece que podría haber una razón de principio para persistir en una temporalidad que se ha vuelto progresivamente ajena al modo concreto como funciona el intercambio monetarizado de la sociedad actual, aunque debamos reconocer que la visión sobre el dinero continúa siendo una proyección del diezmo o del tan sugerente nombre de “dinero del culto”, más cercano a la tradición cáltica indígena que a la de la sociedad moderna.

2) El segundo elemento que quisiera mencionar es la actitud frente a la tecnología. En el mundo católico no existe un rechazo global a la tecnología. Antes por el contrario, puede decirse que ella prosperó de un modo inmensamente innovativo en la tradición de los monasterios, aunque no con la misma fuerza entre las órdenes mendicantes. La cuestión fundamental sigue siendo todavía si acaso la tecnología es un instrumento al servicio de la persona, la que no se constituye en el ámbito tecnológico sino en los vínculos personales o, por el contrario, la tecnología aplicada al trabajo y al consumo es el ámbito donde se constituye lo humano y los vínculos personales pasan a ser preferentemente un medio para su desarrollo. Esta es la diferencia entre considerar a otro como cliente, o como pariente o amigo. Tengo la impresión que la tecnología, que no se ha desarrollado con independencia de la industria bélica, sino muy fuertemente ligada a ella, ha ido progresivamente subordinando la vida humana a su propio desarrollo, y ello ha provocado una cierta resistencia en el ámbito de la cultura barroca. No se trata de una resistencia al uso de los medios tecnológicos, a su consumo, diríamos hoy, sino a la subordinación funcional de la persona y de sus espacios de sociabilidad. La frase que cita Claudio Véliz de Unamuno “¡Que lo inventen ellos!” es muy elocuente. Pero no se puede interpretar como un rechazo a la invención como tal, sino más bien a esta jerarquía de valores.

En este plano me parece muy oportuna la interpretación de Claudio Véliz de la relación entre los conceptos de comunidad y sociedad (*Gemeinschaft-Gesellschaft*) de la sociología alemana. Los países barrocos quisieran

mantener un adecuado equilibrio entre ambas formas de organización, sin sacrificar una a la otra y reconociendo la primacía de la comunidad, con sus vínculos interpersonales y familiares, sus lealtades, etc. El caso más elocuente y dramático, que representa un costo oculto del desarrollo de los países anglosajones, es el debilitamiento y progresiva destrucción de la familia que, en algunos países, es casi total. Todavía no vemos la consecuencia de este fenómeno en todos sus aspectos, puesto que recién comienza a adquirir la continuidad histórica necesaria para juzgarlo, pero ya hay suficientes estudios en Estados Unidos bastante alarmantes respecto a esta situación. La familia es, por naturaleza, un espacio-temporalidad de la sociabilidad humana que está substraída a la monetarización y a la organización según el criterio de la productividad del trabajo. No es un espacio substraído al trabajo y a la producción, sino a la organización funcional del mismo y, en este sentido, creo que cabe esperar que los países que por priorizar la productividad en desmedro de la familia la han puesto en situación precaria o en extinción, buscarán pronto las medidas adecuadas para corregir esta tendencia. Creo, en suma, que la tecnología ha llevado al extremo la observación de Grouytheussen sobre la naciente cultura burguesa: mientras las sociedades anteriores trabajan para ordenar la vida, la sociedad burguesa ordena la vida para trabajar. La *Gemeinschaft*, la familia, muestra la necesidad de llegar a un equilibrio en esta contraposición, en la que tal vez los zorros y los erizos pueden haber ocupado los extremos.

Pues bien, son muchos los comentarios y observaciones que quisiera todavía hacer y que no puedo por falta de espacio. El espléndido trabajo de Claudio Véliz constituye un importante estímulo intelectual para apreciar las macrotendencias de la evolución de la sociedad y de la cultura occidental. Como él mismo lo reitera, ha ofrecido nada más que una hipótesis de trabajo, extremadamente sugerente, que espero muchos quieran tomar en serio para trabajar sobre ella. □