LATINOAMÉRICA

HACIA UNA REDEFINICIÓN DE LA IDEOLOGÍA

(segunda parte)

RICHARD M. MORSE

El pícaro Rousseau echa una mano

Traducción del inglés de Juan Almela

ES CLARO QUE el juego de la gallina ciega toca a su fin. Hay profundos cambios cerca: no el cambio "estructural" arbitrario prometido por tecnócratas y revolucionarios en los años 60, ni un gran vuelco de valores, sino el simple reconocimiento de los hechos, a largo plazo, del caso. Para guiarnos, podríamos estirar nuestra antena hacia aquellos trasmisores distantes. Tres fuentes evidentes de inspiración ideológica son los iberos, de Vitoria Suárez, los británicos, de Hobbes a Smith y más acá, y los alemanes, de Fichte a Hegel y a Marx. La tradición ibera es la nativa. Su principio formal de que las normas políticas son anteriores y externas a la sociedad se ha vuelto arcaico y por tanto su principio informal y todavía vital del "populismo" (en el sentido del historiador, no del sociólogo) requiere reenunciación en nuevo contexto. El principio británico (con su corolario de la Ilustración francesa) representa precisamente la "revolución de valores" occidental a la cual, según reconocemos por fin después de dos siglos, América Latina se somete de manera altamente ecléctica. El punto central ya no es internalizar la racionalización sino aceptar que hay anticuerpos permanentes contra ella. El principio alemán es más afín que el anglofrancés, por haber surgido en un reconocido contexto de "subdesarrollo" y haberse enfrentado directamente a los postulados ilustrados de racionalismo panglosiano y meliorismo oligárquico. Tal como maduró, sin embargo, su universalismo apodíctico se reveló inhóspito para una ética plural.

Por varias razones podemos sentirnos insatisfechos con estos bloques discursivos. Pese a sus contradicciones internas y puntos disputados, son modos de ver generales que se ajustan a situaciones creadas; costean premisas que escapan gradualmente a la vigilancia. Nuestro guía más indicado sería un marginal, un "filósofo pícaro" que se enfrentase a vocabulario y premisas y no sólo a la evidencia, las argumentaciones y prescripciones; un pensador que escapara a la mano muerta de un "sistema", imponiendo experiencia privada a su complejidad. De seguro disponemos de un surtido de semejantes pícaros. Probemos a Rousseau, con fines de pura demostración. Siendo pícaro joven en Italia, Rousseau se vio expuesto al otoño de una sociedad patrimonial, católica. Apenas maduro, chocó con París y el pansofismo relamido de los *philosophes*. Después de que murió, sus textos fueron los únicos de la Ilustración francesa que capturaron la imaginación alemana. Rousseau vivió una experiencia "latinoamericana" y, dado que todos sus escritos son autobiográficos, ofrecerán presumiblemente señales para la navegación. Sus puntos de referencia eran la Italia picaresca, el París de los *philosophes* que no tardaría en deificar la Razón, y una *polis* ginebrina (idealizada): todo ello apropiado para nuestro caso.[15]

Para empezar, descartamos preguntas escolares de si Rousseau sería jacobino o totalitario (o ambas cosas), o si el *Contrato social* es internamente coherente o la voluntad general será compatible con un gobierno representativo. Andamos en busca de una gramática de la ideología, no de fórmulas. Como ha dicho Peter Gay, hay que tomar la teoría política como un instrumento crítico, no como un dispositivo constructivo. O bien: Rousseau es el teórico de los movimientos democráticos, no del Estado democrático.[16] Sin importar cómo se interprete el *Contrato social*, queda en pie el hecho de que cuando Rousseau abordaba casos —Ginebra, Polonia, Córcega—, suspendía los juicios *a priori* y sopesaba los factores histórico-culturales de la situación. A lo largo de su vida retuvo el ideal de la *polis*, como sediciente "ciudadano de Ginebra", si bien jamás borró el recuerdo de sus años católicos de "Periquillo sarniento" en Italia[17], cuando se las ingeniaba para sobrevivir y aprendía que hay que juzgar al ser humano desinteresado, que la falta de la sociedad es su culpa y no sus defectos de organización, y que hace falta un contrato social, no para crear una comunidad sino para dar forma a la ya existente. No es preciso recuperar un arcaico estado de naturaleza si la sociedad está presente por doquier. Para capturar esa sociedad hace falta conciencia de sí, no sociología; si está arraigado, pues, en las personas, el pensamiento social no debiera ser sistemático, no podría serlo. El oficio declarado de Rousseau durante este período —y durante su vida entera— era el de músico, de alguien que se ocupa de temas y orquestación, no de proposiciones y sistemas. (Adviértase la importancia de la música popular brasileña para la ideología en los pasados años 60 y 70.)[18]

Reunamos unas cuantas reflexiones rusonianas a fin de realzar tres temas: la crítica del liberalismo, el principio de no individualismo y la voluntad general. La argumentación de Rousseau se oponía al supuesto liberal de la sociedad como agregado de hombres logrados por esfuerzo propio, divididos en encontrados grupos de intereses. Esto ponía el acento en las libertades privadas y no en la libertad. Creaba falsas dicotomías entre derechos de la minoría y gobierno por la mayoría, libertad y orden, libertad e igualdad, dependencia de sí y paternalismo. La libertad comienza con el individuo y no con leyes, creía Rousseau, y el individuo no debiera someterse a leyes ideadas por filósofos sino a la idea de ley como tal. Donde el interés general es un cálculo de expertos, el "bien común" se vuelve una designación errónea, pues la gente ya no comparte una vida común. La experiencia compar-

tida se reduce a la capacidad de respuesta privada a un medio ajeno. En París a Rousseau le llamó la atención el desvanecimiento de la vieja disposición romana y cristiana a la amistad, *amicitia*. En *La nueva Eloísa* observa Saint-Preux que un hombre puede ser instantáneamente "amigo" al primer encuentro, pero años después volverse instantáneamente un extraño si se le pide un favor. El parisiense exhibe tierno interés hacia tantas personas, que no puede interesarse de veras en ninguna.

A diferencia de los *philosophes*, Rousseau se negaba a considerar el Estado como una máquina utilitaria mejorable para aumentar la felicidad y fomentar el bienestar. Esto ayuda a explicar el ataque contra las ciencias y las artes en su primer *Discurso* ("...decirnos qué debemos pensar de esa multitud de autores oscuros y literatos ociosos que consumen inútilmente la sustancia del Estado") y nos permite suponer cómo habría juzgado a las lumbreras académicas y a los corifeos de las políticas que medran a costa de nuestras arcas públicas. La libertad personal no era para Rousseau un asunto matemático sino ético. Había que aceptar con fatalismo las desigualdades, pero no las situaciones de control y dependencia. La transformación del orden social requería participación, no técnicas administrativas; aceptación de la ley, no obediencia a las leyes.

Negando que el individualismo fuera el supremo principio social, Rousseau no retornaba al hombre "político" aristotélico y neoescolástico, ser cuya humanidad presuponía la sociabilidad y por ella se definía. Una vez constituida la sociedad, sin embargo, los hombres, según creía Rousseau, están en deuda uno hacia otro y hacia el Estado. Semejante endeudamiento no es dependencia, sino que describe una comunidad relacional de personas "artificiales" que no son por naturaleza sociables.[19] La libertad no implica, por tanto, esferas de no interferencia privadas, conducentes a desunión competitiva que hace que uno dependa de la voluntad de otro. Los derechos del hombre no pueden *per se* abolir la coerción en la sociedad, pues, en los ejemplos que pone Ellenburg, los liberales están por siempre dispersando multitudes, disolviendo trusts y haciendo trizas la opinión de las masas. Además, limitar la cantidad de poder es fútil si la fuente de poder está viciada. Si la competencia conduce a la esclavitud, otro tanto hace el hedonismo, ya que dar rienda suelta a los apetitos es una forma de autoesclavizamiento personal. El conjunto político no habrá de ser un mero agregado, sino mayor que la suma de sus partes, si ha de posibilitar la previsión y el juicio que la condición presocial deniega. A partir de este supuesto, la cuestión no es cómo articular las partes en un todo sistémico sino cómo respetar el principio de lo difuso en la política de este cuerpo.

De todo esto se sigue que Rousseau desconfiaba de la distinción entre público y privado, pues cuando la libertad es relegada a una esfera privada, está sujeta a intromisión pública. En Rousseau, la fisura maestra pasa entre lo general y lo particular. Todos los agrupamientos (familia, ocupación, clase, magisterio y así por el estilo) son asociaciones públicas pero *particulares* que caen dentro de la circunferencia *general* del Estado, definido como sociedad de ciudadanos. En lugar de los límites trazados (aunque a menudo se prefiera suspenderlos), en los regímenes tanto liberales como corporatistas, entre entidades o sectores privados y públicos conflictivos, tenemos aquí un conjunto jerárquico de lealtades que va del bien particular al general, con precedencia de este último. Este ideal social reduce la importancia del individualismo, ya se vea como culto al genio romántico y al héroe carismático o como programa pedagógico general para cultivar capacidades latentes de ciudadanos individuales. La otra posibilidad, sin embargo, no es una atroz nivelación y regimentación. Consiste sencillamente en reconocer que el genio o el mero mejoramiento propio no es un asunto privado sino un corolario de la vida social, comunalmente ordenada, que se despliega. Para su definición, el genio depende de una historia compartida.

La sociedad contemporánea era, en el sentir de Rousseau, un estado legalizado de guerra declarada por una minoría poderosa a los pobres indefensos. Para él, entonces, la preocupación central no era la ingeniería social sino la opción moral entre libertad y esclavitud. Podría haber dicho de Marx que se empeñaba en comerse el pastel y a la vez guardarlo, y de Bentham que se comía un pastel que no le tocaba. En cuanto a Erich Fromm, Rousseau estaba presto a sacrificar el caviar del "ser libre para hacer" al arroz y los frijoles del "verse libre de". Rousseau imaginaba una sociedad radicalmente igualitaria con libertad "negativa" para todos, o sea que cada ser estuviese libre de la voluntad de otro. Es de esperarse que haya desigualdad de posesiones, en tanto no sea tan exagerada que tolere la compra y venta de personas. Mientras más se ensanche la brecha entre ricos y pobres, sin embargo, en mayor grado los ricos renunciarán a la responsabilidad y entretejerán con las cadenas de la opresión guirnaldas de arte, literatura y ciencia.

La tan debatida "voluntad general" requiere el reconocimiento de la sociedad como asociación mutua y no amañada o impuesta. Por ejemplo, lo que los campesinos colombianos de Taussig piden no es la ficticia paga igual por trabajo igual que nutre el saqueo capitalista, sino reconocimiento de la valía intrínseca de

todas las personas. Chaui critica que las mujeres se "liberen" de la casa para entrar en el mercado competitivo del trabajo, ya que así continúan sosteniendo un sistema explotador.[20] Maria Hermínia de Almeida generaliza el punto al implicar que la atribución primordial de la gente en una organización no participatoria consiste en "dar testimonio", no en abogar por un mecanismo aventajado de incorporación.[21] A fin de cuentas, la voluntad general requiere confraternidad en garantía y condiciones recíprocas de vida social. En esto "fuerza a la gente a ser libre". A los corifeos liberales esta frase les huele a totalitarismo. Ellenburg nos recomienda ahondar en la frase francesa *forcer d'être libre* y preguntarnos si significará *forzar* o *reforzar*, en el sentido rusoniano de la virtud como vigorizante del alma. En este último caso, nos queda la moderna concientización que resiste la dominación internalizada o ideología hegemónica. Tal resistencia, se figura uno, es más fácil de movilizar en una sociedad de asignación de estatus personalizada (donde las confrontaciones suscitan la intimidadora pregunta de Da Matta: "¿Sabe usted a quién le está usted hablando?") que en una donde la autoridad esgrime el cetro de la racionalidad igualitaria (el principio de organización de Chaui), con su intimidador "¿quién piensa usted que es?"

Coloquemos ahora a Rousseau en el contexto creado en virtud de haber repasado la *prise de conscience* de América Latina desde los años 20, y de haber tomado el México de Zaid como emblemático, aunque no descriptivo, de la América Latina contemporánea. Al hacerlo miraremos a Rousseau, no pidiéndole prescripciones sino perspectivas. Incluso crearemos nuestro Rousseau, lo mismo que Suárez creó un Aristóteles o los liberales ingleses su Carta Magna *ex post facto*. Esto es, la moderna América Latina podría descubrir en él a un "padre fundador" en el sentido borgiano de que un escritor crea a sus propios precursores. Si no hubiera existido Kafka, no podríamos leer a Browning como lo hacemos. De no existir América Latina, lo que Rousseau quiso decir sería más oscuro.

Si suponemos que la imagen de México de Zaid ha imperado durante medio milenio y que no les parecerá insólita a nuestros biznietos, nos preguntamos si un programa de desarrollo económico, aboliendo la pobreza al estilo Lyndon Johnson, creando mecanismos formales de participación política (y cooptación) incrementada, e instruyendo para liberar (y cooptar) selectivamente el talento individual —si semejante programa, decimos, arraigado como está en una infraestructura política y económica muy torcida, responde a la situación. Se diría que debiéramos partir de una visión completa de una sociedad un tanto pasiva, más que de un conjunto de afirmaciones apresuradas de redención tecnocrática y movimiento dialéctico. Rousseau no era un utopista y tampoco pretendía haber descubierto un proceso evolutivo, natural o humano. Podría, sin embargo, haber partido de la premisa de que la población total de una sociedad latinoamericana está ya *en* la organización política, que no necesita esperar una señal de Milton Friedman o de los marxistas, ni el fruto de un debate académico acerca de la "marginalidad", a fin de determinar, según índices socio-político-económicos, quién está dentro y quién está afuera. México y Brasil y Paraguay y Guatemala ya *pertenecen a* sus habitantes. Este supuesto desplaza el foco, desde un hincapié ricardo – marxiano en los mecanismos de cambio e instrumentos de poder, hasta una aceptación de hecho consumado. El punto en cuestión no es cómo cambiar sino cómo asumir lo que existe.

Si se trata de que rescatemos el porvenir de manos de políticos, intereses creados, científicos y tecnócratas, nos sale al paso la amenazante voluntad general rusoniana. Esta voluntad general —podemos preguntar— ¿no abre la puerta al totalitarismo, el populismo "guiado" o, en las clásicas palabras de Madison en el décimo documento del *Federalista*, un mayoritario "impulso de pasión, o de interés, adverso a los derechos de otros ciudadanos"? Pero éstos son fenómenos manipulados. La voluntad general de Rousseau emanaba del pueblo, no de administradores y curadores autodesignados. La voluntad general es inconstante, ni que decir tiene, porque no depende ni de principios verificables de cálculo ni de rancios preceptos de derecho natural. Con todo, si es una emanación directa del pueblo, tenemos menos que temer de ella en sociedades pluralistas, como las latinoamericanas, que en una sociedad occidental partida en facciones, cuyo pluralismo consiste en intereses múltiples que descansan en supuestos filosóficos compartidos. Rousseau nos acicatea hacia situaciones no sistémicas, donde la tarea es hacer difuso el conjunto, no a la inversa, como en la construcción centralista-federalista mimética de la política latinoamericana. Si son sustentadas múltiples "realidades", ¿por qué el discurso político no habría de reflejarlas? Rousseau no dice nada, hasta donde sé, que elimine diversas interpretaciones del universo o que atribuya universalidad al desencanto weberiano o que niegue la posibilidad del realismo maravilloso.

Verdad es que Rousseau prefería las sociedades pequeñas a las grandes. A la Cuba de 1959 o la Nicaragua de 1979 habría querido aplicarles su receta corsa para pequeñas naciones, de juventud social adaptable al cultivo en pequeño, y sometibles a imperativos morales en vez de comerciales. Brasil o México corresponden más de cerca al caso de la Polonia de Rousseau: una gran nación de soldados y academias, que cultiva artes y ciencias, comercio e industria, donde se hace circular velozmente el dinero, a fin de mantener a los ciudadanos en gran dependencia. Ésta era la fórmula perfecta para un pueblo maquinador, ávido, ambicioso, servil y bellaco, dado a extremos de opulencia y miseria, licencia y esclavitud. El consejo de Rousseau para semejante nación era revivir la autonomía de las unidades territoriales provincianas y aún menores. A falta de la pequeña comunidad ideal, se procura segmentar el conjunto, más grande, a despecho de la articulación sistémica. La *representación* que uno cultiva no es poder delegado que pueda esclavizar a aquellos que lo delegan, sino un directo y continuado *representar* las demandas políticas y visiones del mundo de segmentos heterogéneos en busca de liberación.

En la América Latina contemporánea, las comunidades cristianas de base y la teología de la liberación son un correlato evidente de la prescripción rusoniana. Aquí la religión asume el carácter público, cívico, por

el que Rousseau abogaba. Reuniéndose en grupos primarios, el pueblo *se vuelve* la iglesia, invirtiendo y descentralizando la autoridad, eliminando la función paternal de los "pastores" sacerdotales, adquiriendo el derecho de hablar directamente a las máximas autoridades. El constante diálogo que sostiene y justifica a las comunidades es una reflexión crítica en torno a sí mismas y a la sociedad, una búsqueda de causas de pobreza y opresión que apunta hacia comprensión e ideología colectivas. Pecado ya no quiere decir creencia heterodoxa sino cualquier forma de opresión. Eliminar el "pecado" no requiere escudriñar doctrinas recibidas sino estar alertas a los signos de los tiempos, y un esfuerzo comunal por idear lenguaje, ideas y proyectos nuevos. Tal proceso parece más próximo a la noción rusoniana de la voluntad general en gestación que a los supuestos angloamericanos acerca de la formación de opinión en una sociedad liberal.

Nota al pie sobre ética múltiple

Este ensayo no se ha ocupado de cuestiones inmediatas y estrategias prácticas, sino de las implicaciones de un interludio existencial prolongado que empieza a presenciar, en muchos frentes, una reconceptualización, que cala hondo, de sociedades e instituciones latinoamericanas, así como de sus premisas culturales. Iba yo por estos últimos párrafos cuando recibí una carta de un brillante científico social y planificador peruano que escribe: "En este momento se nota algo más que una preocupación en la región latinoamericana. Yo lo llamaría angustia surgida de la sensación de que la distancia que nos separa del mundo industrial y de las tecnologías de primera fila aumenta a ritmos biométricos. Hay, por otro lado, una pérdida de identidad, de disolución de lo propio, que no significa transformación en 'otro' sino un vacío señalado por frustración, donde la única salvación concebible está en manos de economistas y financieros."

Es, con todo, precisamente este momento existencial —señalado por "angustia", "vacío", "frustración"— el que invita a un repaso —o lo impone— de los terrenos nativos y sus raíces culturales. Y llega en un tiempo en que la venerable tradición iberocatólica no tiene por qué ser recordada como puramente clerical y autoritaria sino, al igual que cualquier tradición de larga vida, como portadora de su propio potencial terapéutico. Esto no quiere decir que las comunidades de base cristianas que mencionamos sean en sí mismas *la* respuesta (¿quién sabe a qué formas de apropiación se presten?), ni más ni menos que lo fueron las guerrillas, las invasiones de "paracaidistas" y los grupos culturales no católicos, que nos abrieron los ojos en los años 60. (Y quién, después de todo, puede predecir las cargas e ironías consecuentes a *cualquier* "liberación"?) La cosa es que, a la larga, la formación de *sectas* radicalmente igualitarias contra una *iglesia* piramidada (estilo Troeltsch y Weber) ofrece un ejemplo sociológico mejor, para América Latina, que las disquisiciones de Madison, Mill, Marx y Gramsci.

Esto me empuja a cuestionar el ágil ensayo de Chaui "Cultura popular y religión", que repudia todas las sectas religiosas porque son cooptables por la autoridad institucionalizada.[22] A lo que me inclino yo es a dejar la religión ni más ni menos donde la colocó Kierkegaard, junto a la ética, el arte y la ciencia, Chaui —lo reconozco— concluye donde yo quisiera, con la admonición de la escuela de Frankfurt de que la ciencia (no la religión) es el opio del pueblo. Pero a pesar de esta vuelta de tuerca, su análisis está incrustado en la filosofía occidental recibida; nos apremia a usar sus recursos para reemplazar el discurso supresor, "agujerado", de la "ideología" por un antidiscurso, o discurso crítico, que desenmascare la ideología.[23] En este momento de exploración y formación, sin embargo, el objetivo no es calibrar la ideología occidental frente a la ciencia occidental sino considerar los modos coexistentes de discurso sin importar de dónde procedan. A diferencia de sus *confrères* ilustrados, Rousseau fomentaba semejante propósito.

Tal es, por cierto, un punto decisivo. Las sociedades latinoamericanas son de ética múltiple, en tanto que la ideología del Occidente industrial presume una ética unitaria o, como los gusta decir a los estadounidenses, de "reglas del juego" uniformes. Dichas "reglas" caracterizan a las sociedades igualitarias y conducen a la diseminación de ideología "hegemónica". En América Latina persisten aún visiones heterodoxas del mundo, sobre todo (aunque no exclusivamente) amerindias y africanas, en forma acriollada. Y persisten por dos razones. En primer lugar, la acción de la iglesia y el Estado laboró, durante tres siglos coloniales, para orquestar y jerarquizar distintas visiones del mundo, no para suprimirlas o nivelarlas. En segundo lugar, en sociedades donde las grandes masas nunca podían —vistas las cosas con realismo— aspirar a incorporarse a la sociedad "burguesa", es natural que hayan conservado su fuerza puntos de vista y estrategias heterodoxos para reconceptualizar el universo social. ¿Cómo puede entonces la ideología, en el sentido de reglas básicas políticas universales, florecer en sociedades que son auténticamente plurales, no meramente divididas en facciones?

Echemos mano del contraste que establece Chernoff entre la música occidental y la africana, cuyas implicaciones son patentes para las comarcas afrocaribeñas y Brasil.[24] Por el momento —y acaso en cualquier momento de nuestro futuro existencial— no podemos esperar posibilidades claras, prácticas. Lo que necesitamos es sensibilidad a construcciones y ritmos simultáneos. Esto lo hallamos en la comparación que establece Chernoff entre el "sentido metronómico" occidental, que interpreta el tiempo como un movimiento inexorable hacia un momento distante, y la música africana, que impone a músico y espectador por igual la necesidad de mantener un ritmo personal que otorga coherencia a un conjunto de ritmos y acentos conflictivos. La música occidental armoniza diferentes tonos en acordes, pero carece de nombre en cuanto a los ritmos; su terminología (*accelerando, rubato*, sincopación, etcétera) se refiere a velocidad, metro y acentuación. En Africa, los batimientos tienen nombres y variaciones, y el ritmo de la música procede de una relación entre pulsaciones, antes que de una pauta dominante. Otras posibilidades siguen vivas. Traducida a términos sociopolíticos, *ésta* es la metáfora que

ilumina nuestro caso. El hecho de que el *establishment* pueda cooptar grupos culturales religiosos no tiene mayor importancia que el hecho de que los centros nocturnos de Nueva York y París conviertan ritmos africanos en linealidad metronómica para solaz de clientes burgueses aburridos.

Esta idea final quiere recalcar lo que debe significar la democratización en tierras de diversidad cultural, donde las "soluciones" económicas, según las normas del Occidente industrial, son inalcanzables en un futuro previsible. Aquí la ideología debe desenvolverse a partir de una continua representación de las aspiraciones populares, no a partir de imposición, con estructuras concebidas en lo alto. La democracia debe ser pensada aquí como un proceso que no se refiere sencillamente al perpetuo choque de pasiones, intereses y opiniones, sino también a las premisas de las que surgen y las palestras en donde se proclaman. El camino de "liberación" que los latinoamericanos están adoptando atestigua una meta con naturaleza de proceso, no con la condición estática de la "libertad" anglofrancesa.

Notas

[15] En lo que sigue, los conocedores reconocerán mi deuda hacia Ernst Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, trad. y ed. por Peter Gay (Bloomington, 1963), y Stephen Ellenburg, *Rousseau's Political Philosophy* (Ithaca, 1976).

[16] Introducción de Cassirer, *Rousseau*, p. 27.

[17] El Periquillo sarniento era el protagonista picaresco de la primera novela de México (1816), por J.J. Fernández de Lizardi.

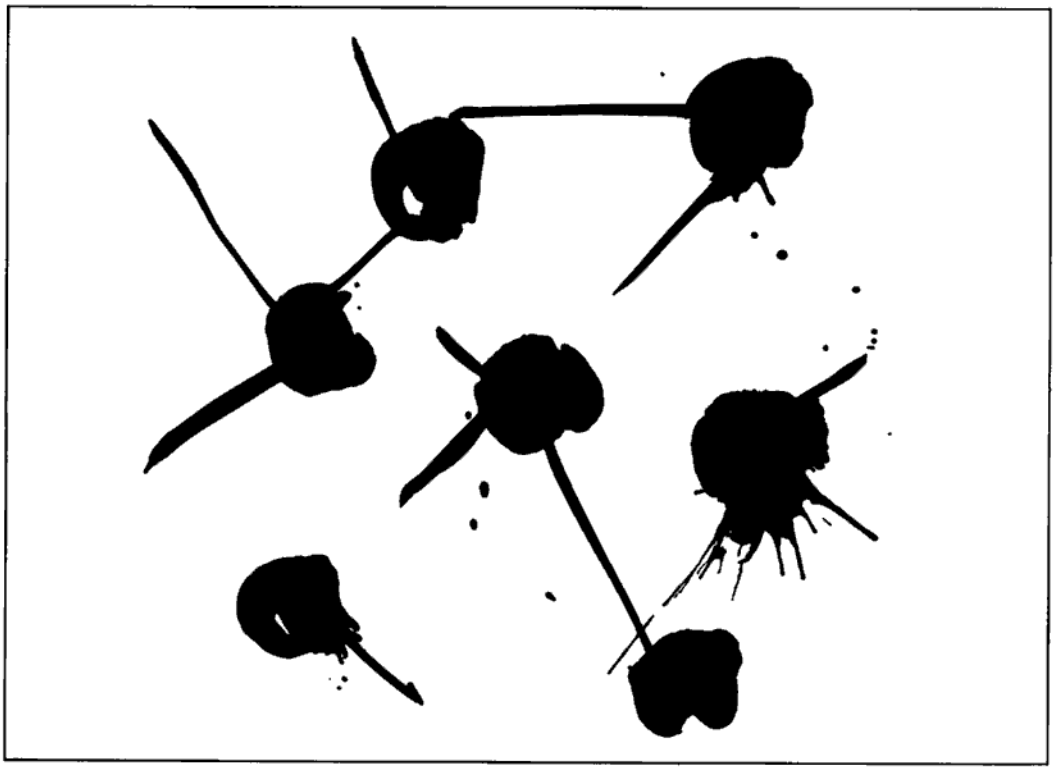
[18] Affonso Romano de Sant'Anna, *Música popular e moderna poesia brasileira* (Petrópolis, 1978), pp. 97-111, 223-42.

[19] La pequeña ciudad mexicana descrita por Díaz ejemplifica esta condición rusoniana más bien que la solidaridad de familia y de comunidad imputada a menudo a la vida pueblerina latinoamericana. "Ninguna unidad tiene existencia más que con referencia a un ego dado. El conjunto de personas con las que mantiene interacción estructurada difiere para cada ego de la comunidad. En consecuencia, no hay base para la amistad. Lealtades y alianzas se entrecruzan... La sociedad total, como la familia, está dispuesta en una serie de papeles sociales distintos, separados, jerárquicamente dispuestos." No obstante, éste no es individualismo "capitalista", pues el innovador o el alpinista social es una figura risible y no respetada. En las sociedades católicas, como Weber observó, el "virtuoso" es visto con recelo. May N. Díaz, *Tonalá: Conservatism, Responsibility, and Authority in a Mexican Town* (Berkeley, 1966), pp. 134-5, 213.

[20] Marilena Chaui, *O que é ideologia* (12a. ed.; Sao Paulo, 1983), p. 112.

[21] Maria Hermínia de Almeida, "Novo sindicalismo e política", Conferencia sobre Oportunidades y Constreñimientos en la Sociedad Industrial Periférica, Nova Friburgo, 18-20 de julio de 1983.

[22] Chaui, *Cultura e democracia*, pp. 71-83.

[23] *Ibid.*, pp. 22-23.

[24] John Miller Chernoff, *African Rhythm and African Sensibility* (Chicago, 1979).