

LATINOAMÉRICA

HACIA UNA REDEFINICIÓN DE LA IDEOLOGÍA

(primera parte)

Publicamos parte de un extenso ensayo de Richard Morse, sobre el curso de la mentalidad latinoamericana en este siglo. La vanguardia, los ensayistas de la "identidad nacional", el auge del existencialismo y la fenomenología, el marxismo y el empirismo universitario, el florecimiento de la novela, marcan para Morse diversos momentos en la formación de una ideología propiamente latinoamericana.

Una coyuntura prometedora

ANTES DE EXAMINAR algunos perfiles posibles de ideología nueva, permítaseme mostrar por qué es ésta una ocasión de hacerlo. Hay tres consideraciones. Primero, la situación interna. Desde 1760, cuando en América Latina empezaron a entrelazarse cautelosamente viejas observaciones con el discurso ilustrado, han aparecido grandes grietas que piden renovación ideológica. Se abre una grieta horizontal entre el discurso cosmopolita de las ciudades—que considera una construcción sistemática de la sociedad— y una cultura política arquitectónica, de acomodación, imperante entre el pueblo y en la psicología de la vida cotidiana. Se abren grietas verticales entre grupos de innovadores ideológicos ya que, por muchas razones, ningún "sistema" parece ajustarse a una sociedad arquitectónica. De ahí la característica forma "politicista" de la cultura política latinoamericana, donde los manifiestos, planes, pronunciamientos y garantías acopian apoyo al liderazgo carismático y luego, como un añadido, agregan las promesas corrientes de "reforma social" según algún punto de la gama política. La revolución mexicana es un caso familiar. No fue sólo que los mensajes revolucionarios fuesen improvisados y comprometidos, como ocurre en cualquier perturbación, sino que no había comunidad de entendimiento en torno a un vocabulario y una gramática elementales para la ideología. En México siguen faltando, como se verá después.

Dos siglos de crisis al azar y de regímenes arbitrarios nunca descartaron las esperanzas de mejoramiento, ligadas a evolución, ilustración, desarrollo o simplemente una tirada afortunada de los dados revolucionarios. Hoy, sin embargo, el porvenir se muestra amenazante y turbulento, apocalíptico en el peor de los casos y, en el mejor, inescrutable. De ahí la frenética aceleración de los cambios de paradigma que expusimos al empezar: pesadillas calidoscópicas de la mente académica que con demasiada frecuencia se vuelven sueños despiertos, como en Chile a partir de los años 50. El intelecto se torna una pieza de artilería danzando por la cubierta del navío. Ha ganado en masa y capacidad crítica. No es ya un grupo patrocinado, conforme con ofrecer mensajes discretos o en

RICHARD M. MORSE

Traducción de Juan Almela

clave, en lugar de esbozar posibilidades atrevidas. Y a la inversa, quienes esgrimen poder político, menos competentes a menudo que sus predecesores, tienen cada vez menos autoridad para aplacar el intelecto. Las nuevas universidades, concebidas para el nombramiento sumario y el reclutamiento tecnocrático, son un monstruo de Frankenstein. Disponen de generosos recursos para refundir las políticas y reconcebir la historia para que brinde un pasado utilizable.

Con todo, los nuevos cuadros intelectuales no pueden aspirar a imponer ideología como lo hicieron los pensadores de otro tiempo. No necesitamos ya conjeturas de gabinete acerca de "hombres naturales" y "contratos sociales". El "pueblo" es ahora parte de la sociedad, pese a las protestas sádicas de patólogos sociales, según cuyos índices computadorizados se halla al margen de ella. Pegada a sus radios de transistores, la gente sabe lo que está en juego. Viven en enfrentamiento cotidiano, dialéctico, con la autoridad. Descubren que sus grupos improvisados, en pos de acomodación y solaz, albergan fuerzas afirmativas, renovadoras. Si la vida es una ópera, como lo proponía el escritor brasileño Machado de Assis en el noveno capítulo de *Dom Casmurro*, no son ya comparsas sino que entonan sus propias arias, audibles ahora por encima de la conocida partitura desplegada en el foso de la orquesta. (Adviértase que el Dios de Machado era autor del libreto y Satanás de la música. "En verdad, hay lugares donde las palabras van para la derecha y la música para la izquierda... Hay pasajes oscuros; el maestro recurre demasiado a las masas corales, que a menudo apagan las palabras con su confusa armonía.")

El segundo factor coyuntural se vincula con dilemas del mundo industrial. Los países metropolitanos, que controlan, según se dice, los destinos latinoamericanos, están amenazados interiormente por incertidumbre económica y agotamiento de las posibilidades culturales. De su vida superracionalizada y desencantada brotan síntomas de paranoia y aventurismo ciego. Su arsenal ideológico no logra ofrecer un esquema policéntrico y articulado del mundo. Si así se las ven los poderes "hegemónicos", América Latina no es ya un consumidor ideológico sino que posee mensajes para el mundo. Requiere su propio sistema de suministro.

El desmoronamiento de las viejas seguridades y lo turbio del futuro hace que el momento esté maduro para un proyecto ideológico ambicioso. Si el televisor se nos llena de estática, estiramos la antena buscando estaciones distantes. Los transmisores que podríamos captar son los grandes ideólogos europeos que escribieron en un tiempo en que se desplomaban las anti-

guas certidumbres, eran imprescindibles nuevas bases para concebir la sociedad, y exponer un porvenir viable era un acto de pura fortaleza intelectual. Mas no vamos nada más a escoger una nueva constelación de "influencias" de "grandes mentes" del pasado. Más bien debemos intentar, con imaginación, recobrar las situaciones en que aquellas mentes —Vitoria, Hobbes, Rousseau (a quien volveremos), Hegel y demás— se vieron remitidas a los fundamentos epistemológicos y axiológicos de la *polis*. No vamos en busca de proposiciones y fórmulas, sino de la "imitación de la acción" que decía Aristóteles. ¿Cómo ver la sociedad en un momento existencial? Los grandes ideólogos lo hicieron examinando ejemplares antiguos y medievales, y cultivando un sentido intuitivo, antropológico, de la circunstancia inmediata. Los "antiguos" a quienes nos dirigimos son aquellos mismísimos europeos que asistieron al nacimiento de las naciones occidentales.

El tercer factor coyuntural merece mayor consideración. La ideología no se inventa *ex nihilo*. Aparte de buscar estaciones distantes y relacionadas con la circunstancia social inmediata, hay que participar en una conversación doméstica que ha venido estableciendo el terreno. El inglés de 1650 o el alemán de 1800 no se ponían ciegamente a enganchar juntos a Aristóteles, Platón, Santo Tomás y Maquiavelo. Vivía inmerso en el diálogo de su tiempo. En América Latina, tal diálogo fue esporádico durante el siglo que siguió a la independencia, y con frecuencia se reducía a solloquios. Existen diferentes explicaciones. Leopoldo Zea ha sostenido que los pensadores del Nuevo Mundo eran víctimas del "futurismo" y no conseguían reconocer y asimilar su propia historia. Acaso un gramsciano propusiera que la artificialidad y fragmentación social de las nuevas naciones excluía las ideologías "hegemónicas". Florestan Fernandes contrasta la burguesía originaria, que creó su propio mundo, con la "periférica" que acepta sumisa aquel mundo, por difusión. Dumont tal vez sostendría que América Latina, si se la acepta como parte de la gran familia mundial de sociedades holistas, jamás logró digerir las ideologías individualistas de la Europa industrial que se habían vuelto su dieta principal. Combine uno como quiera las explicaciones, es plausible suponer que aquel período fue un "siglo perdido" para la reconstrucción ideológica, si se comparan los resultados con los de casos tan distintos como los de Rusia y Japón.

Cinco momentos de conciencia.

A partir de los años 20, los artistas e intelectuales latinoamericanos han tenido mejor suerte en el establecimiento de un diálogo acumulativo. A fin de evocar este proceso en marcha, repasemos varios momentos del itinerario de la mente y la sensibilidad latinoamericanas en nuestro siglo, reflejados en dominios como la literatura, el ensayo, la filosofía y la ciencia social. No vamos a hacer un mapa definitivo sino sólo un reconocimiento personal de aberturas hacia lo que a menudo se llama "realidad" nacional e "identidad" cultural.²

Nuestro primer momento da la clave del resto, pues exhibe el compromiso, sin mimetismo, con el Occidente industrial. Me refiero al vanguardismo hispanoamericano, conocido en Brasil y Europa como moder-

nismo. En Europa, el modernismo tuvo antecedentes tempranos como actitud a la vez crítica y celebradora de la "modernización". Podría ser denominado un asalto cognitivo a las contradicciones de la modernidad. Sin embargo, no fue sino hasta su dorada edad de 1920-1930 cuando el modernismo, partido de la palestra parisiense, tuvo su impacto en América Latina. Por entonces Europa experimentaba la crisis de temple vinculada con la tecnificación, mercantificación, alienación y violencia desenfadada que hallaron expresión en contradicciones neomarxistas, decadencia spengleriana y las invasiones freudianas del subconsciente. La *prise de conscience* latinoamericana requirió precisamente esta disolución de las racionalizaciones melioristas y evolucionistas. Europa ofrecía ahora patologías y no simplemente modelos. El desencanto en el centro prestó fundamento a la rehabilitación en los bordes.

Sao Paulo estaba predestinada a ser un centro modernista. De ser patria empobrecida de pioneros mestizos (*bandeirantes*), pasó súbitamente a ser capital industrial del continente. Aquí los jóvenes intelectuales estaban bien situados para adoptar la técnica modernista y, en sus manifiestos *Palo de Brasil* y *Antropofagia*, emplearla para codificar mensajes dirigidos a los países metropolitanos. Luego de llenar durante siglos los bolsillos del Occidente capitalista con exportaciones de palo de Brasil, oro y café, había llegado el momento de que Brasil exportara poesía, enriqueciera y pluralizara la mente y la sensibilidad occidentales. *Antropofagia* evocaba el canibalismo de los primeros "nativos" de Brasil, quienes no rechazaban ni imitaban la cultura europea sino que consumían a sus portadores a fin de ingerir sus poderes "mágicos". José Carlos Mariátegui, contemporáneo peruano de los modernistas brasileños y famoso por sus ensayos que interpretaban la "realidad" de su nación, no es recordado principalmente como vanguardista. Fue, de hecho, un devoto del surrealismo que, descomponiendo en absurdos fragmentos el sólido mundo burgués, le mostró cómo arrancar el marxismo de su armazón positivista, para darle a su mensaje fuerza mítica, más allá de la meramente científica.³

Los *Siete ensayos* (1928) de Mariátegui, al igual que el *Retrato de Brasil* de Paulo Prado, del mismo año, vincularon el modernismo a los ensayistas sobre el carácter nacional de los años 30. Era éste un género que atendía a la historia, la cultura, la filosofía y la psicología, y menos a la economía y el gobierno, a despecho de la depresión mundial y sus crisis políticas. Ezequiel Martínez Estrada publicó su *Radiografía de la Pampa* en 1933, en el umbral de la "década infame" de Argentina. No obstante, dicha radiografía no era de la "realidad" sociogeográfica en el sentido de Mariátegui, sino de la mente argentina. Esta búsqueda conduce a la biografía cultural y espiritual y, al entrar en el dominio del psicoanálisis, suspende el tiempo histórico. El argentino es un huérfano de tradición, condenado a la soledad, embebido en un ser privado. Sólo cuando se hacen despertar en la conciencia los espectros del pasado es posible exorcizarlos y permitir a los argentinos vivir juntos con salud. De Schopenhauer y

Nietzsche a Scheler y Spengler, fueron alemanes los que dejaron su impronta en el pensamiento de Martínez Estrada, al igual que Ortega y Freud. En esto se acercaba a Samuel Ramos, cuyo *Perfil del hombre y la cultura en México* apareció en 1934. Uno y otro veían en la psicología colectiva la clave para una terapia nacional.

Del invertido subcontinente de Brasil llegó un tiro de libros que ofrecían diagnósticos harto divergentes.⁴ En *Los amos y los esclavos* (1933), Gilberto Freyre se volvió freudiano por invención privada en su búsqueda de arquetipos que gobiernan la conducta y las instituciones; por su fascinación ante la etnicidad, el sexo y la autoridad, y su visión inercial del proceso histórico. Tal como Freud trabajó para normalizar la idea de sexualidad, así en gran medida ha procurado Freyre legitimar la cultura ibérica en los trópicos. En rotundo contraste, *El trasfondo colonial del Brasil moderno* de Caio Prado Júnior, en 1942 (precedido de un ensayo de 1933 que exponía una interpretación materialista de la evolución política de Brasil), descartaba cualquier nostalgia de raíces culturales planteando el pasado de Brasil en función de producción, distribución y consumo. Adoptando una visión propulsiva de la historia, en lugar de la visión entrópica de Freyre, Caio Prado explicaba el cambio como resultante de la división internacional del trabajo y del papel en ella desempeñado por los países más fuertes. La obra precursora de Prado apoyaría la argumentación economista veinte años más tarde, pero de momento prestaba poca ayuda a la búsqueda de "identidad", puesto que desdeñaba los destinos culturales y los panoramas mundiales.

En el tercer libro, *Raíces de Brasil* (1936), Sérgio Buarque de Holanda proponía una versión dialéctica de la historia de Brasil, afianzada en construcciones diádicas de inspiración weberiana. La escisión principal que planteaba caía entre los vínculos personales afectivos y difusos en Brasil y los supuestos jurídicos del liberalismo occidental, con su balance amoral de egoísmos privados. En tanto que el afecto, la "cordialidad", sirve de terapia para la racionalización y la despersonalización, pierde fuerza más allá de un reducido círculo humano; no puede aglutinar formas amplias de organización social y tampoco es fuente confiable de principios normativos.

Pese a todas sus diferencias, los autores hasta aquí considerados se enfrentaban a la "realidad" nacional suponiendo una relación de tensión entre el legado ibérico y el Occidente en general. A partir de este tráfico entre localismo y universalismo se forjarían nuevas "identidades". Sin embargo, en el intercambio América Latina padece limitaciones: primero, las comarcas madre no podían dotar a sus colonias de instituciones e ideologías "modernas"; segundo, la América Latina contemporánea continúa traumatizada (salvo en la visión de Freyre) por la violencia depredadora de la conquista y el poblamiento europeos. Se diría, sin embargo, que para alcanzar "identidad" sería preciso suponer desde el comienzo que se encuentra uno en un centro viable.

En *Contrapunto cubano: tabaco y azúcar* (1940), Fernando Ortiz prescinde, salvo por implicación, de la historia concebida como invasión política y cultural

de una periferia exótica. Presenta en cambio dos cosechas que definen el paisaje natal de todo cubano. Parte de la "realidad" cubana, no se abre paso hasta ella. En esto anda cerca de la lección de los manifiestos *Palo de Brasil* y *Antropofagia*, de Sao Paulo. Deduce su historia de los requerimientos bióticos de dos formas vegetales. El tabaco y el azúcar no se definen como bienes en el intercambio capitalista sino como productos del suelo cubano que en sí mismos dictan disposiciones institucionales y modos de vida. Ortiz parte de la tierra y sus frutos (como Marx y Engels jóvenes en *La ideología alemana*), no de artificios humanos, y adopta la actitud lúdica y poética de los modernistas. Sólo después de personificar sus dos cosechas mete de contrabando las incumbencias instrumentales de la historia (mercados, organización económica, sistemas de producción), ahora subordinadas a la "identidad" cubana preexistente que Ortiz, el etnólogo, acepta con humor, aplomo y sin perder de vista la terapia de sentido común.

El siguiente paso, más allá del experimentalismo y la efusión expresiva de los modernistas, y de las exploraciones de reconocimiento de los ensayistas, se orientó hacia la precisión, la congruencia y la generalización al hemisferio. Un rumbo prometedor en los años 40 era México, cuya revolución había echado raíces, madurado y, al parecer, traducido las disímiles esperanzas de los años 20 a un programa de inspiración cultural interna. Aún no habían llegado los desenvolvimientos políticos y económicos que han puesto en duda si en realidad hubo una "revolución". Dos factores más realizaban la posición mexicana. Primero, la revolución se dio antes de que auténticos modernistas hubieran podido ser guías. La dirigencia intelectual quedó entre manos más viejas (Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos) y pudo adaptarse a nuevas situaciones sin salir de las amplias perspectivas filosóficas de un periodo anterior. En segundo lugar estuvo el éxodo de intelectuales españoles a México en los años 30.⁵ Llegaron dotados de competencia profesional a nivel internacional, en las artes, las letras y las ciencias. Su política antidictatorial los situó para relegitimar el componente ibérico, central, de la cultura hispanoamericana, tan problemático desde la independencia. Como europeos, por añadidura, podían expandir la cuestión de la "identidad" del Nuevo Mundo hasta sus dimensiones hemisféricas.

Este momento de la toma de conciencia del siglo XX estuvo señalado por el predominio del existencialismo y la fenomenología, difundidos directamente a partir de Francia y Alemania o a través de Ortega y Gasset y la *Revista de Occidente*. Si bien los emigrados españoles de México dieron asidero e inspiración a lo que Miró Quesada llama el despertar del "proyecto" filosófico latinoamericano, el movimiento fue policéntrico.⁶ En la Argentina, por ejemplo, Francisco Romero correspondió a José Gaos en México. Los filósofos latinoamericanos, no ya "meros" pensadores, estaban ahora menos sometidos a la circunstancia y más confiados en abordar la generalidad. Incluso la homilía de Ortega —"yo soy yo y mi circunstancia"— conduce, epistemológicamente, de lo general a lo particular, no

a la inversa. La fenomenología hacía eco a las pretensiones de universalismo y autolegitimación del pensamiento católico. Podía asimismo aspirar al rigor científico del positivismo, sin relegar a América Latina a una etapa inferior de la "evolución". Finalmente, según reconoció Mannheim, su historicismo cuadraba con la búsqueda de identidad colectiva; proporcionaba por tanto un nivel de generalización apropiado para la noción, vaga pero persistente, de una civilización latinoamericana.⁷

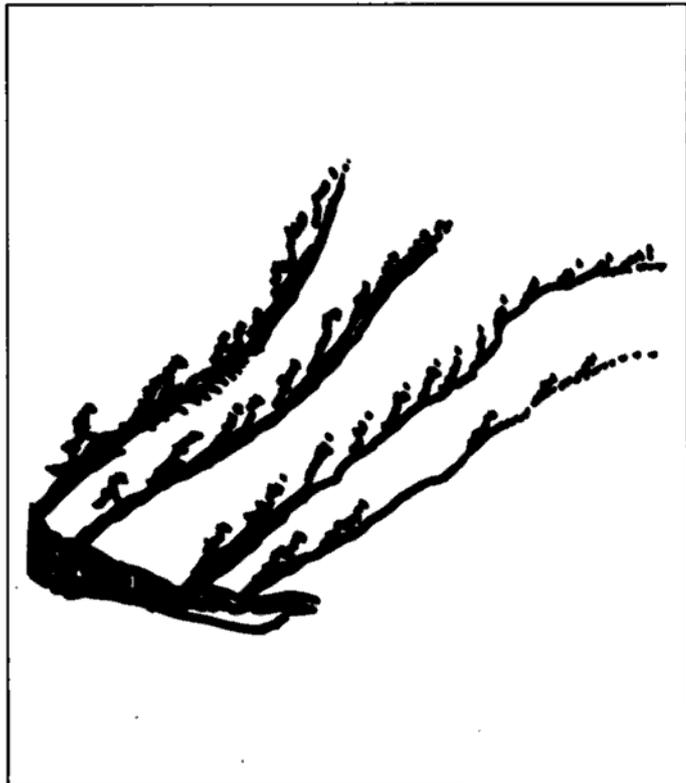
A fines de los años 50, el curso de nuestra historia se escinde en dos mitades, científica y literaria, bajo presiones tanto internas como externas. Las escuelas profesionales que durante generaciones enteras habían validado la condición y las carreras de los hijos de las clases altas, resultaban una preparación inadecuada para los cuadros requeridos por la expansión de las burocracias y la iniciativa privada en una época en que el "desarrollo económico" se estaba internalizando. El remedio fue la creación de facultades de administración y ciencias sociales, a toda prisa. Anteriormente unas cuantas instituciones (la Universidad de Sao Paulo, El Colegio de México) habían intentado adaptar sus programas a la sociedad y la cultura del país. Pero la patente necesidad de aplicar la "ciencia" a los asuntos humanos era ahora tan apremiante, y los fondos para infraestructura académica tan abundantes, que casi no había tiempo para adaptar juiciosamente los modelos de instrucción extranjeros, no se diga para innovaciones creativas *in situ*.

La aparente paradoja fue que la norteamericanización de las universidades (con generosos acentos europeos y nacionales, ni que decir tiene) ocurrió precisamente cuando grandes sectores del nuevo establecimiento académico eran atraídos por una u otra cepa de marxismo activista o intelectual —o, sencillamente por la idea del marxismo. Después de su trasplante en la versión revisionista de Juan B. Justo y en la versión "indígena" de Mariátegui, el marxismo había entrado en eclipse a causa del desencanto con el estalinismo en los años 30, la guerra aliada contra el fascismo en los 40 y las esperanzas desarrollistas de los 50. Aparte del aparato de partido, sólo unos pocos intelectuales tenaces, como Caio Prado Júnior y Aníbal Ponce, junto con la revista cubana *Dialéctica*, mantenían viva su promesa intelectual. De pronto, con la polarización económica de las sociedades nacionales, el derrumbe del desarrollismo, la pérdida de fe en la "benevolencia" del capitalismo internacional y el ejemplo estimulante de un "nuevo comienzo" en Cuba, el marxismo recuperó su iniciativa.

La hegemonía simultánea de métodos estadounidenses e interpretaciones marxistas en las ciencias sociales era paradójica pero no ilógica. Pues el marxismo no representaba una "ruptura epistémica" con la economía ricardiana, sino que era su culminación lógica. Tanto el empirismo anglonorteamericano como el cientismo marxiano se empeñan por desenmascarar

una realidad social que es más concreta y definitiva que la "realidad" evocada por los viejos pensadores, que tenía un tinte promisorio hegeliano. Tanto el uno como el otro ordenan las ramas de indagación, ya sea según una escala que va de las disciplinas "duras" a las "blandas", ya sea entre infraestructura y superestructura. El manejo implícito a que habían sometido esta jerarquía aquellos pensadores hacía que los nuevos "científicos" los considerasen "blandos" y subjetivos". No hay ningún misterio, pues, en el desenvuelto tráfico académico entre empiristas y marxistas, pues si bien sus políticas son antitéticas, sus ideologías se asemejan, dentro del marco total de Dumont. Por mucho que difieran sus terapias, ambos aceptan la visión de una América Latina que aloja implacables estructuras capitalistas que llegan a las raíces últimas de la sociedad, y ambos apuntan a metas altamente instrumentales.

En pos de una alternativa *ideológica* del cientismo, examinemos un quinto momento de la toma de conciencia en curso, concurrente con el cuarto. Me refiero a la creación literaria y artística, si bien para no perder enfoque me restringiré al realismo maravilloso de los novelistas. De-



bemos reconocer el hecho de que a partir de los años 60 Carpentier y García Márquez han alcanzado ma-

yor reconocimiento en el Occidente en general que Pablo González Casanova y Fernando Henrique Cardoso. Supone uno entonces que sus mensajes tienen significación comparable. El problema es imaginar qué transacciones podrían darse entre novelistas y científicos.

En el siglo pasado, Marx y Engels eran los primeros en reconocer su deuda hacia Balzac y Dickens; sin los vastos panoramas sociales de los novelistas, la comprensión, por parte de los científicos, de la mercantilización y reificación en la Europa burguesa, consumista, habría quedado muy empobrecida. En cambio, ¿qué ha hecho el científico latinoamericano con *Cien años de soledad*, aparte de apreciarlo como un monumento a la imaginación regional? El hecho es que hasta un marxista encuentra "evidencia" más provechosa en tratados de los Chicago Boys que en las creaciones literarias de sus compatriotas. Permítaseme arriesgar una explicación. La fisión ideológica que viene caracterizando al empeño intelectual latinoamericano desde más o menos 1760, ha salido por fin a la luz. Las más aguzadas sensibilidades del pasado tuvieron plena conciencia de aquello; así Machado de Assis y Mariátegui, cada cual a su manera. Pero en el atolladero actual, este bifocalismo ha llegado a ser patológico y requiere corrección optométrica.

La cuestión, sencillamente, es ésta. Los científicos, cualesquiera que sean las salvedades y matices de sus análisis, perciben *racionalmente* a América Latina como "inserta" en esquemas explicables de dominación, manipulación y desacralización metropolitanas.⁸ Los "realistas maravillosos", por otro lado, por "izquierdistas" que sean sus simpatías políticas, instintivamente "se maravillan" ante la resistencia intransigente de sus sociedades frente a las exigencias del racionalismo, el capitalismo y la administración política occidentales. ¿Cómo tender un puente entre estas dos visiones visiblemente antitéticas? El hecho mismo de que la dialéctica se haya vuelto simultánea y no ya —como en nuestra versión de ella desde los años 20— lineal, sugiere finalmente la posibilidad, las múltiples posibilidades de compromiso histórico, si no de "síntesis" en ningún sentido sencillo.

No es éste lugar para una exégesis del realismo maravilloso, tanto más que ya se dispone de libros enteros consagrados a esta expresión.⁹ Basta con distinguir entre realismo mágico —que mezcla la magia con el mundo y crea ambivalencia para la interpretación causal— y realismo maravilloso —que mezcla lo insólito con el mundo de todos los días, haciendo lo maravilloso coextenso con la "realidad", sin suscitar temor o misterio estupendo y sin poner necesariamente en tela de juicio el proceso causal.

¿Cómo, pues, conectamos el realismo maravilloso-mágico de los literatos con el neopositivismo de empiristas, marxistas y teóricos de la dependencia? ¿Y cómo explicamos que los novelistas sean más convincentes que incluso los más ágiles e innovadores de los científicos? Foucault nos aporta indicios, si nos sentimos a gusto en la atmósfera enrarecida del postestructuralismo francés. Pero si queremos arrancar el fruto de la comprensión en nuestro propio jardín, consultamos a aquellos que están colocados como mediadores

en el punto central de esa gama priápica de "especialistas", entre lo duro y lo blando; nos referimos a los antropólogos e historiadores. Por desgracia, los historiadores se han descalificado a sí mismos por el momento, mientras combaten la tacha de "humanismo" que se les ha echado en cara, y para ello nos anegan en más gráficas y tablas de las que ni aun los economistas necesitan. Pero el antropólogo, más seguro en su posición científica, se arriesga a empresas especulativas.

El antropólogo brasileño halla que su sociedad es de ética múltiple. Su cultura se enfrenta a las premisas científicas del pensamiento occidental con una "verdad seducida" de inspiración africana que, por ser simbólica, es también reversible. Así, el axioma occidental de que el intercambio crea el excedente, y a partir de él la acumulación lineal, puede ceder a la presunción de que el intercambio es recíproco y por tanto requiere restitución. La cultura de derivación africana no se funda en una verdad universal sino en una verdad seductora que juega con las apariencias y deja los universales en suspenso mientras busca emanciparse del sentido y la lógica. El solemne *resurrexit sicut dixit* de la oración colonial se ha convertido, para el pueblo, en *reco-reco Chico disse* ("reco-reco, dijo Chico"). Una vez ritualizada, la verdad es relativizada, purgada de significado unívoco, doctrinario. Los *terreiros* brasileños, palestras rituales, se vuelven centros de irradiación que exhiben reversibilidades de la sociedad global.¹⁰ Análogamente, en la América española los campesinos colombianos y los mineros bolivianos del estaño, en lugar de someterse abyectamente al fetichismo de la mercadería y a la degradación humana del capitalismo, resisten las "leyes" de la economía antropomorfizando su dominación en forma de contratos con el diablo. Procediendo así, vuelven a representar el primer momento histórico de sometimiento o esclavización, haciendo renacer una figura demoniaca que impedirá la racionalización y la deshumanización.¹¹

Si los límites entre racionalización y "encantamiento" coincidieran con una fisión horizontal entre clases privilegiadas y despojadas, podríamos suponer que la racionalización llevarse adelante una invasión "hacia abajo" a través de los niveles sociales, para producir una sociedad disponible para el masaje o la cooptación por una ideología "hegemónica". Pero no es éste el caso. Los estudios brasileños muestran que la organización cultural Umbanda, lejos de respetar las divisiones entre las clases, las corta al sesgo y extiende estructuras informales hasta los niveles políticos y militares máximos.¹² Tenemos también el testimonio de los novelistas de los años 70, que perseguían lo insólito no ya en el dominio de la plebe sino en las carreras de los caudillos que la gobernaban y que se enfrentaban, de maneras "maravillosas", a la intrusión del imperialismo occidental.¹³

Los momentos intelectuales que acabamos de esbozar, si bien están lejos de agotar las cosas, bastan para indicar, primero, por qué y cómo la construcción "entre duro y blando" de la experiencia podría plegarse hacia uno que asignara la filosofía, las artes, las letras y la religión un papel contextual en empeños científicos o de políticas específicas; y, en segundo lugar,

que el despliegue de la sensibilidad no ha sido un proceso lineal sino multicíclico, que ha de captarse simultáneamente. Las interacciones, reales o imaginables, son incontables. Dado que los últimos dos de nuestros momentos, la ciencia y el realismo maravilloso, llegaron a ser momentos públicos en los años 60, se crearon papeles estratégicos para mentes de vocación ambidextra, tales como filósofos, antropólogos, un poeta-pensador (Octavio Paz), un poeta-economista (Gabriel Zaid), o un crítico literario - sociólogo (Antonio Candido). Comprometida más de cerca, la dialéctica nos lleva adelante ahora más de prisa, sin dejar de permitir —es más: requiriendo— la recuperación del modernismo, el ensayo sobre la "identidad" y el perspectivismo orteguiano. Los respectivos autores, sin embargo, no son recuperados como precursores sino como participantes. Sus mensajes entran en un foro de discurso que se acumula.

Zaid y el redescubrimiento del pueblo

Flotando, parecemos haber alcanzado una ionósfera de palabras, imágenes y conjeturas. Pero, como los últimos siglos han alejado crecientemente el pensamiento de su objeto (cf. la *Antropología filosófica* de Cassirer), no tienen por qué alarmarnos sus acrobacias en pos del acercamiento. En América Latina, donde la mente organizacional no ha conseguido imponerse a la voluntad general, debemos dar la bienvenida a un poco de gimnasia verbal y conceptual, si es que hemos de recuperar una "realidad" que el empirismo y el marxismo logran disfrazar tanto como revelar.

Lo que hasta aquí apenas he insinuado es que los esfuerzos intelectuales de América Latina desde los años 20 (plántense como se quiera) se orientan al descubrimiento del pueblo. Los europeos sabían desde antes que éste era el punto de partida, pero como el pueblo no era todavía "visible" (la historia escrita "desde el fondo" llegó tres siglos retrasada), tenían que evocar una condición presocial y entonces presentar un supuesto contrato social —a menos que, al igual que Moro y Montaigne, empezasen con los indios tupíes. En este caso encontraron que los hombres son por naturaleza "naturales", lo cual Oswald de Andrade redescubrió maliciosamente con su *Antropofagia*. Locke tuvo la suerte de tropezar con una definición de la gente que parecía reconocer propensiones "naturales" y también proporcionaba a la historia occidental un nuevo punto de tracción. En el caso de América Latina, semejante definición plantea un problema más arduo, en primer lugar porque la "gente" es culturalmente diversa y está socialmente segmentada; en segundo, porque los principios fundadores del gobierno iberoatómico estaban astutamente orientados de suerte que dieran cabida a la heterogeneidad; y en tercero porque el tema de la política lleva cinco siglos siendo el control social más bien que la participación. De ahí los obstáculos a una ideología "hegemónica" que requiere la libre aceptación de principios "evidentes por sí mismos" y no la aquiescencia evasiva a estructuras de autoridad.

Ahondemos más en nuestro rompecabezas ideológico. Pudiera sostenerse que la suerte del hombre corriente latinoamericano apenas ha mejorado desde

tiempos coloniales, si no es que ha empeorado. Sin pormenores a idear índices económicos o psíquicos que demuestren esta presunción, repasemos el programa público de la región que, dos siglos más tarde, sigue en gran medida sin cumplirse: abolición de la "servidumbre"; normas mínimas de bienestar; instituciones republicanas; participación política universal; internalización de la innovación tecnológica; acumulación interna de capital; salvaguardas contra la manipulación y la intervención extranjeras. América Latina podría parecer hallarse en perpetuo marasmo, de no ser porque la nueva historiografía descubre, en cada siglo a partir del XVI, transición incesante de casta a clase, de relaciones humanas personales a comercializadas. Esta visión neoevolucionista sugiere que la nueva ideología debe forjarse como reacción al choque con el capitalismo, y por tanto en términos dictados por él. Pero si un programa ya "occidental" sigue en tal medida sin lograrse, ¿por qué se tiene por eternamente adecuada la ideología de la que procede? ¿Hemos de interpretar el "marasmo" latinoamericano como representación de pura ineptia ante la modernización, o atestigua una identidad histórica intransigente con recursos psíquicos más duraderos aún que los de las naciones "hegemónicas"? ¿Hay una ideología tácita de resistencia o, usando un término que ha vuelto a circular, una "liberación" primitiva que habría que confrontar con el programa de Manchester, de paz, prosperidad y complacencia privada? ¿Es la ideología inevitablemente "supresiva y agujereada", como la llama Marilena Chauí, o pudiera ser tolerante y pluralista? Esto es, ¿podemos partir de una matriz o "patrón de conciencia", como recomienda Dumont, o debemos aceptar sólo las unidades para armar una casa prefabricada —el "programa" antes aludido—, cuando que el plano se perdió en el envío?

Implicar, como antes lo hice, que la ideología en América Latina anda en busca de un "contrato social" es un modo de decir que necesita un hito temporal, ya histórico o mítico. Constituir una organización política es ingresar en la historia, y es la apropiación de la historia lo que fastidia a los protoideólogos que hemos considerado. Los modernistas brasileños prescribían la repetición simbólica de la antropofagia de los indios, una ingestión ritual de los extraños y sus poderes. Ensayistas y novelistas neoneaturalistas hallaron que la historia no acumulativa está inmersa en geografía prehistórica. Los ontólogos preguntaban si los europeos verdaderamente "descubrieron" el Nuevo Mundo o si América está aún siendo "inventada". Los realistas maravillosos imaginan un tiempo circular que funde el mito con la presente circunstancia. Todo esto le hace suponer a uno que en América Latina sigue viviendo el hombre "natural", previo al contrato. ¿Dónde podrá encontrarse?

Lejos estamos de querer reinventar un ser que frecuenta las páginas de Guimarães Rosa, García Márquez y Roa Bastos. En lugar de eso, con auxilio del poeta-economista Gabriel Zaid, pongamos en claro que no se trata del *Homo aequalis* o *economicus* que surgió con la revolución occidental de los valores.¹⁴ Escojo a Zaid sencillamente porque sabe manejar estadísticas

mientras ve más allá. Nos conduce a México, pero con interrogantes que toman emblemático el caso.

El tema de Zaid es el "progreso improductivo" y su construcción maestra es una sociedad "piramidada" que ofrece a un tercio de la población cobijo bajo las pirámides. Al igual que Octavio Paz, Zaid evoca imágenes aztecas, en busca no de continuidades históricas sino de un discurso recurrente foucaultiano. Lo que recalca se diría acertado a propósito de las sociedades indoamericanas, desde México hasta Bolivia. Un tratamiento comparable de la hilera de sociedades afroamericanas que se extiende de las Antillas a Brasil podría conceder más participación a una ética informal de la acomodación entre la gente ordinaria y los poderes públicos. (Las sociedades euroamericanas del cono sur, que entraron en situaciones "bloqueadas" en el siglo XX, carecen del pluralismo etnoideológico de Indoa-mérica y Afroamérica. Podría ser significativo que estas últimas sociedades se hayan mostrado receptivas a la práctica de la *teología* de la liberación, en tanto que los intelectuales argentinos se vieron arrastrados a principios de los 70 hacia las premisas, más cabalmente conceptualizadas, de la *filosofía* de la liberación.)

Zaid toma a México como una sociedad para sí misma. Al fin y al cabo, si una nación de setenta y cinco millones de almas ha sido a lo largo de siglo y medio dolorosamente "forjada", de suerte que casi todo el mundo tenga siquiera cierto sentido de pertenencia — si bien no de incorporación o participación —, sería una actitud cínica el insistir en que la soberanía es cosa del pasado y que una nación "periférica" no pasa de ser un títere de manipulaciones comerciales y financieras del exterior, las cuales incluso un graduado en Harvard o la Sorbona apenas podría desenmarañar. Una vasta unidad nacional sigue siendo soberana y en cualquier momento puede dejar de importar whiskey o asesores educativos de Stanford. Lo que es más importante: si es un país con un mercado interno limitado, puede optar por no satisfacer necesidades insaciables al estilo Ricardo (producción) sino por proporcionar a los presuntos consumidores medios baratos de satisfacer sus propias necesidades modestas e inmediatas. Esto es, la ideología — se afine como sea respecto al mundo — tiene aquí que brotar de una antigua comunidad, que plasmarse en un idioma de autorreconocimiento, al igual que normas y aspiraciones. No habría de reaccionar ante todo a la dominación sistémica, ya que la sociedad misma no es sistémica sino arquitectónica (o piramidada). Un pueblo que no aporta una contribución política coherente y que ofrece un mercado marginal y fluctuante para productos cuya producción le cuesta al Estado un enorme endeudamiento, sólo es sistémico en un sentido rebuscado.

La explicación canónica de que las clases dominantes controlan la pirámide del Estado y las pirámides semiautónomas de los negocios, los sindicatos, las universidades y demás, se reduce a la tautología de que los grupos ricos y poderosos tienden a ser dominadores y no dominados. El análisis hegeliano de la relación entre amo y esclavo era más sutil, pero Marx puso mañosamente a Hegel de cabeza precisamente para darle a su propia argumentación una salida evolucionaria, sistémica. Zaid atribuye menos a los feroces instintos de los dominadores o a la codicia del capitalismo

internacional, y más a la ciega aceptación de una economía sistémica suministrada por consultores progresistas. En los años 1970-76, en los cuales el consumo calórico de los mexicanos descendió en 5%, el presupuesto de la Universidad Nacional aumentó en 600%, y en 1400% los de las universidades de provincia. Una implicación de este fenómeno es que la mera presencia de la población no piramidada nutre el crecimiento de las pirámides. Esto es, un poblado desposeído, por el solo hecho de existir, crea una "necesidad" de antropólogos, banqueros, contratistas y demás. La noción de distribuir los ingresos fiscales directamente entre el pueblo es ridiculizada a la luz de la "estupidez campesina" de gente que contrae deudas a 100% de interés para comprar arados y fertilizante cuyo pago saben que los esclavizará. La norma piramidada es un préstamo al 8%, arreglado mediante "conexiones", para un viaje a Miami o un automóvil más o una casa que es interminablemente "piramidada" a través de más "conexiones". De esta manera la férrea racionalidad de la sombra ciencia se muda en el credo eufórico del triunfalismo. La persuasión faraónica requiere, por supuesto, complejos alegatos en forma de axiomas tales como: 1) que la construcción de un inmenso trébol urbano para ahorrarse a los burócratas diez minutos en su camino a trabajos no productivos representa una inversión mejor que cincuenta mil bicicletas para campesinos que viven en pueblos; o 2) que la escasez crónica de alimentos básicos nacionales es menos significativa que la disponibilidad permanente de whiskey, discos (Vivaldi y rock), televisión en colores, automóviles Volkswagen y traducciones de Lenin y Milton Friedman a la lengua nacional; o 3) que las remesas familiares directas de emigrantes a Tucson y Los Ángeles son gastadas con menos efectividad que transferencias intergubernamentales filtradas a través de dos burocracias nacionales; o 4) que los consumidores que serán blanco para un país en industrialización en América Latina deberán ser las élites de Guatemala y Bolivia y no sus propios ciudadanos empobrecidos. El solo autenticar semejantes proposiciones requiere un gasto importante para pagar a consultores de prestigiosas universidades extranjeras.

Si Zaid hubiera compuesto su libro al modo ordinario en los economistas — un texto atestado de estadísticas ocasionalmente aliviadas por una nota anecdótica al pie —, habría logrado otro prescindible ejercicio en torno a la patología. Lo que hace es relegar las estadísticas a un formidable apéndice y alzar las anécdotas al texto principal, donde asumen fuerza bíblica. La "ilustración" que compara a los seis hijos del alfarero indigente, que trabajan duro desde la infancia y sólo se casan cuando pueden, con los seis hijos del economista, que se casan y adquieren colegiaturas para los niños, coches y casas hipotecadas mucho antes de que sean creados para ellos puestos parásitos en las pirámides, se convierte en una parábola. Las parábolas que iluminan dilemas morales del tiempo y el lugar son, o debieran ser, la esencia de la ideología, que nos negamos a definir como un inmenso plano, un opio de las masas, una feliz verdad nueva de la ciencia o fetichismo verbal. La pobreza de la ideología en la América

Latina oficial queda de manifiesto cuando contrastamos al economista que preconiza la producción altamente tecnológica de artículos duraderos (p.ej. robots para las fábricas Ford de Sao Paulo) que sustituirán abundante trabajo por escaso capital, con el político, quien sueña con llevar la población potencialmente articulada a empleos escalonados, no productivos, mediante la promesa de automóviles, instrucción universitaria y cirugía de altos vuelos. Nada tiene de raro que el extremo "duro" del espectro del conocimiento se haya vuelto duro como un cálculo biliar, no como un diamante afilado.

Notas

¹ Elsa Cecilia Frost, *Las categorías de la cultura mexicana* (México, 1972), pp. 143-95.

² El resto de esta sección aprovecha un capítulo que estoy preparando para la *Cambridge History of Latin America*.

³ Estuardo Núñez, "José Carlos Mariátegui y la recepción del surrealismo en el Perú", en *La experiencia europea de José Carlos Mariátegui y otros ensayos* (Lima, 1978), pp. 69-87.

⁴ Antonio Candido compara estas obras en su prefacio a Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (5a. ed.; Río de Janeiro, 1969), p. xviii.

⁵ *El exilio español en México, 1939-1982* (México, 1982) contiene un gran elenco.

⁶ Miró Quesada, *Despertar y proyecto*; también su *Pro-*

Hacia una redefinición de la ideología

yectó y realización del filosofar latinoamericano (México, 1981).

⁷ Mannheim, *Ideología y utopía*, pp. 296-300 de la versión inglesa.

⁸ Salvo quienes aceptan el recordatorio, por Foucault, de que "toda cosa puede ser deducida del fenómeno general de la dominación por la clase burguesa. Lo que necesita ser dicho es algo muy diferente." Foucault, *Power/Knowledge*, p. 100.

⁹ Irlema Chiampi, *O realismo maravilhoso* (Sao Paulo, 1980); Alexis Márquez Rodríguez, *Lo barroco y lo maravilloso en la obra de Alejo Carpentier* (México, 1982).

¹⁰ Muniz Sodré, *A verdade seduzida, por um conceito de cultura no Brasil* (Río de Janeiro, 1983).

¹¹ Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill, 1980).

¹² Véase Diana Brown, "Umbanda and Class Relations in Brazil", en *Brazil, Anthropological Perspectives*, Maxine L. Margolis y William E. Carter, eds., (Nueva York 1979), pp. 270-304.

¹³ Véase el intercambio entre Roberto González Echevarría, "The Dictatorship of Rhetoric/The Rhetoric of Dictatorship", y Gerald M. Martin, "On Dictatorship and Rhetoric in Latin American Writing: A Counter-Proposal", *Latin American Research Review*, 15, 3 (1980), pp. 205-28, y 17, 3 (1982), pp. 207-27.

¹⁴ Gabriel Zaid, *El progreso improductivo* (México, 1979).

