

Teatro y cultura latinoamericana

Pedro Morandé

Sociólogo, Director del Instituto
de Sociología U.C.

A pesar de que el concepto de cultura es frecuentemente usado en ciencias sociales, no existe sobre él un consenso sustantivo. Es necesario buscar un denominador común entre las distintas perspectivas teóricas para descubrir su núcleo problemático fundamental. Por ello, no se puede partir asumiendo una definición ya hecha, sino que es necesario elaborarla desde el horizonte teórico de la investigación y desde la intencionalidad del trabajo a desarrollar.

En la perspectiva que yo utilizo, hay un punto que me acerca a la gente de teatro, y es que el concepto de cultura denota fundamentalmente un fenómeno de representación. Se aplica analógicamente al "cultivo de un sujeto" la palabra que, primeramente, se usaba en el ámbito de la producción agrícola, en la "agricultura". Sobre la base de la idea de que el hombre nace, crece y se desarrolla del mismo modo que las plantas, el cuidado prodigado a la naturaleza debía extenderse también al crecimiento y desarrollo de la vida humana. Así, el concepto de cultura está referido a alguien que crece, que se desarrolla, que lee las circunstancias de



su medio ambiente y las interpreta desde el punto de vista de su autodespliegue como sujeto en el mundo.

Para todos es claro que hay una relación entre cultura y sujeto. Eso no se discute. Pero este consenso se resquebraja ante la pregunta de si

existen sujetos a nivel colectivo. Que haya sujeto a nivel individual es algo que todos aceptan; la duda es si puede hablarse de un pueblo, de una nación, de una clase social, etc., como se habla de un sujeto. Cuando se lo hace, ¿se trata sólo de una personificación de un ente que en sí mismo no lo es? La respuesta a esta pregunta es muy compleja y trae aparejada la dificultad de encontrar un referente objetivo para aquello que llamamos cultura a nivel social. Cualquiera sea la noción de sujeto que tengamos en el plano individual, siempre podemos encontrar un punto de referencia real, objetivo, en nuestra propia corporeidad. Entonces, se puede usar la noción de sujeto para referirse a la dimensión interior, o la dimensión espiritual de esta corporeidad o la dimensión de sentido de nuestra propia existencia corporal. Pero ¿qué referencia tenemos al hablar, en general, de la hu-

manidad o de un pueblo, si esa corporeidad no existe?. Esto plantea un problema bien serio, porque normalmente, en la reflexión científica pensamos sobre objetos, y si no hay objeto de referencia ¿qué propiedades se le puede atribuir?, ¿qué características? Esta dificultad nos remite a la pregunta de cómo se constituye el fenómeno cultural, de cuál es su naturaleza.

A mí me parece que la cultura surge de un acto de diferenciación de la sociedad frente a la naturaleza, y por lo tanto, el tema central de la cultura es esta diferencia. Ella surge de la pregunta que el hombre hace acerca de su propia especificidad, es decir, de la cualidad diferencial de lo humano respecto de aquello que no lo es. Aunque posteriormente se formule a nivel del lenguaje racional, esta pregunta viene planteada primeramente desde el horizonte precategorial. El punto básico que quisiera destacar a este respecto podría sintetizarse en la siguiente afirmación: no es la naturaleza la que diferencia al hombre, sino que es el hombre el que se diferencia de la naturaleza. La naturaleza es muda o indiferente frente a esta pregunta por lo específicamente humano. Por ello, la única manera de poder formularse es representando socialmente la diferencia entre el hombre y la naturaleza. El núcleo de toda cultura es, en consecuencia, una representación.

No es por acaso que la sociología, y en general todas las ciencias sociales, desde su mismo nacimiento han usado el símil del teatro para conceptualizar su objeto de estudio. Así, ella

habla de escenarios sociales, de roles, de actores, de guiones. Todavía más. El concepto clave y más determinante de toda la cultura occidental, que es el concepto de persona, surge también del teatro. Ello es así porque el núcleo de toda cultura está constituido por la representación de una obra, sólo que en ella el público está también arriba del escenario, es decir, la representa la sociedad en su conjunto. El tema de esta representación es la diferencia del hombre y de la naturaleza, y ella se hace posible por medio del símbolo. El símbolo surge del mismo acto representacional, y por eso es que si se puede identificar el momento del salto de la naturaleza a la cultura, ese salto tendría que haberse producido por la representación simbólica, por la realización de un ritual. No existe ninguna otra posibilidad racional de comprender ese salto a lo humano. Esto significa que la cultura, como toda representación, está referida al hombre como tal y en cada representación lo que se juega es la imagen diferencial del hombre frente a la naturaleza.

En el plano de la vida social, esta representación se produce diferenciando internamente la sociedad en naturaleza y cultura. Piénsese, por ejemplo, en el significado que ha tenido por siglos la diferenciación de los sexos. La femineidad ha representado el polo de la naturaleza, la procreación, la fecundidad, el origen, la madre tierra, lo dado, el polo pasivo; la masculinidad, en cambio, el polo activo, la cultura, la creatividad, el trascender la naturaleza, la razón. También se ha representa-

Así, el concepto de cultura está referido a alguien que crece, que se desarrolla, que lee las circunstancias de su medio ambiente y las interpreta desde el punto de vista de su autodespliegue como sujeto en el mundo.

do socialmente la diferencia entre naturaleza y cultura a través de la estratificación. El estamento alto siempre fue considerado el estamento culto, diferenciado del resto de la población, menos refinada y más cercana a la vida natural. Otro de los elementos que a mi juicio ha sido fundamental para la representación social de esta diferencia, es la distinción entre trabajo intelectual y trabajo manual, donde el trabajo manual es puro gasto de energía y, por lo tanto, pura naturaleza, en tanto el trabajo intelectual es directamente social, valor agregado. En consecuencia, puede afirmarse que la vida social al mismo tiempo que tiene la dimensión práctica de la satisfacción de necesidades de reproducción de la vida, que podríamos llamar su función "natural", tiene también una función representacional que establece la diferencia con la naturaleza y que da origen al espacio de la cultura.

En este sentido, me parece que el teatro es una representación de la representación, una actividad reflexiva de la cultura respecto de sí misma. La representación basada en un guión está referida a una representación primera, anterior, que es la que ejecuta cada pueblo, cada sociedad, escenificando a través de su vida cotidiana la diferencia que pudiese existir entre lo específicamente humano y la naturaleza. Pienso que sólo a partir de estas consideraciones es posible plantear el tema del sujeto de una cultura y el tema de su identidad. La identidad cultural no está referida a una propiedad, como sucede con cualquier objeto, y no puede ser comprendida por medio de la clasificación por género próximo y diferencia específica. En el caso del ser humano ello no es posible, a menos que seamos clasificados por otros que, desde fuera de nosotros, tengan la capacidad

de observarnos como objetos. Pero desde nosotros mismos, no tenemos esa posibilidad, y por lo tanto, la identidad está necesariamente referida al acto ritual, a la representación que nosotros socialmente actuamos. Somos parte de esa representación, y nuestra identidad está vinculada a la manera como representamos nuestra diferencia con la naturaleza.

Pienso que en la constitución de la cultura mestiza latinoamericana se puede observar, de una manera casi transparente, la naturaleza de este acto de representación. El mundo indígena no tenía desarrollado, al momento de la llegada de españoles y portugueses, un sistema filosófico racional o su equivalente, a pesar de contar con una rica y vastísima mitología. Su lenguaje era representacional, no discursivo. Debido a ello, la manera en que comprendió la presencia de los españoles fue, presumiblemente, desde el horizonte del rito. Octavio Paz se refiere a esto en una frase famosa de *Post-Data*: "Si para los españoles la conquista fue una hazaña, para los indígenas fue un rito". Pienso que no está lejos de la verdad en lo referido al mundo indígena. Pongo en duda su afirmación, sin embargo, en lo que respecta al mundo español porque, en cierta medida, para ellos fue también un rito, sólo que con otras variantes, con otros guiones, con otras justificaciones, pero en esencia fue lo mismo.

Ahora bien, desde esta comprensión ritual del encuentro entre pueblos antes desconocidos entre sí, las diferencias entre naturaleza y cultura se representaron en los términos que mencionaba precedentemente. La diferenciación por sexos, por ejemplo, tuvo un marcado carácter ritual ya en la cultura indígena, donde la mujer representaba la naturaleza. Todos los ri-

tuales agrícolas de fertilidad que se conocían eran rituales femeninos. Como se sabe, la primera migración europea fue sólo de varones. Así, el mestizaje fue del varón español con la mujer indígena; la mujer se comprendía socialmente desde una imagen ritual, en que la sexualidad estaba asociada a la representación de los ciclos productivos de la naturaleza.

Pero también se representó esta diferenciación entre naturaleza y cultura en el ámbito de la estratificación social, que tuvo carácter estamental. En este plano se produjo un conflicto bastante serio, porque para el mundo indígena sólo era imaginable la superioridad estamental de ellos mismos, es decir, ellos no podían aceptar que un extranjero estuviera situado en un estrato superior. El extranjero era por definición inferior. En el caso del mundo andino, que funcionaba incluso topográficamente con las categorías de alto y bajo ("hannan" y "hurin"), lo alto estuvo siempre representado por el mundo indígena y lo bajo por el extranjero. La llegada de los españoles puso un gran signo de interrogación sobre esta representación.

La Crónica de Huaman Poma de Ayala es muy interesante a este respecto, puesto que es una carta dirigida por un representante indígena al Rey de España, considerado ahora como el nuevo Inca. En ella le expresa su angustia porque el mundo se dio vuelta al

revés al ocupar los españoles la categoría de "lo alto", reservada al mundo indígena, y éstos el lugar de "lo bajo", reservada al extranjero, y solicita al rey que, como nuevo inca, lo vuelva a poner sobre sus pies. Esta es la razón por la que el mundo indígena de la zona andina se negó en un comienzo a aceptar el mestizaje. En las mismas Crónicas de Huaman Poma se muestra una descalificación total del mestizaje, y se acusa de traición a su pueblo a las mujeres indígenas que voluntaria o forzosamente entraron en contacto con el español. Desde el punto de vista de España, en cambio, el mestizaje no fue condenado. La Iglesia aceptó el mestizaje como remedio frente al amanecimiento y la homosexualidad. En una empresa de puros varones lo que más le preocupaba era la sodomía. Sólo comienza un proceso de distanciamiento frente al mestizaje cuando la sociedad está en condiciones de establecer el matrimonio regular, según el modelo del catolicismo.

No es por acaso que la sociología, y en general todas las ciencias sociales, desde su mismo nacimiento han usado el símil del teatro para conceptualizar su objeto de estudio. Así, ella habla de escenarios sociales, de roles, de actores, de guiones. Todavía más. El concepto clave y más determinante de toda la cultura occidental, que es el concepto de persona, surge también del teatro.

Así, desde el punto de vista de la estratificación social, aparece el mestizo como aquel fruto no deseado, pero real, del encuentro entre los pueblos y que representa el polo de la naturaleza. El es hijo de la naturaleza, en tanto el deseo es más fuerte y universal que las diferenciaciones culturales. Pero, al mismo tiempo, es hijo de la cultura, puesto que, aunque ilegítimo, reconocía en su padre la tradición de España.

En algunos períodos históricos se hizo un intento serio de incorporar al mestizo a la educación, a las universidades, y desvincularlo de la representación del polo naturaleza. Pero, en general, eso no resultó. Incluso, prefirieron antes enseñar y llevar a las escuelas a los caciques y a los hijos de los caciques que a los mestizos. Es decir, el mestizo fue, de alguna manera, el elemento sacrificado en esta representación de la relación entre naturaleza y cultura, tal vez por el hecho de su ilegitimidad.

Pero el punto que quizás sea más decisivo para definir las características de la representación cultural latinoamericana, es la herencia indígena de pensar la sociedad según el modelo de la naturaleza. Esto pudo haber tenido en su origen una razón práctica, puesto que se trataba de sociedades agrícolas, y por lo tanto, dependían de los ciclos naturales. Pero sus efectos son mucho más que prácticos, puesto que definen aspectos esenciales de la cultura. El modelo de la temporalidad se identifica con el ciclo estacional y el modelo de la espacialidad con la distribución de los cultivos. La naturaleza, representaba el espejo de su propia vida social. Toda la organización indígena se estructura por imitación de lo que ellos observaban era el comportamiento de la naturaleza. Los españoles, en

cambio, aportaron principios distintos, mucho más abstractos desde el punto de vista de la representación, puesto que para ellos la representación estaba basada en un concepto de historia y, específicamente, de historia de la salvación. Un acontecimiento ocurrido

quince siglos antes en Palestina era el eje que había cambiado la interpretación de la historia y la representación de la historia. Y el gran problema que se produce entonces con el mundo indígena, es cómo pueden ellos asimilar una interpretación de la historia que se funda en un acontecimiento que no les es propio. Para lograrlo desarrollaron toda la imaginería simbólica de que eran capaces, identificando personajes indígenas con misioneros cristianos para demostrar que desde siempre el mundo americano estaba considerado en la venida de Jesucristo.

Sin embargo, hasta el día de hoy es éste un punto no enteramente resuelto. En el plano de las creencias, no ha habido ningún problema en América Latina en aceptar que Cristo es un

gran santo, un poder espiritual fuerte. Pero la historia no está referida al acontecimiento de su aparición en el mundo. Vivimos todavía más cerca de la temporalidad de los ciclos naturales, de la vida agrícola. A pesar de la gran industrialización y urbaniza-

...me parece que el teatro es una representación de la representación, una actividad reflexiva de la cultura respecto de sí misma. La representación basada en un guión está referida a una representación primera, anterior, que es la que ejecuta cada pueblo, cada sociedad, escenificando a través de su vida cotidiana la diferencia que pudiese existir entre lo específicamente humano y la naturaleza.

ción de este siglo, todavía tenemos una temporalidad que es propia de la representación social que tiene a la naturaleza como su espejo. Tenemos todavía la temporalidad de los ciclos agrícolas porque en el fondo no ha cambiado sustancialmente la representación de la diferencia entre naturaleza y humanidad que existía al momento del encuentro. Esto tiene dimensiones muy interesantes de analizar también para la psicología profunda porque, de alguna manera, pensamos todavía que el origen de lo humano viene de la tierra. Tenemos un modelo vegetal de la aparición de lo humano, y en varias de las mitologías nuestras eso todavía se conserva.

Es muy paradójico, por ejemplo, observar que uno de los grandes aportes de las migraciones recientes a América Latina es el pensamiento ideológico, y sería razonable esperar que en los lugares en que ella se ha producido con intensidad, se ha logrado cambiar la concepción latinoamericana tradicional de lo humano por la visión ideológica. Sin embargo, curiosamente en

Argentina, que es uno de los lugares más fuertes de migración italiana de comienzos de siglo, es donde las ideologías tienen aparentemente menos arraigo. Se aceptó mucho más rápidamente el ritualismo de la cultura americana que el pensamiento ideológico europeo. Así, no es difícil dar ejemplos

de movimientos políticos o culturales que si se analizan desde el punto de vista ideológico, son incoherentes. Son sistemas hechos a retazos de muchas cosas y, sin embargo, ocurren en sociedades de alta migración moderna. Por ello ha constituido una permanente dificultad para nuestros intelectuales entender la naturaleza ritual de la sociedad en que viven, porque la interpretan con esquemas y modelos ideológicos que no tienen arraigo en la manera de razonar y en la manera de pensarse que tiene nuestra sociedad. Suelen imputar a los actores sociales determinadas conductas, intereses, objetivos y comportamientos, como si ellos razonaran ideológicamente. No obstante, la estructura ritual de la convivencia sigue manteniendo su vigencia en América Latina.

Es importante ver qué significa la modernización desde este punto de vista. La modernización, especialmente vinculada a la filosofía de la Ilustración, es un intento de cambiar la representación por el discurso; en ello reside el

núcleo de la ideología. Se trata de hablar de la representación pero sin representar. Tal intento entra en contradicción con las necesidades que tiene la gente de constituir la cultura, ese espacio interno de humanidad en la naturaleza, como un acto de representación. Y en ese sentido parece que la filosofía

Toda la organización indígena se estructura por imitación de lo que ellos observaban era el comportamiento de la naturaleza. Los españoles, en cambio, aportaron principios distintos, mucho más abstractos desde el punto de vista de la representación, puesto que para ellos la representación estaba basada en un concepto de historia y, específicamente, de la historia de la salvación.

de la Ilustración, lejos de presentar una alternativa cultural, inició un proceso de deculturización de la sociedad, porque pensó que era posible transformar el rito en un discurso. Pero para la gente sigue siendo importante únicamente el momento de la eficacia simbólica. Interesa menos el discurso que la representación de los efectos deseados.

En el esquema ideológico de la Ilustración, lo accesorio es el símbolo y lo principal es el discurso. Este fenómeno se puede observar en casi todas las manifestaciones de la vida cultural, y comienzan poco a poco a ser discursos autorreferidos. En la educación, por ejemplo, se le explica al alumno cuáles son las líneas pedagógicas fundamentales que deberían realizarse para lograr una buena educación, en lugar de hacerlo. Se piensa que educar es traspasar el discurso de la pedagogía, en lugar de transmitir la experiencia de aprender. En casi todas las áreas se está produciendo algo parecido.

La generación de los años sesenta representa claramente un intento de recuperación de la ilustración en su espíritu original. Se trató de un esfuerzo de "neo-ilustración": un neomarxismo, neoliberalismo, neoconservadurismo, neoestructuralismo, etc. Fue la reacción, tal vez tardía, de recuperar el espíritu de la Ilustración, tan profundamente cuestionado por la segunda guerra mundial. Había que volver a las fuentes, a Kant. Debía haber una respuesta al totalitarismo desde la misma cultura ilustrada, puesto que no se quería entender a éste como un hijo de aquella. Pero, sin embargo, la neo-ilustración no es capaz de explicar ni de resolver el fracaso de este modelo cultural, desembocando en una dialéctica puramente negativa. Véase, por ejemplo, ese gran libro, escrito sin pau-

sa, que es *La Dialéctica del Iluminismo* de Adorno y Horkheimer. Ellos llegan a la conclusión, o a la paradoja, de que la razón, que quería ser superación del mito, se transforma ella misma en un mito, y la única manera que tiene de poder afirmarse es a expensas del mito. Porque la razón se concibe a sí misma por su diferencia frente al mito y, por lo tanto, solamente puede existir si existe un mito frente al cual diferenciarse. Así, en lo más profundo y novedoso que tenía la Ilustración, que era la búsqueda de una razón sin presupuestos para construir enciclopédicamente toda interpretación acerca del mundo, descubre el neo iluminismo que fracasó la Ilustración. Por ello, la generación de los años sesenta representa, en mi opinión, un gran himno a la derrota y, en este sentido, desarrolla una visión escéptica y negativa. Cuando Poulantzas, insigne neoiluminista de la Politología se lanza al vacío desde la altura con sus libros, para que no lo sobrevivan, escenifica en un acto dramático la insuficiencia de la modernidad para comprender la dimensión representativa de toda experiencia cultural.

En el caso de América Latina también se han desarrollado tendencias neoiluministas, pero hasta el momento, no han logrado cambiar la estructura ritual de nuestra cultura. Sin embargo, la sola existencia de este escepticismo frente a la razón, pone al ritual latinoamericano frente a un desafío que antes no tenía. Ahora, es necesario constituir una razón del rito. No puede seguir el rito operando como si la razón o el discurso no lo afectara. No es por acaso que las reflexiones actuales acerca de la cultura nacen, precisamente, del desencantamiento producido por la impotencia de la generación de los sesenta. La irracionalidad de la

racionalidad no tiene ya más explicación en la lógica del pensamiento ilustrado. La vuelta a las raíces no representa en nuestro caso un regreso a Kant, sino una exigencia de comprensión de la dimensión ritual de nuestra cultura. Persiste como problema, no obstante, el lograr que la intelectualidad desencantada y escéptica logre abrir su horizonte de comprensión hacia esta perspectiva.

¿Por qué se produce este fracaso de la Ilustración? Pienso que hay una razón profunda. La Ilustración se propuso organizar el espacio público sobre la base del intercambio, y partiendo del hecho cierto de que no existe la corporeidad de lo social sino sólo del individuo, relegó todo aquello que no es susceptible de expresarse en intercambio de bienes al ámbito del espacio privado. Como consecuencia, todo tipo de diferenciación entre naturaleza y cultura, que superara el intercambio o fuera más allá del mismo, quedó reducido al ámbito privado, con lo que se negó el carácter representacional que tiene la cultura. En efecto, la representación es pública por definición. Se puede internalizar ciertamente la representación de la vida humana, pero esa represen-

tación tiene que existir objetivamente para todos. Y ahí es donde fracasó el proyecto de la ilustración. La sociedad no puede entenderse a partir de un pacto de individuos privados, porque la diferencia entre naturaleza y cultura no está sujeta a pacto. Basta que alguien formule la pregunta por la diferencia con la naturaleza, para que en ese mismo acto genere la cultura como asunto público. No se puede responder a la pregunta del hombre por su propia especificidad diciendo que esta respuesta es privada porque la pregunta es también privada. La pregunta que genera la cultura es pública y por lo tanto la respuesta también tiene que ser pública. En mi opinión, el error de la Ilustración fue intentar una respuesta privada a una pregunta que es pública, lo que transforma el discurso racional en una suerte de monólogo, y no en un acto de comunicación fundante del espacio social.

En este equívoco reside la causa del escepticismo frente a la razón, como también del dualismo, de que la racionalidad en el ámbito privado no sea la misma que la racionalidad social. El intercambio tiene como única racionalidad el aumento constante de su eficiencia. No hay verdad en el intercam-

La modernización, especialmente vinculada a la filosofía de la Ilustración, es un intento de cambiar la representación por el discurso; en ello reside el núcleo de la ideología. Se trata de hablar de la representación pero sin representar. Tal intento entra en contradicción con las necesidades que tiene la gente de constituir la cultura, ese espacio interno de humanidad en la naturaleza, como un acto de representación. Y en ese sentido parece que la filosofía de la Ilustración, lejos de presentar una alternativa cultural, inició un proceso de deculturización de la sociedad, porque pensó que era posible transformar el rito en un discurso.

bio, sino sólo circularidad. La razón del intercambio es formal. Pero la cultura no surge de una razón formal y, por lo tanto, siempre existe una pregunta o un deseo, la necesidad de un criterio de verdad que esté por encima de la eficacia o de la circularidad. Y eso es lo que la Ilustración se negó a aceptar, porque le parecía que todo criterio sustantivo y no formal provenía del mito, y ella quería superar al mito. No se equivocaba en el diagnóstico porque, en realidad, todo criterio sustantivo pertenece al mito, a la representación. Pero se equivocaba respecto de la consecuencia, o en el querer superar el mito. La razón contra el mito no es otra cosa que la razón contra la cultura, es decir, contra el valor de lo específicamente humano.

Este mismo conflicto viven nuestros países cuando sus élites y grupos dirigentes intentan definir la modernidad contra la tradición. A mi juicio, el problema actual no es si hay o no modernidad, si se está en contra o a favor de la modernización, porque la modernización es un proceso irreversible sobre el cual no se puede estar en contra. El punto crítico es que muchos intelectuales entienden la modernidad como olvido o contestación de la tradición y, cuando ello ocurre, reproducimos el mismo fracaso de los neoiluminismos europeos de los años sesenta, es decir, de los neomarxismos, neoliberalismos, neoconservadurismos, etc., al pensar que la razón debe concebirse a sí misma en oposición a la cultura. Es una falsa disyuntiva optar por la razón o por el mito. La verdadera alternativa es concebir una razón que comprende que en el núcleo de la cultura habita siempre la representación del destino humano y que, por lo tanto, se necesita del símbolo y de su constante interpretación y reinterpretación.

La cultura es el término incomprendido y olvidado en el debate acerca de la modernización. Cuando ello ocurre, el mito necesariamente se caricaturiza, se vuelve un títere de paja que la razón clava y pincha para afirmar que se basta a sí misma, que no lo necesita. Hay algunos, pienso en los neomodernistas, para los que el problema de la cultura es pura cuestión de escenario, de publicidad, de disponibilidad de dinero para invertir en ella. Es decir, otra vez la razón se vale instrumentalmente de la cultura y del mito, del destino humano.

Pienso, en cambio, que la adecuada comprensión de la cultura es la única posibilidad de salir del escepticismo de la razón, porque el problema de nuestra época es, en el fondo, el de reestablecer la proporción entre razón y mito, entre razón y cultura. Eso es lo que está pasando con la revolución epistemológica que viven las ciencias, porque ellas sí han comenzado a descubrir la presencia de la cultura en sus propias proposiciones. La mayoría de las proposiciones científicas hoy día ya no tienen esa pretensión de globalidad y de absolutez que tenían en el siglo pasado. Saben que toda propuesta científica es una construcción interpretativa sobre la base de presupuestos que son, en última instancia, culturales. La ciencia se descubre, cada vez más, como una hermenéutica, como la interpretación posible de un observador, frente a una realidad compleja y diferenciada por él mismo. La experiencia cultural ha sabido desde siempre que ella está referida a un sujeto, al sujeto que interpreta, al sujeto que pregunta.

En nuestro caso, la mentalidad neoiluminista no nos permitió, durante la década del sesenta reencontrarnos con la cultura mestiza latinoamericana. Del 68 surgieron muchas procla-

mas, muchos textos. Todos ellos eran antisistema, pero ninguno demandaba la recuperación de la historia latinoamericana. Y cuando circunstancialmente se planteó alguna pequeña referencia a ella, fue más bien de negación de esa historia. En la Iglesia Católica pasó algo similar. El tema de discusión no fue la inserción histórica real de las iglesias nacionales en cada uno de los países, sino que la cuestión disputada fue si acaso sus orientaciones eran progresistas, o revolucionarias o antisistema. Aunque la demanda del movimiento juvenil del 68 era cultural, la respuesta se dió a nivel del sistema, de la eficiencia, de la organización y no de los estilos alternativos de vida que son propios de la cultura. Hay constantemente búsquedas culturales, pero las respuestas que se ofrecen no son culturales, y entonces no queda más que someterse, resignadamente, a las reglas del sistema.

La Ilustración llegó a la conclusión de que la razón no tiene otros presupuestos más que ella misma, y que solamente ella puede ser universal y necesaria. Por ello, todo lo que no es universal y necesario, tiene una cuota de irracionalidad. ¿Por qué se contraponen entonces la razón y el mito? Porque el mito es siempre particular, el mito es una estructura de representación que es interpretada y toda interpretación es siempre particular. No existe el mito universal y necesario, y los estructuralistas han hecho una gran contribución para mostrar esta realidad. Lévi-Strauss llega a decir que la inter-

pretación que hace Freud de Edipo es una nueva versión de Edipo, puesto que una interpretación sólo genera una nueva interpretación, que es siempre particular. Así, lo que contrapuso razón y mito es la relación entre lo particular y lo universal. Las grandes filosofías de la historia surgidas de la Ilustración, y entre ellas la más completa fue la de Hegel, establecen que lo particular sólo puede ser entendido como un momento de lo universal. Ese es el fundamento de lo que Hegel llamó la "astucia de la razón", puesto que ella, a pesar de los caprichos individuales, se las arregla, misteriosamente, para provocar la vigencia de lo universal y necesario.

Después de la guerra, lo que entra en cuestión es, justamente, el valor de lo particular. El holocausto de seis millones de judíos, el lanzamiento de la bomba atómica sobre una población indefensa y tantas otras atrocidades de la guerra y de los regímenes totalitarios clamaban por el reconocimiento universal

de los derechos humanos. La declaración respectiva de las Naciones Unidas es un elocuente testimonio de la preocupación por evitar en el futuro la justificación ideológica de la guerra. Había que reforzar el valor universal de la vida humana. Pero la violación de los derechos humanos no es un acto universal sino que es un acto particular; no se violan los derechos humanos en general, sino los derechos de este, y de este otro. Sin la valorización de lo particular, lo universal se transforma en letra muerta, en retórica.

La verdadera alternativa es concebir una razón que comprende que en el núcleo de la cultura habita siempre la representación del destino humano y que, por lo tanto, se necesita del símbolo y de su constante interpretación y reinterpretación.

La herencia ilustrada nos ha dejado entonces la pregunta: ¿cómo se puede compatibilizar el valor de lo particular, que ha sido una de las grandes tradiciones morales del cristianismo representada en el concepto de persona, desde una razón que sólo se entiende a sí misma como universal y necesaria? Ese es el conflicto aún no resuelto entre razón y cultura. Volver la atención sobre el mito no puede significar, en consecuencia, subordinar el mito a la razón, sino más bien liberar a la razón de una abstracta y desencarnada pretensión de universalidad y necesidad, para ponerla en el contexto de las culturas particulares donde ella se ejerce. El mito no encarna frente a la razón la confrontación de lo irracional con lo racional. El mito es perfectamente racional. Sólo que es una estructura de interpretación para un horizonte particular, como lo es toda interpretación, y que no ha nacido del argumento, sino de la memoria común de la tradición oral.

La Iglesia, que no se funda en un argumento sino en un acontecimiento, ha sido siempre

muy sensible a la valoración de la memoria cultural de los pueblos. Pero, al mismo tiempo, nunca ha entendido esta actitud como descalificación de la razón. Toda la filosofía cristiana es una prueba de su permanente preocupación

por armonizar razón y fe. Sólo que "el corazón tiene razones que la razón no conoce". Es decir, el argumento universal debe considerar también su propio límite frente al testimonio de cada sujeto particular, de una comunidad o de un pueblo. Por esta razón, San Agustín

introdujo la distinción entre "ciencia" y "sapiencia" (sabiduría), reservando el primer término para el conocimiento instrumental, cuyo objetivo es el dominio o control de un objeto determinado y, el segundo, para el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, de su propia historia, del valor de su particularidad y de su identidad, que se trasmite de generación a generación, de persona a persona. La equilibrada relación entre ambos conceptos permite comprender el argumento en el horizonte de la vida real de los pueblos, desapareciendo toda irreconciliable contradicción entre el valor particular del sujeto y el horizonte universal del racionio.

En el caso de la Iglesia latinoamericana, que vivió también profundamente toda la crisis neoiluminista de los años sesenta la Confe-

rencia Episcopal de Puebla, celebrada en 1979, jugó un papel histórico en cuanto a la restitución del equilibrio entre el universalismo de la razón y el particularismo de la identidad cultural de nuestros pueblos. Por primera vez un

“La Iglesia es la única institución que puede reconstruir la historia de América Latina reconstruyendo su propia historia”. No hay ninguna otra institución que pueda hacer esto, ni el estado, ni los partidos políticos, ni algún grupo o clase social. La Iglesia es portadora de una clave hermenéutica, de una clave de interpretación de la memoria histórica de América Latina que, naturalmente, no sólo tiene validez para los católicos, o para los creyentes, sino para todos.

documento magisterial de alcance continental periodiza expresamente la historia latinoamericana, desde el punto de vista de la presencia de la Iglesia como sujeto histórico en ella. Se habla de un primer momento que se le llama evangelización constituyente; de un segundo momento, identificado con la crisis de identidad generada por la Ilustración y el proceso de constitución de los estados nacionales; y de un tercer momento, relacionado con los desafíos de la cultura adveniente, que corresponden al debatido problema de la modernidad y post modernidad. Desde la perspectiva de esta autoconciencia, Puebla hace esa para algunos polémica afirmación de que la cultura latinoamericana tiene un real "sustrato católico" y revaloriza la religiosidad y sabiduría popular. Es decir, más que una discusión ideológica sobre el papel de la Iglesia en la sociedad, Puebla reflexiona desde la experiencia histórico-cultural de su presencia en medio de los pueblos de este continente.

En algunos artículos, he escrito una frase provocativa, pero que me parece justa: "La Iglesia es la única institución que puede reconstruir la historia de América Latina reconstruyendo su propia historia". No hay ninguna otra institución que pueda hacer esto, ni el estado, ni los partidos políticos, ni

algún grupo o clase social. La Iglesia es portadora de una clave hermenéutica, de una clave de interpretación de la memoria histórica de América Latina que, naturalmente, no sólo tiene validez para los católicos, o para los creyentes, sino para todos. Pero ¿cómo podríamos tener acceso a esta clave de interpretación, si la propia Iglesia, su portadora, no reconocía su historicidad en medio de los pueblos latinoamericanos? El haber asumido concientemente esta responsabilidad es uno de los más grandes méritos de la Conferencia Episcopal de Puebla, que ya comienza a dar frutos, aunque de manera más lenta de lo que podría haberse esperado. La próxima celebración del V centenario de América Latina, podría ser una ocasión propicia para potenciar esta conciencia histórica y cultural.

La recuperación del tema de la cultura y, con él, de la memoria histórica de América Latina parece ser una vía cierta para superar la crisis neoiluminista que heredamos de la segunda mitad de los sesenta. Pero no se trata sólo de un desafío intelectual o especulativo, sino del destino de un sujeto histórico que, desde la valorización de su identidad particular, sea capaz de proyectarse universalmente en un mundo caracterizado por la interdependencia entre los pueblos. □